



PAMUKKALE  
ÜNİVERSİTESİ

# İlahiyat Fakültesi Dergisi

10/1

BAHAR/SPRING 2023

PAMUKKALE UNIVERSITY  
JOURNAL of DIVINITY FACULTY



e-ISSN: 2148-4899

**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)  
10 (1), 2023 Bahar (Spring)**

**PAÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi**

Prof. Dr. İbrahim KISAÇ  
PAÜ İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

**Dergi Editörü**

Doç. Dr. Ali ÖNCÜ

**Editör Yardımcısı**

Arş. Gör. Hacer TOPRAK  
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR

**Teknik Editörler**

Dr. Arş. Gör. Esra İRK  
Dr. Arş. Gör. Nursema KOCAKAPLAN

**Dil Editörleri**

Kaan Sarıgül (Arapça)  
Dr. Çağla TAŞÇI (İngilizce)

**Alan Editörleri**

(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan KAFALI

(Temel İslam Bilimleri)  
Dr. Öğr. Üyesi Elif Yazıcı

(İslam Tarihi ve Sanatları)  
Arş. Gör. Nazım TAŞAN  
Arş. Gör. Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

### **Yayın Kurulu**

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Üyesi İdris TÜRK  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Gencal ŞENYAYLA  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÖNCÜ  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Arş. Gör. Hacer TOPRAK  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

### **Danışma Kurulu / Board of Advisory**

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi  
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Seyit BAĞÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi  
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Ankara HBV Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

### Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ebsco ve e-SCI'ya müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

### Hakem Kurulu

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Bu sayıdan itibaren hakem isimleri gizli tutulacak ve yayımlanmayacaktır.

### İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi

Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22

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

**İÇİNDEKİLER**  
**KAPAK**  
**JENERİK ve İÇİNDEKİLER**  
**MAKALE YAZIM KURALLARI**  
**EDİTÖRDEN**  
**ARAŞTIRMA MAKALELERİ**

- 1. Mehmet KAZDAL**  
XVIII. YÜZYILIN İLK YARISINDA ZORUNLU İSKÂN SİYASETİNE DİRENEEN AŞİRETLERİN  
YOL AÇTIĞI KARIŞIKLIKLAR: ERZURUM EYALETİ ÖRNEĞİ  
*The Disturbance Caused by Tribes Resisting the Forced Settlement Policy  
in the First Half of the XVIII Century: The Case of Erzurum Province* **1-17**
- 2. Abdulalim DEMİR**  
ŞEYBÂNÎ VE SERAHSÎ'NİN KİTÂBÜ'L-KESB'DE HADİS KULLANMA YÖNTEMİ  
*The Method of Using Hadith in Kitâb al-Kasb by al-Shaybânî and al-Sarakhsî* **18-46**
- 3. Süleyman DOĞANAY**  
ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN İNANÇ GELİŞİMLERİNE VE ANLAM ARAYIŞLARINA  
YÖNELİK NİTEL BİR ÇALIŞMA  
*A Qualitative Study on University Students' Belief Development and Search for Meaning* **47-66**
- 4. Faruk ÖZDEMİR**  
KUR'ÂN'DA L-'A-B KÖKÜNÜN SEMANTİK ANALİZİ  
*Semantic Analysis of the Root "L-'a-b" in the Qur'an* **67-95**
- 5. Yüksel ÇELİK & Ahmet GÜR**  
ZİYÂUDDİN İBNU'L-ESİR'İN KİNÂYE SANATI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ  
*Ziyâuddîn Ibn Al-Asîr's Views On The Art Of Kinâyah* **96-113**
- 6. Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU & Mehmet Şirin ÇINAR**  
SİBEVEYH'İN İFTİRÂZÎ/VARSAYIMSAL CÜMLELER ÜZERİNE GRAMER KURALI  
İNŞA ETME METODU  
*Sibawayh's Method for Building Grammar Rule on Hypothetical Sentences* **114-130**
- 7. M. SAMİ ÇÖLLÜOĞLU & Zeynep Beyza Nur ÇATALKAYA**  
FÎ ZİLÂLİ'L-KUR'ÂN TEFSİRİNDE KUR'AN İLİMLERİ  
*The Sciences of the Qur'an in the Tafsir of Fizilali'l-Qur'an* **131-167**
- 8. Osman Kâmil ÇORBACI**  
DKAB ÖĞRETİM PROGRAMI EKSENİNDE ÇEVRE BİLİNCİ  
*Environmental Awareness on The Axis of Dkab Curriculum* **168 - 191**

- 9. Yusuf EŞİT**  
TAKLİD KONUSUNDA ŞAFİ'İ'YE NİSBET EDİLEN İFADELER ÜZERİNE  
BİR DEĞERLENDİRME  
*An Evaluation of the Expressions Attributed to Shafi'i on Taqlid* **192-223**
- 10. Adnan ARSLAN**  
ABBASİ ŐAİRİ EBŪ TEMMÂM'IN HİKMET ŐİİRLERİNDE ETKİ UNSURLARI  
*Influence Elements in The Abbasid Poet Abū Tammām's Poets of Wisdom* **224-238**
- 11. Halit Ahmet ÇİFTÇİ**  
MALEZYA'NIN DİNİ YAPISI ÜZERİNE FENOMENOLOJİK BİR SAHA ARAŞTIRMASI:  
KUALA LUMPUR ÖRNEĞİ  
*A Phenomenological Field Research on the Religious Structure of Malaysia:  
The Example of Kuala Lumpur* **239-265**
- 12. İlyas PŪR**  
HEMŐİRELERDE TŪKENMİŐLİK İLE MANEVİYAT ARASINDAKİ İLİŐKİNİN  
İNCELENMESİ:  
NEVŞEHİR İLİ ÖRNEĞİ  
*Examination of the Relationship Between Burnout and Spirituality in Nurses:  
Nevşehir Case* **266-293**
- 13. Osman AYDINLI**  
TİMURLULAR DÖNEMİNDE SEMERKANT  
*Samarkand in the Timurid Period* **294-329**
- 14. İsmail ŞİMŞEK**  
APATEİZM, NEDİR? NE DEĞİLDİR?  
*Apatheism, What it is and What it isn't?* **330-351**
- 15. Faruk GŪN**  
ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KELÂM İLMİ -Metodolojik ve Problematik Bir İnceleme-  
*THE DISCIPLINE OF KALAM IN THE MODERN ERA* **352-379**  
*-A Methodological and Problematic Review-*
- 16. Ali Kemal ACAR**  
DİN ve TEKNOLOJİ ETKİLEŐİMİNDE YAPAY ZEKA ve TRANŐHŪMANİZM'E  
YAKLAŞIMLAR  
*Artificial Intelligence and Transhumanism Approaches  
in the Interaction of Religion and Technology* **380-406**



e-ISSN: 2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 10 (1), 2023.*

## **PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAUİFD) MAKALE KABUL VE YAYIN ESASLARI**

## **JOURNAL OF PAMUKKALE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY (JPUFT) ARTICLE ACCEPTANCE AND PUBLICATION PRINCIPLE**

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir.

Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından sorumlu editör(ler)ce incelenmektedir. Uygun yazılar, bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin görüşü ile yazının yayımlanma verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Makale değerlendirmesinde Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a makaleleriyle ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazar(lar), yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazar(ların)a aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Ayrıca dergiye gönderilen yazılar, yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

Yayımlanmış yazıların her türlü telif hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. Ancak makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmak amacı ile gönderilmemiş olması gerekir. Yazarın makaleyi geri çekme isteği, makale dergiye yüklendikten sonra ve/ veya hakemlere gönderilmesinden itibaren kabul edilmez. Dergiye yayımlanmak için gönderilen makale, toplam On bin kelimeyi (dipnotlar ve kaynakça hariç) geçmemelidir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise iki bin kelimeyi geçmemelidir.

Makalenin dipnot, kaynakça düzeni, İSNAD 2'ye göre düzenlenmiş olmalıdır. Etik Kuru İzin Belgesi, Benzerlik Raporu ve Telif Hakkı Devir Belgesi vb. belgeler imzalanmalı ve makale ile birlikte pdf olarak yüklenmelidir.

Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT) is the peer-reviewed academic and scientific journal published twice a year, in June and December.

Manuscripts sent for publication are reviewed by the responsible editor(s) in terms of purpose, scope, content, method, and writing rules. Appropriate manuscripts are sent to two referees who are experts in their fields to be evaluated in terms of their scientific competence. If the referee reports are positive, the study is published; If one of the referees gives a negative report, the article is sent to a third referee. The publication of the article is given with the opinion of the third referee. The article decided to be published is queued in order of publication.

Blind Review is applied in article evaluation. Referee reports are confidential. Author(s) is/are responded within three months regarding to their article.

Authors have to take notice of the reports of the editorial board and referees.

Scientific and legal responsibility of the published articles belongs to their author(s).

Editorial board is free to publish the submitted article. Also, manuscript(s) submitted to the journal, whether published or not, is/are not returned.

All copyrights of published articles belong to Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT). No copyright fee is paid to published articles. Citations cannot be made from the articles published in the journal without giving reference.

The languages of the journal are Turkish and English. However, the article must include a Turkish abstract.

The articles to be sent to the journal should not have been sent for the purpose of publication anywhere before. The author's request to withdraw the article will not be accepted after article is submitted to journal and/or sent to the referees.

The article submitted for publication to the journal should not exceed ten thousand words (excluding footnotes and bibliography/table of authorities) in total. The book without article format, thesis, conference, panel and symposium reviews should not exceed two thousand words.

Footnote and bibliography/reference order of the article should be arranged according to the ISNAD citation style 2nd edition.

Ethics Committee Permission Certificate, Similarity Report and Copyright Transfer Document etc. must also be signed and uploaded as pdf with the article

## MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

### Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

#### Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

**Anahtar Kelimeler:** Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

### Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

### Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

#### Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

**Keywords:** Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

#### Structured Abstract (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

#### GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

#### 1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

#### 1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

#### SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

#### KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD-2** sistemine göre hazırlanmalıdır.



**EDİTÖRDEN**

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1), Haziran 2023'ü sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyarız. Bu sayımızda Din Eğitimi, Din Psikolojisi, Din Felsefesi, Dinler Tarihi, İslam Hukuku, Kelam, Tefsir, Hadis, Arap Dili Belagati gibi farklı alanlardan makaleler bulunmaktadır. Dergimize gönderilen ve gerek yayımlanan gerekse süreçten geçemeyen çalışmalara baktığımızda ilahiyatla ilgili neredeyse tüm alanlarda geniş bir yelpazeye sahip olduğumuz görülmektedir. Bu sebeple dergimizin ilahiyatın bütün alanlarını haiz bir yayın politikası olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dergimizde çift taraflı kör hakemlik süreci titizlikle uygulamakta, hakemler belirlenirken mümkün olduğunca kendilerine gönderilen makalelerle ilgili çalışmalarda bulunmuş olmaları dikkate alınmaktadır. Alan editörlerimiz ve editör yardımcılarımız bu süreci etik ilkelere riayet ederek takip etmektedir. Bu sayede hem emek mahsulü çalışmalarını dergimize gönderen yazarların çalışmalarına katkı sağlamaya çalışmakta hem de akademik dergi yayıncılığını olması gerektiği gibi yürüterek nitelikli çalışmaları ilgililere sunmayı hedeflemekteyiz.

Akademik dergi yayımlamak ciddi emek harcamayı ve çok sayıda akademisyenle iş birliği içinde çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu sürece katkı veren, alan editörlerimiz ve dil editörlerimize teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Gönüllülük esasına dayalı olarak yürütülen bu süreçlerin akademik atama ve ilerleme kriterlerinde, doçentlik ve teşvik başvurularında da akademisyen arkadaşlarımıza katkıda bulunması gerekmektedir. Bu sayede hem hakemlerimiz hem de diğer süreçlerde görev alan arkadaşlarımız özveriyle yürütmüş oldukları yayıncılık faaliyetlerini yerine getirirken daha motive olacaktır.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Doç. Dr. Ali Öncü

Editör



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 1-17

**XVIII. YÜZYILIN İLK YARISINDA ZORUNLU İSKÂN SİYASETİNE DİRENEN**  
**AŞİRETLERİN YOL AÇTIĞI KARIŞIKLIKLAR: ERZURUM EYALETİ ÖRNEĞİ**  
**The Disturbance Caused by Tribes Resisting the Forced Settlement Policy in the First Half of**  
**the XVIII Century: The Case of Erzurum Province**

**Mehmet KAZDAL**

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi  
Anabilim Dalı, mehmet.kazdal@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9508-5283.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	14.11.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	02.01.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa/ Pages:</b>	1-17

**Atıf / Cite as:** Kazdal, Mehmet. "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Zorunlu İskân Siyasetine Direnen Aşiretlerin Yol Açtığı Karışıklıklar: Erzurum Eyaleti Örneği" (The Disturbance Caused by Tribes Resisting the Forced Settlement Policy in the First Half of the XVIII Century: The Case of Erzurum Province). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 1-17. Doi: 10.17859/pauifd.1203879.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 1-17*

## **XVIII. YÜZYILIN İLK YARISINDA ZORUNLU İSKÂN SİYASETİNE DİRENEN AŞİRETLERİN YOL AÇTIĞI KARIŞIKLIKLAR: ERZURUM EYALETİ ÖRNEĞİ\***

**Mehmet KAZDAL\*\***

### **Öz**

İskân kavramı, “sürekli oturmak üzere bir kimseyi bir yere yerleştirmek, yurt edindirmek, boş bir yeri meskûn hale getirmek” anlamlarına gelmektedir. İskân meselesinin tarihi süreç içerisinde bazen muhacirlere toprak bulmak bazen de devletin, egemenliği altındaki tebaasını zorunlu olarak farklı bölgelere yerleştirmesi şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. II. Viyana Seferi sonrası Osmanlı Devleti’nin Avrupa cephesinde yaptığı savaşlar Anadolu’da devlet otoritesinin yeterince hissettirilememesi sonucunu ortaya çıkarmıştı. Bu durum aynı zamanda Anadolu’daki konargöçer aşiretlerin birçok asayiş problemine ve devletin egemenliğinin simgesi olan vergileri toplayamamasına neden olmuştu. Neticede devletin hem idarî hem de malî açıdan sıkıntıya düşmesi yeni kararlar almasını gerektirmişti. Osmanlı Devleti yaşanan problemleri çözmek üzere asi olarak gördüğü konargöçer aşiretlerin bir kısmını zorunlu iskâna tabi tutma kararı almıştır. İskâna tabi tutulan grupların bir kısmının yerlerini terk ettiği veya gitmediği ilgili dönem belgelerinden anlaşılmaktadır. Çalışmamız yerlerini terk eden mezkûr grupların Osmanlı coğrafyasının doğusundaki stratejik merkezlerinden sayılan Erzurum ve çevresinde çıkardığı karışıklıklar ve devletin aldığı önlemleri konu edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Erzurum Eyaleti, Aşiret Grupları, Zorunlu İskân

### **The Disturbance Caused by Tribes Resisting the Forced Settlement Policy in the First Half of the XVIII Century: The Case of Erzurum Province**

#### **Abstract**

The concept of housing means "to house a person in a place for permanent residence, to provide a homeland, to inhabit an empty place". The concept of housing emerged in the historical process to find lands for immigrants and to house its people in different regions. After the Vienna Campaign II, the wars of the Ottoman Empire on the European front resulted in the fact that the state authority could not be efficient in Anatolia. This situation also caused the nomadic tribes in Anatolia to have many security problems and to be unable to collect taxes, which were the symbols of the state's sovereignty. As a result, the financial and administrative difficulties that the state had, required it taking new decisions. To solve the problems, the Ottoman Empire decided to house compulsory some of the nomadic tribes that are considered rebels. It is understood thanks to the documents of the relevant period that some of the housing groups left their places or did not go. In this study, the turmoil will be

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, mehmet.kazdal@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9508-5283.

examined, caused by the groups who left their places in Erzurum and its surroundings, one of the strategic centers in the eastern part of the Ottoman lands. Also, the study highlights the measures taken by the state against them.

**Key Words:** Islamic History, Ottoman Empire, Erzurum Province, Tribal Groups, Forced Settlement

### **Structured Abstract**

Since the last quarter of the XVII. century, nomadic tribal groups have caused security problems in their regions, and also ongoing warfare forced the state financially. This situation required the state taking new decisions. Therefore, the compulsory housing of the tribal groups is one of the decisions taken by the state. After this decision, some tribal groups who were subjected to compulsory housing, tried to resist and for this reason some conflicts occurred. This situation is observed in the archival documents of the relevant period. In addition, the tribal groups that did not go to the housing areas or resisted not going, also caused turmoil in the regions they were in. It can be identified from the archival documents written in the relevant period and the studies based on these documents, the turmoils caused by those who resisted the housing decision, lasted through XVIII. century. It is understood from the archival documents that some of the tribes, resisted the compulsory housing, left the housing areas, and fled to the settlements in Erzurum and its surroundings. Therefore Erzurum and its surroundings, located at the junction of commercial roads, have strategic importance. The relevant commercial roads passed through Erzurum, reaching Tbilisi, and Revan, and continued into Central Asia. This strategic route was crucial both for the commercial relations between the Ottomans and Iran and improving of the South Caucasus trade. It was also important to other intercity commercial relations in the region. For this reason, the safety of the roads in Erzurum and its surroundings was important to the Ottoman Empire. The turmoil caused by the tribes that left the housing areas and came to the region was a threat to the security of the region. It has been identified that orders were sent to the public officials in the region, especially the governor of Erzurum, to take measures to reestablish the deteriorated atmosphere of trust. The most important objective of the Ottoman financial policies was the supply of basic food and the needs of the people. Problems that may arise in meeting basic food and needs both could cause unrest in the society, and undermining the authority of the state. Considering this situation, it is stated in the documents that the Ottoman Empire tried to take measures to prevent Erzurum and its surroundings, where animal husbandry was intense in the relevant period, from being damaged due to the disturbances caused by the nomadic tribes. It needs to be stated that the mine located in Kiğı Sanjak of Erzurum Province made the region important in the economic structure of the Ottoman Empire. It needs to be noted that the terrorist activities of the nomadic tribes in and around the mine, affected the society in the region both materially and morally. It was also seen that this situation had economic damage to the state. The state took initiatives to compensate the people who were affected by the mentioned activities. In addition, the state has also taken initiatives to remove the people from the environment who cause this situation. Tax is a concept used to indicate the financial value that a state collects from its citizens to meet public expenditures. Therefore, the state's tax collection refers to the continuity of its authority. It is normal to eliminate the situations that will prevent this continuity, which is possible with the measures taken by the state. In the first half of the XVIII. century, the inability to collect taxes in an environment of turmoils by nomadic tribal groups caused the state authority to weaken in the region. This situation also resulted in the economic damage. Therefore, it is understood from the documents that the state took military measures to prevent the damage, including Erzurum and its

surroundings. However, it needs to be stated that despite these measures, the problems continued within the relevant century.

## GİRİŞ

II. Viyana Seferi sonrası Osmanlı Devleti'nin Avrupa cephesinde yaptığı savaşlar sırasında devletin dikkatinin bu savaşlara yönelmiş olması Anadolu'da devlet otoritesinin yeterince hissettirilememesi sonucunu ortaya çıkarmıştı. Bu durum aynı zamanda birçok asayiş probleminin ortaya çıkmasına neden olmuştu. Yine bu dönemde ortaya çıkan sarıca ve sekban isimli yarı askeri grupların ahaliye karşı uyguladığı tedhiş ve devlet otoritesini tanımamaya yönelik tavırları Osmanlı Devleti'ni zor duruma sokmuştu.<sup>1</sup> Devletin, vergi toplarken karşılaştığı güçlükler, birtakım konargöçer aşiret gruplarının buldukları bölgelerde asayiş problemlerine neden olmaları ve devam eden savaşların malî olarak devleti zorlaması devletin yeni kararlar almasını gerektirmişti.<sup>2</sup>

XVII. yüzyılın sonlarına yaklaşırken Anadolu'da karışıklık çıkarıp yükümlü oldukları vergileri vermeyen aşiretlerin ıslahı için devletin belirlediği bölgelere zorunlu iskân edilmesi yöntemi uygulanmaya başlandı.<sup>3</sup> Osmanlı Devleti uygulamak istediği bu zorunlu iskân yöntemiyle çeşitli faydalar amaçlamaktaydı. Hedeflenen faydalardan öncelikli olanı, karışıklık çıkaran aşiretlerin bu vesileyle isyanlarının önlenmesi ve itaatlerinin sağlanmasıdır.<sup>4</sup> İkinci hedef ise adı geçen aşiretler vasıtasıyla, sahipsiz ve harap arazilerin işlenmesi ve bu yolla hazineye ek gelir oluşturulmasıdır.<sup>5</sup> Bunun yanı sıra iskâna tabi aşiret gruplarının iskân edildikleri bölgelerin güvenliğini sağlamada esas unsur olarak kullanılmak istenmesi de mezkûr uygulama ile hedeflenen faydalardandır.<sup>6</sup> Belirtilen bu amaçlar çerçevesinde 1691 yılından başlayarak, Anadolu'da bulunan birçok konargöçer grubun "Rakka ve çevresi başta olmak üzere, Hama-Humus, Çukurova, Denizli ve Afyon" civarlarında belirlenen bölgelere iskân edilmesi uygulamasına başlanmıştır.<sup>7</sup>

Alınan iskân kararları uygulanmadan önce iskâna tabi olacak olan aşiretlere bildirildi. Tebliğ edilen karar sonrası söz konusu aşiretler kendileri için tespit edilen

<sup>1</sup> Murat Çelikdemir, Osmanlı Döneminde Aşiretlerin Rakka'ya İskânı (1690-1840) (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 23.

<sup>2</sup> Özcan Tatar, "1691 Büyük İskân Faaliyeti Sonrasında Rakka İskân Fırarilerinin Çukurova Bölgesindeki Eşkıyalıkları", Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi 10/1 (2014), 79-80.

<sup>3</sup> Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 8.

<sup>4</sup> Tatar, "1691 Büyük İskân Faaliyeti Sonrasında Rakka İskân Fırarilerinin Çukurova Bölgesindeki Eşkıyalıkları", 80.

<sup>5</sup> Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, 6.

<sup>6</sup> Çelikdemir, Osmanlı Döneminde Aşiretlerin Rakka'ya İskânı (1690-1840), 39.

<sup>7</sup> Tatar, "1691 Büyük İskân Faaliyeti Sonrasında Rakka İskân Fırarilerinin Çukurova Bölgesindeki Eşkıyalıkları", 80; İç iskânı gerektiren sebepler hakkında geniş bilgi için bkz. Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, 37-54.

bölgelere götürülmeye çalışıldı. İskân edilmeleri devlet tarafından kararlaştırılan aşiretlerden bir kısmı ya iskân yerlerine gitmemiş ya da buraya gittikten sonra firar etmişti. Ocak 1691 yılında Rakka'ya iskân edilmeleri kararlaştırılan bazı aşiretler iskân mahallinden kaçarak Anadolu'nun farklı yerlerine gitti ve buralarda çeşitli siyasi-sosyal karışıklıklara neden oldular. Bu duruma müdahale etmek için Osmanlı Devleti firar edenlerin iskân mekânlarına gönderilmeleri için fermanlar çıkarmıştı. Geri götürme esnasında bu cemaatler zorunlu iskâna direnmeye çalışmış ve bu durum karşılıklı çatışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu yaşanan hadiselerle ilave olarak zorunlu iskân mahallerine hiç gitmeyen aşiret grupları da, buldukları bölgelerde tedhiş faaliyetlerine girişerek karmaşaya sebep olmuşlardır. Söz konusu iskân faaliyetleri ve bu faaliyete direnme durumunun XVIII. yüzyıl boyunca devam ettiği ilgili döneme ait belgelerden anlaşılmaktadır.<sup>8</sup>

Çalışmanın ana kaynağını Başbakanlık Osmanlı Arşivindeki farklı tasniflerde bulunan başını mühimme defterlerinin çektiği arşiv belgeleri oluşturmaktadır. Ayrıca Osmanlı Arşivinde sadece Erzurum ve çevresiyle ilgili kısmını incelediğimiz çalışmamıza konu olan problemle ilgili çok sayıda belge bulunduğunu, arşiv evrakları üzerinde muhteva analizi yöntemiyle yapılacak detaylı incelemelerin konunun genel anlamda anlaşılmasına katkı sağlayacağını da ayrıca belirtmek gerekir. Çalışmamız yerlerini terk eden mezkûr grupların Osmanlı'nın coğrafyasının doğusundaki stratejik merkezlerinden sayılan Erzurum ve çevresinde çıkardığı karışıklıklar ve devletin aldığı önlemleri konu edinmektedir.

### 1. Ticaret Yollarını Tehdit Etmeleri

653 yılında Müslümanlar tarafından fethedilen Erzurum<sup>9</sup> çok eskiden beri uzak doğudan ve İran'dan batıya gelen kervanların önemli bir uğrak yeri ve mübadele merkezi idi. Doğudan gelen ticari malların öncelikle Akdeniz ve Basra Körfezi'ne, ardından Karadeniz'e inmek için Erzurum'dan geçmesi gerekiyordu. Bu nedenle Erzurum'un Osmanlıların İstanbul ve İzmir'den sonra en önemli gümrük merkezlerinden biri olduğu ifade edilmektedir.<sup>10</sup>

Sanayi Devrimi öncesi toplumlarda ulaşımın temel problemleri arasında, yolların ve konaklama ihtiyaçlarının düzenlenmesi ile ulaşım vasıtalarının tedarik edilmesi olduğu ifade edilmektedir. Zikredilen hususların yanında ulaşımın sürekliliğinin sağlanabilmesi için yolların devamlı surette açık tutulabilmesi ve güvenliğinin sağlanarak kontrol altında tutulması da önemliydi. Tüm bunların ise

<sup>8</sup> Çelikdemir, Osmanlı Döneminde Aşiretlerin Rakka'ya İskanı (1690-1840), 38-60; Tatar, "1691 Büyük İskân Faaliyeti Sonrasında Rakka İskân Firarilerinin Çukurova Bölgesindeki Eşkivalıkları", 80; Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, 48.

<sup>9</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fethi), çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2013), 228; Cevdet Küçük, "Erzurum", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/321.

<sup>10</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi (İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1960), 9.

merkezî otoritenin varlığıyla mümkün olabileceği açıktır. Bu maksatla Osmanlı Devleti, XVIII. yüzyılın başından itibaren ülke genelinde asayiş ve güvenlik problemlerine yeniden eğildiği bu durumun gereği olarak öncelikli olarak yolların düzenlenmesi ve güvenliğinin sağlanması meselesini ele aldığı belirtilmektedir.<sup>11</sup> Zira can ve mal güvenliklerinden endişe duyan yolcuların bu yolları kullanmaktan kaçınacakları bilinen bir durumdur. Ayrıca bu yollar sadece ticari maksatlı olarak kullanılmamakta yeri geldiğinde askerî maksatla da kullanılmaktadırlar. Bu sebeple yolların güvenliği pek çok yönden devlet için önem arz etmekteydi.

Anadolu'dan hem Güney Kafkasya'ya hem de İran içlerine giden ticari yollardan birinin yüzyıllarca Erzurum üzerinden hareket ettiği yukarıda belirtilmişti. Bahsi geçen ticari yollar Erzurum üzerinden geçip önce Tiflis'e ardından Revan'a ulaşıyor oradan ise Orta Asya'nın içlerine kadar devam ediyordu. Söz konusu stratejik yol hem Osmanlı-İran arasındaki ticari ilişkiler hem de Güney Kafkasya ticaretinin gelişimi ve bölgede bulunan diğer şehirlerarası ticari trafik açısından da önem arz etmekteydi.<sup>12</sup> Yukarıda zikredilen ticari yolların geçtiği önemli kavşak noktalarından olan Erzurum eyaleti ve çevresinin<sup>13</sup> güvenliği de bu anlamda Osmanlı Devleti'ni XVIII. yüzyılın ilk yarısında meşgul ettiği arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.

21 Nisan 1699 tarihli Kapıcıbaşı<sup>14</sup> ve Mardin voyvodası<sup>15</sup> ve Milli Aşireti beyi İsmail'e yazılan yazıdan, mezkûr güvenlik problemlerini ve problemin çözülmesine dair yapılması gerekenlere dair izleri müşahede etmek mümkündür. Söz konusu yazıda, Erzurum ve Diyarbakir eyaletlerine ait bazı kazalarda bulunan halkların arzuhaller yazdığını ve bu arzuhallerin halktan bazı kimseler eliyle Divan-ı hümayuna ulaştığı belirtiliyordu. Arzuhalleri ve gelen kişilerin şikâyetlerinin temel konusunu daha önce Diyarbakir bölgesine yerleştirilen Milli aşiretine mensup bazı kişilerden şikâyetler oluşturmaktaydı. Buna göre; iskân mahallerinde durmayan mezkûr aşirete mensup grupların Erzurum ve Diyarbakir eyaletlerinin farklı bölgelerine dağıldığı, gittikleri yerlerde halkın mahsullerini alıp evlerini yağmaladığı

<sup>11</sup> Ümit Ekin, "Klasik Dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda Karayolu Ulaşımını ve Nakliyatı Etkileyen Faktörler (1500-1800)", *Belleten* 81/291 (Ağustos 2017), 394-395.

<sup>12</sup> Sadık Müfit Bilge, "15. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar Osmanlı Topraklarından Güney Kafkasya'ya Kervan Ticareti (Yollar, Kervanlar, Tüccarlar, Mallar, Gümrükler)", *Doğu Ve Batı Türklüğünün Ortak Tarihî Devirleri ve Münasebetleri* (ed. Alaattin Aköz vd.) (Konya: Selçuk Üniversitesi Osmanlı Tarihi ve Medeniyeti Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2018), 2/163-164; Bilgehan Pamuk, *XVII. Yüzyılda Bir Serhad Şehri Erzurum* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 74-75.

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bkz. Bilgehan Pamuk, "İpekyolu Ticareti ve Erzurum", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 22/2 (01 Aralık 2007), 125-143.

<sup>14</sup> Osmanlılarda hükümdar sarayının kapılarını bekleyen görevlinin unvanı olan "kapıcı" kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Özcan, "Kapıcı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/345-347.

<sup>15</sup> Osmanlı maliyesinde yüksek vergi gelirlerini toplayan tahsildar anlamına gelen "voyvoda" kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Erol Özvar, "Voyvoda", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/129-131.

ticaret veya ziyaret maksadıyla bölgeden geçen kimselerin yolunu keserek bazı kimselerin canına kastettikleri ayrıca bölgede eşkıyalık yaparak huzursuzluk yarattıkları anlaşılmaktaydı. Gelen arzuhaller üzerine merkezi hükümet yazının muhatabı devlet görevlilerinden ve söz konusu aşiretin beyinden iskân mahallerinden ayrılıp başka yerlere gidip tedhiş ortamı meydana getiren kişilerin geriye getirilmesi ve huzursuzluk ortamının giderilmesini talep etmekteydi.<sup>16</sup> Aynı içerikli yazının Diyarbekir mütesellimine de<sup>17</sup> gönderildiği ve ondan da söz konusu problemin ortadan kaldırılması için görevlendirildiği arşiv kaynaklarından anlaşılmaktadır.<sup>18</sup>

XVIII. yüzyılın başlarında İran'da yaşanan iç karışıklıklar Güney Kafkasya'da otorite boşluğunun oluşmasına neden olmuştu. Bunun üzerine Osmanlı Devleti ile Rusya, dikkatlerini Güney Kafkasya'ya çevirmişlerdi. Fakat Rusya'nın İsveç, Osmanlı Devleti'nin ise Avusturya ile yaptığı savaşlar her iki devletin Güney Kafkasya'ya yönelik hamlelerini engellediği ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Rusların İsveç ile 30 Ağustos 1721 tarihinde barış antlaşması yapmasının ardından Temmuz 1722'de Güney Kafkasya'ya yönelmesi<sup>20</sup> özellikle Rusların, 25 Haziran 1723'te Bakü'yü ele geçirmeleri, hem Kafkasya bölgesinde yaşayan halklar için hem de Osmanlı Devleti'nin Kafkasya'daki hâkimiyeti için ciddi bir tehdit oluşturmaya başladığını göstermekteydi.<sup>21</sup> Bütün bu zikredilen sebepler Osmanlı Devleti'ni bölgedeki siyasî, iktisadî geleceği açısından problem teşkil edebilecek durumları önceden engelleyebilmek amacıyla tedbir almaya itti. Bu çerçevede Güney Kafkasya bölgesine yönelik bir sefer düzenlenmesine karar verildi.<sup>22</sup>

Devletin sefer faaliyetlerinin devam ettiği süreçte hem bölgeye yönelik lojistik desteğin devam etmesi hem de ticaretin aksamamasını hedefleyerek önlemler alması gerektiği açıktır. Bu anlamda Diyarbakır valisine Palu hâkimine ve Rakka beylerbeyine gönderilen yazılar, devletin bu süreçte aşiretlerin meydana getirdiği problemlerin çözümüne yönelik önlemler almaya çalıştığını göstermektedir. Zikredilen yazıda Erzurum kadısı Mevlana Ahmed'in ve Erzurum eyaletine bağlı Pasin, Tekman, Hınıs ve Tercan beyleri ve reayasının payitahta, bölgede yaşanan

<sup>16</sup> BOA. A.İDVNS. MHM.d, 110/2334 (20 L 1110/21 Nisan 1699).

<sup>17</sup> Beylerbeyinin veya sancak beyinin vekili olarak onların sefere gittiklerinde veya görev bölgelerine gitmedikleri zamanlarda yerlerine bakan, vergileri toplayan görevlileri ifade eden mütesellim kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Yücel Özkaya, "Mütesellim", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/203-204.

<sup>18</sup> BOA. A.İDVNS. MHM.d, 110/2335 (20 L 1110/21 Nisan 1699).

<sup>19</sup> Elvin Valiyev - Doğan Yörük, "Güney Kafkasya'da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 40 (24 Kasım 2016), 18.

<sup>20</sup> Valiyev - Yörük, "Güney Kafkasya'da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)", 19.

<sup>21</sup> Nebi Gümüş, "Tiflis'te İkinci Osmanlı Hâkimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Gürcü İlişkileri", 16. Türk Tarih Kongresi (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 4/917.

<sup>22</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978), 4/1/513-516.



problemleri anlatan arzuhaller gönderdiği anlaşılmaktadır. Arzuhallerde daha önce Rakka belgesine iskânları kararlaştırılan Milli, Zirki, Hamanlı, Sipkanlı, İzoli, Cemaleddinli, Ali Rişanlı, Şerefyanlı, Türkanlı, Delikanlı, Haldanlı aşiretlerinin devam eden sefer faaliyetlerinden de faydalanarak iskân mahallerinden ayrılarak Erzurum ve ona bağlı ismi zikredilen kazaların çevresindeki yaylalara geldiği ifade edilmekteydi. Gelen grupların buralara yerleşerek adam öldürüp yağma yaptıkları, İran tarafına giden asker ve tüccara zarar verdikleri, Tebriz ve Gence tarafında devam eden askeri harekâta lojistik destek mahiyetinde gönderilen mühimmatın taşındığı davalarını gasp ederek mühimmatın yollarda kalmasına sebep oldukları, köyleri gezip para, buğday ve koyun tahsil ettikleri bildirilmekteydi. Yazılan arzuhaller üzerine adı geçen aşiret mensuplarının iskân mahallerini terk ederek geldikleri Erzurum ve civarından alınıp iskân mahalleri olan Rakka'ya nakledilerek yerleştirilmeleri ve devam eden savaşlar için lojistik açıdan önemli bir geçiş güzergâhı olan bölgenin güvenliğinin sağlanması bölgedeki Osmanlı idarecilerinden istenmekteydi. Bunun yanı sıra adı geçen aşiretlerin ahaliden gasp ettikleri her ne varsa tahsil edilip sahiplerine iade edilmesi de ayrıca talep edilmekteydi.<sup>23</sup>

## 2. Hayvancılık ve Tarıma Engel Olmaları

Osmanlı malî politikalarının en önemli hedefi, halkın iâşesinin yani temel gıda ve ihtiyaçlarının teminiydi. Temel gıda ve ihtiyaçların karşılanmasında ortaya çıkabilecek problemler halkta huzursuzluklara sebebiyet verdiği gibi aynı zaman da devlet otoritesinin sarsılmasına da neden olmaktaydı.<sup>24</sup> Bu durumu göz önünde bulunduran Osmanlı Devleti mezkûr dönemde konargöçer aşiretlerin çıkarmış olduğu karışıklıklar nedeniyle hayvancılığın yoğun olarak yapıldığı Erzurum ve çevresinin bu durumdan zarar görmesini önlemeye yönelik tedbirler almaya çalıştığı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.

Evaili Rebûlevvel 1131/31 Ocak 1719 tarihli Rakka Eyaleti mutasarrıfı<sup>25</sup> Vezir Ali Paşa'ya gönderilen hüküm bahsi geçen önlemler arasında zikredilebilir. Ali Paşa'ya gönderilen hüküm kaydında, Ekrad aşiretlerinden olup Sivas eyaletinde bulunan "Yeniil" nahiyesini tamamen tahrip eden ardından Erzurum, Diyarbekir ve Maraş eyaletlerinde yol kesip yağma, adam öldürme, ahalinin hayvanlarını çalmak suretiyle zarara uğramalarına sebebiyet verildiğine dair haberlerin geldiği ifade edilmekteydi. Hükümün devamında bahsi geçen suçları irtikâp edenlerin, Arapkir sancağındaki Atmalı aşiretinin konargöçerleri, Yekelli? cemaati ile yine Diyarbekir eyaletinde Cihanbeyli "ekranından" Karaçorlu, Koyunoğlu, Belikanlı, Berfkanlı?, Parçikanlı ve Zeyve aşiretlerinin olduğu belirtilmekteydi. Merkezi hükümet suçları

<sup>23</sup> BOA. A. {DVNS. MHM.d, 134/1125-1127 (29 CA 1140/6 Ağustos 1728).

<sup>24</sup> Mehmet Genç, Osmanlı Devleti'nde Devlet ve Ekonomi (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 61-69; Mustafa Öztürk, "Osmanlı Devleti'nde Hayvancılığın İktisadî Boyutu", Bellek Dergisi 1/1 (Aralık 2019), 30.

<sup>25</sup> Osmanlı taşra teşkilâtında sancak veya livanın mülkî âmiri için kullanılan "mutasarrıf" kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Fuat Örenç, "Mutasarrıf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/377-379.

sabit olduğu tespit edilen aşiret gruplarının malları ve hayvanları ile birlikte Rakka eyaleti dâhilinde uygun yerlere iskân edilmelerini emretmekteydi. Zorunlu iskân faaliyetinin uygulanmasına ise adı geçen aşiretlerden zarar gören eyalet idarecileri nezaret edecekti. Her eyalet idarecisi kendi sınırları içindeki asi grupları toplayarak diğer eyaletin sınırına kadar getirip teslim edecek ve bu şekilde mezkûr gruplar Rakka Eyaleti mutasarrıfı Vezir Ali Paşa'ya teslim edeceklerdi. Bu hususa ehemmiyet göstermeleri başta Erzurum olmak üzere bölgedeki her bir eyalet idarecisinden istenmekteydi.<sup>26</sup>

Aynı yılın Şubat ayında ise Erzurum valisine, mollasına ve eyaletteki kadılara yazılan başka bir yazıdan farklı aşiret gruplarının bölgede karışıklıklar meydana getirdiğini öğrenmekteyiz. Bahsi geçen yazıda Erzurum ulemasının ve ileri gelenlerinin bu defa başka bir şikâyet arzuhalinin payitahta ulaştığı belirtilmekteydi. Şikâyetin içeriğini, "ekrad taifesinden" olup eskiden beri "şekavetleri" bilinen Zirki, Bayatlı gibi bazı aşiretlerinden bazı grupların, emre itaat etmeyip daha önceden iskân edildikleri mahalden ayrılıp Erzurum eyaletine bağlı kazaların sınırlarına gelmeleri oluşturmaktaydı. Ayrıca şikâyet konusu olarak, bu grupların buralarda bulunan yaylalarda kaldıkları, geri dönene kadar fukaranın ve yolcuların yolunu kestikleri, adam öldürdükleri, yağma yaptıkları ve hayvanlarını çalmak suretiyle ahaliye zarara uğrattıkları da ifade edilmekteydi. Yazıdaki ifadelerden mezkûr grupların verdikleri zararlardan payitahtın önceden haberdar olup gerekli önlemlerin alınmasına dair emirler gönderdiği fakat bu grupların itaat etmeyerek civardaki diğer aşiretlerin eşkiyası ile de ittifak edip zulümlerine devam ettikleri anlaşılmaktaydı. Mezkûr yazıda bütün olanlar hülâsa edildikten sonra merkezi hükümet kesin emirle etraflarına zarar veren grupların buldukları yerlerden kaldırılıp Rakka'da kadim yerlerinde iskân edilmeleri ve ziraat ile iştilal ettirilmeleri Erzurum valisi ve diğer bölge idarecilerine emredilmekteydi.<sup>27</sup> Yazılardan anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı devleti almak istediği önlemlerle hem temel gıda maddelerinin temini noktasında yaşanabilecek problemleri ortadan kaldırmaya çalışıyor hem de söz konusu grupların temel geçim kaynaklarının değiştirilmesini talep ediyordu. Zira Rakka'ya iskân edilecek grubun ziraat ile iştilal ettirilmelerinin vurgulanması bu durumu göstermektedir.

1726'da bu defa Erzurum valisi Vezir Mustafa Paşa, Erzurum Kadısı Mevlana Hasan ve Hınıs kazası ahalisinden on kişi İstanbul'a yazdıkları arzuhallerinde Milli Aşireti'ne mensup kişilerin Erzurum dağlarındaki yaylaklarından dönerlerken ahaliye zulmettiklerine dair şikâyetle bulunmaktaydılar. Zulmün boyutu daha öncekilere nazaran ciddi olduğu arzuhallerdeki beyanlardan anlaşılmaktaydı. Buna göre adı geçen şakiler halkın 1694 akçe parasını, binin üzerinde koyununu, büyükbaş hayvanlarını ve beygirlerini gasp ettikleri ayrıca otuz üç kişiyi de katlettikleri ifade edilmekteydi. Bu hadiseye sebep olan kimselerin cezalarının verilmesi ve daha önceden iskân edildikleri yerlere döndürülmeleri hakkında

<sup>26</sup> BOA. A.ŞDVNS. MHM.d, 127/1353 (10 R 1131/31 Ocak 1719).

<sup>27</sup> BOA. A.ŞDVNS. MHM.d, 127/1435(30 R 1131/20 Şubat1719).

Diyarbakir ve Rakka valileri ile Mardin voyvodasına<sup>28</sup> ve adı geçen yerlerin kadılarına hükümler gönderildi.<sup>29</sup>

### 3. Merkezi Otoritenin Emrine Aykırı Hareket Etmeleri

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden itibaren merkezîyetçi bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Devletin bu merkezîyetçi yapıya hâlel getirecek her türlü olumsuz duruma karşı önlemler aldığı ifade edilmektedir.<sup>30</sup> XVII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Avrupa cephesinde yaşanan savaşlar Anadolu'da devlet otoritesinin yeterince hissettirilememesine neden olduğu yukarıda zikredilmişti. Bu durumdan faydalanan bazı konargöçer aşiret grupları buldukları bölgelerde asayiş problemlerine neden olmuş ve devlet bu grupların önceden tespit edilen bölgelere zorunlu iskân edilmesine karar vermişti. Alınan karar sonrası zorunlu iskâna tabi tutulan bazı aşiret gruplarının bu duruma direnmeye çalıştığı, bu nedenle bazı çatışmaların meydana geldiği dönemle ilgili arşiv belgelerinde müşahede edilmektedir. Devletin aldığı iskâna kararlarına direnen cemaatlerin çıkardığı karışıklıkların ve bu karışıklıkların merkezi otoriteyi ciddi anlamda yıprattığı arşiv belgelerinden tespit edilebilmektedir. Bahsi geçen grupların merkezi iradesine aykırı davranışlarının görüldüğü bölgelerden birisinin de Erzurum ve çevresi olduğu yine aynı belgeler muvacehesinde anlaşılmaktadır.

1691'den itibaren Rakka bölgesine iskânları kararlaştırılan aşiretlerden bir kısmının firar ederek Erzurum, Kars ve Çıldır bölgelerinde bulunan aşiret grupları içerisinde gizlenmekte oldukları Rakka valisi Vezir Mustafa Paşa'ya gönderilen Haziran 1699 tarihli bir hüküm kaydında belirtilmekteydi. Söz konusu yazı da zorunlu iskân kararının, "padişahın bizzat kendi el yazısı ile yazılmış emirleri ifade etmek üzere kullanılan hatt-ı hümayun"<sup>31</sup> gereği olduğunun ifade edilmesi manidar görülmektedir. Zira padişahın bizzat yazmış olduğu emre aykırı davranılması aslında söz konusu grupların merkezi otoritenin iradesini dikkate almadığının en somut delili olarak görülmelidir. Asi aşiretlerin durumu bu şekilde ifade edildikten sonra yazının devamında alınması gereken önlemlere dair ifadeler yer almaktaydı. Alınacak önlemlerin ilk adımı adı geçen grupların zorunlu iskân mahalleri olan Rakka'ya yeniden iskân edilmeleri için ilgili Erzurum ve çevresindeki valilerin, hâkimlerin ve vilayet âyanlarının teyakkuzda olup kendi bölgelerindeki grupları tespit etmeleriydi. Asi gruplar tespit edildikten sonra şayet emre aykırı hareket edip iskân kararına direnenler olur ise bu kimselerin cezalandırılmak üzere isimlerinin payitahta bildirilmesi emredilmekteydi.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> BOA. AE.SAMD.III 92/9176 (15 B 1138/19 Mart 1726).

<sup>29</sup> BOA. AE.SAMD.III 80/8072(28 CA 1138/3 Mart 1726).

<sup>30</sup> Mehmet İpşirli, "Osmanlılar (Medeniyet Tarihi)" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/502.

<sup>31</sup> Hatt-ı hümayun kavramı hakkında geniş bilgi için bkz.Mübahat S. Kütükoğlu, "Hatt-ı Hümayun", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/485-488.

<sup>32</sup> BOA. A. {DVNS. MHM.d, 111/84 (29 Z 1110/28 Haziran 1699).

Konuyla ilgili Erzurum, Kars ve Çıldır beylerbeylerine, Erzurum Mollasına, Bayezid ve Pasin Sancakları beylerine ve adı geçen yerleşim yerlerinde bulunan kadılara ve âyanlara gönderilen yazıdan padişahın iradesine aykırı olarak iskân mahallini terk eden grupların isimleri de tespit edilebilmektedir. Buna göre söz konusu belgede Erzurum eyaletine firar eden dört farklı grubun zikredildiği görülmektedir. Bu aşiret gruplarının isimlerinin Badıllı ve Modanlı Ekrad cemaati ile Kötekli ve Kibirli Türkmen cemaati olduğu ilgili belgede kayıtlıdır. Adı geçen bu aşiretlerin firar ettikleri iskân mahalleri olan Rakka'ya gönderilmeleri Erzurum ve civardaki eyalet beylerbeylerinden talep edilmekteydi.<sup>33</sup>

1721 yılında ise Erzurum valisine ve eyaletteki sancakbeylerine yazılan yazıda 1703 yılında Rakka bölgesine iskân edilen Afşar, Tacirli, Köçekli ve Silsüpür Ceridi cemaatlerinin<sup>34</sup> iskân bölgelerinden ayrıldığı, vergilerinin toplanılmasına engel olduğu, gittikleri yerlerde karışıklıklara sebebiyet verdikleri zikrediliyordu. Bu sebeplerden dolayı adı geçen aşiret mensuplarının Erzurum Valisi tarafından tespit edilip Şam Eyaleti'ne bağlı Havran Ovası'nda iskân edilmeleri maksadıyla Rakka sınırına gönderilmeleri emrediliyordu.<sup>35</sup> Müteakip senede ise Erzurum valisine gönderilen başka bir yazıda bu defa ahaliye zulümlerinden dolayı 1711 yılında Rakka bölgesinde iskânına karar verilen Milli Aşiretinden<sup>36</sup> bazı grupların Erzurum ve Çıldır taraflarına firar ettiği bildiriliyordu. Bu grupların da bölgedeki valiler tarafından yakalanıp Rakka valisine teslim edilmesi gerektiği ifade ediyordu.<sup>37</sup>

1723 yılında başlayan İran seferleri dolayısıyla hem halktan yeni vergilerin talep edilmesi hem de bu süreçte devletin dikkatinin Güney Kafkasya'ya çevrilmiş olması iskân nizamının bozulmasına<sup>38</sup> ve Rakka'ya iskân edilen Ekrad ve Türkmen gruplarının yerlerini terk etmelerine neden oldu. Bu durum hem devlet otoritesinin bölgede sarsılmasına hem de devletin vergileri toplayamaması dolayısıyla maddi zarara uğramasına sebep oldu. Bunun yanı sıra firar eden aşiret gruplarının gittikleri yerlerde halkı taciz ettikleri ve birçok karışıklığa neden olduklarına dair haberler İstanbul'a birçok arzuhal aracılığıyla ulaşmaktaydı. Arzuhallerin içeriği yaşanan hadislerden zarar gören halkın taleplerini içermekteydi. Merkezi hükümet iskân mahallini terk eden aşiret grupları sebebiyle meydana gelen olumsuz durumları önlemek amacıyla öncelikle Rakka beylerbeyini değiştirdi. Yeni atanan beylerbeyi Hüseyin Paşa'ya gönderilen 29 Ocak 1730 tarihli hüküm kaydında, bölgede bozulan nizamın yeniden tesisi için eyalete beylerbeyi olarak atandığı hatırlatılarak Erzurum,

<sup>33</sup> BOA. A.İDVNS. MHM.d, 111/91 (29 Z 1110/28 Haziran 1699); Ahmet Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200) (İstanbul: Devlet Matbaası, 1930), 117, 203-204.

<sup>34</sup> Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, 171.

<sup>35</sup> BOA. A.İDVNS. MHM.d, 130/150 (29 R 1133/27 Şubat 1721).

<sup>36</sup> Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, 170.

<sup>37</sup> BOA. A.İDVNS. MHM.d, 130/801 (20 RA 1134/8 Ocak 1722).

<sup>38</sup> Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, 40-41.

Kars, Çıldır, Diyarbakır Aydın, Saruhan, Bozok, Sivas, Karaman ve Mardin taraflarında olduğu tespit edilen grupların gerekirse zor kullanılarak Rakka bölgesine döndürülmesi emredilmekteydi.<sup>39</sup>

Konuyla ilgili 8 Şubat 1730 tarihli Erzurum eyaleti hududundan Rakka eyaleti sınırına kadar olan bölgedeki idarecilere, iskân uygulamasını takip etmek üzere İstanbul'dan tayin olunan mübaşire, kadılarına ve sair görevlilere gönderilen yazıda, buldukları yerlerdeki ahaliye zarar verdikleri payitahta bildirilen aşiretlerin tekrar iskân mahalleri olan Rakka'ya gönderilmeleri talep edilmekteydi. İskân faaliyeti esnasında adı geçen cemaatlerin kontrol altında tutulması ve Rakka eyaleti sınırları haricine çıkmalarına izin verilmemesi istenmekteydi. Bu süreçte gerekli güvenlik önlemlerinin alınması da ayrıca emrediliyordu. İlgili yazıdan Erzurum eyaleti başta olmak üzere Kars ve Çıldır eyaletlerinde karışıklığa sebep olan aşiretlerin; Badıllı aşiretine mensup Arşuvanlı, Türkanlı, Kurdikanlı, Hacıkrılı, Hacıkanlı, Ormanlı, Atmanlı, Zivanlı, Barçekenli, Milli-yi Kebir aşiretine mensup Kaskanlı, Mahudanlı, Aruşanlı, Mihranlı ve Beydilli aşiretine mensup Acurlu, Gündüslü, Köçekli, Berdel Tacirlisi cemaatlerinin olduğunu öğrenmekteyiz.<sup>40</sup>

#### 4. Maden Ticaretine Engel Olmaları

Osmanlı döneminde madencilik faaliyetlerinin, seferler esnasında fethedilen bölgelerde mevcut olan ya da sonraki dönemde tespit edilen maden ocaklarının işletilmesiyle başladığı belirtilmektedir. Madenlerin Tanzimat öncesine kadar, daha çok devlet tarafından işletildiği fakat bunun yanı sıra bazı özel işletmelerin de olduğu ifade edilmektedir. Bir maden mukataası,<sup>41</sup> iltizam<sup>42</sup> yöntemiyle idare edilebileceği gibi, devlet tarafından tayin edilen emin veya nazırlar tarafından da yönetilebilirdi.<sup>43</sup>

Osmanlı Devleti, ekonomik olarak varlığını sürdürmesi için hayati öneme sahip diğer müesseseler gibi madenlere de büyük önem vermiştir. Malî açıdan devletin önemli gelir kapılarından olan madenlerin bulunduğu bölgelerin korunması noktasında devletin hassas davranmaya çalıştığı ve bu anlamda önlemler aldığı bilinmektedir. Ayrıca askerî açıdan da madenlerin devletin en önemli ihtiyaç kalemlerinden biri olması, madenlerde çalışan tebaanın güvenliğinin sağlanmasına da ehemmiyet verilmesini gerektirmektedir. Zira bu durum üretimin geleceğini etkilemesi açısından son derece önemli haiz bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle genel olarak anayollardan uzak dağlık ve ıssız bölgelerde

<sup>39</sup> BOA. A{DVNS. MHM.d, 136/137 (10 B 1142/29 Ocak 1730).

<sup>40</sup> BOA. A{DVNS. MHM.d, 136/121-122 (20 B 1142/8 Şubat 1730).

<sup>41</sup> Osmanlı maliyesinde vergi gelir birimini ifade eden bir terim olan "mukataa" kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Genç, "Mukataa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/129-132.

<sup>42</sup> Osmanlılar 'da devlete ait vergi gelirinin özel bir şahsa verilmesini ifade eden bir terim olan "iltizam" kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Genç, "İltizam", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/154-158.

<sup>43</sup> Yaşar Baş, "Kiği Demir Madeni ve Humbarahanesi", Turkish Studies 6/4 (Fall 2011), 410-411.

bulunan maden ocaklarının saldırıya uğramasının olası olması, devletin diğer bölgeler nazaran takviye önlemler almasını gerekli kılmaktaydı.<sup>44</sup>

21 Nisan 1699 tarihli Erzurum ve Diyarbekir valilerine gönderilen yazıda Erzurum eyaletine bağlı Kiğı Sancağı'nda bulunan maden ocağı ve çevresinde yaşanan asayiş problemlerinden bahsedilmekteydi. Mezkûr yazıda, Kiğı Sancağı kadısı Mevlana Ahmed ile beraber mezkûr sancağın ulema, suleha, tımar erbabı, zeamet sahipleri tarafından gönderilen mektupların içeriği ifade edilmekteydi. Mektuplardaki şikâyetlerin konusunu Kiğı sancağındaki madende<sup>45</sup> çalışan halkın mallarının eşkıyalar tarafından yağma edilmesi oluşturmuyordu. Bu suçu irtikâp edenlerin ise Ulus aşiretinden Milli ve Türkmen cemaatinden bazı eşkıyaların olduğu ifade ediliyordu. Şikâyetlerde ifade edilen durumun ekonomik olarak da devleti zarara uğrattığı anlaşılmaktadır. Bu problemin çözülmesi için yazının muhatabı olan Erzurum ve Diyarbekir valilerinden bölgede problem çıkaran şakilerin buradan uzaklaştırıp eskiden beri oturdukları bölgede iskân edilmeleri emredilmekteydi.<sup>46</sup>

Aynı yılın Ekim ayında Erzurum Valisi Vezir İbrahim Paşa'ya gönderilen başka bir hükümde ise yukarıda zikredilen problemin çözümüne yönelik yapılanlar ifade edilmekteydi. Hüküm kaydında Kiğı sancağındaki madende çalışan halkın mal ve eşyalarını gasp eden Milli Aşireti'ne mensup şakilerin durumunu görüşmek üzere aşiretin önde gelenlerinin Erzurum'a geldiği belirtilmekteydi. Problemin çözümü için payitaht tarafından görevlendirilen Hassa Silahşorlarından İsmail Bey'in 700 kuruş sulh bedeli olarak aşiretin önde gelenleri ile anlaşığı ayrıca bu kimselerin mahalli iskânlarına dönecekleri konusunda söz verdikleri ifade edilmekteydi. Anlaşma gereği hak sahiplerinin zararının tazmini için tahsil edilen miktarın yerine ulaştırılması ve şakilerin söz verdikleri gibi iskân mahallerine dönüşlerinin takip edilmesi noktasında görevini layıkıyla yapması için Erzurum valisi İbrahim Paşa uyarılmaktaydı.<sup>47</sup> Aynı içerikli yazının Diyarbekir mütesellimine<sup>48</sup> ve Rakka valisine de<sup>49</sup> gönderildiği belgelerden anlaşılmaktadır.

12 Ekim 1741 tarihli belgeye göre Erzurum eyaletinde Hacı İsmail ve Hacı Salih ağa isimli iki kişi "Maden-i Kiğı, Koçakmaz nahiyesindeki<sup>50</sup> Memleha-i (Tuzla) Muhlis ve Ağderic?" diye isimlendirilen mülkleri malikâne<sup>51</sup> olarak tasarruf

<sup>44</sup> Mustafa Altunbay, "Klasik Dönemde Osmanlıda Madencilik", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2003), 10/791-801.

<sup>45</sup> Söz konusu maden hakkında geniş bilgi için bkz. Baş, "Kiğı Demir Madeni ve Humbarahanesi", 409-430.

<sup>46</sup> BOA. A.ŞDVNS. MHM.d, 110/3005 (20 L 1110/21 Nisan 1699).

<sup>47</sup> BOA. A.ŞDVNS. MHM.d, 111/434 (20 RA 1111/15 Ekim 1699).

<sup>48</sup> BOA. A.ŞDVNS. MHM.d, 111/436 (20 RA 1111/15 Ekim 1699).

<sup>49</sup> BOA. A.ŞDVNS. MHM.d, 111/435(20 RA 1111/15 Ekim 1699).

<sup>50</sup> Koçakmaz nahiyesi bugün Erzurum'un Çat ilçesinin güney-batı sınırında yer almaktadır.

<sup>51</sup> Vergi iltizam türünün bir çeşidi olarak bilinen mâlikâne usulü yıllık vergi miktarı sabitlenmiş bulunan mukataanın kaydıhayat şartıyla vergilendirme hakkını elde

etmekteydiler. Adı geçen kimseler mâlikane olarak kiraladıkları bu mülklerden memleha-i mezburu idare etmek üzere isimleri Osman olan iki kişi ile Mustafa isimli bir kişiyi vekil tayin etmişlerdi. Vekâleten idare eden bu kimseler payitahta yazdıkları arzuhalde konargöçer aşiretler tarafından kendilerine zulmedildiği ve işlettikleri mülklerinde zarar gördüğünü beyan etmekteydiler. Arzuhallerinde kendilerine zulmeden ve zarar görmelerine neden olan kimseleri Milli ve Cihanbeyli Aşireti'nden Hader? Abdal oğulları Mehmed, Şahverdi, Abduş, Saruhan, Hüsmen, Seyyid Gazi ve karındaşı Beşar ve Maksud isimli kişiler olduğunu ifade etmekteydiler. Suç isnat ettikleri kimselerin işlettikleri mülke gelen kervanlardan kervanbaşılık adı altında zorla bin kuruş tahsil ettiklerini iddia etmekteydiler. Bununla da yetinmeyerek kendilerine karşı gelmeye çalışan civar köy halklarına da hücum ederek nice zararlar vermişlerdi. Merkezi hükümet isnad edilen suçların sabit olması halinde adı geçen kimselerden paraların tahsil edilip hak sahiplerine iadesini asi grupların iskân mahalli olan Rakka valisinden talep etmekteydi.

### SONUÇ

XVII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren konargöçer aşiret gruplarının buldukları bölgelerde asayiş problemlerine neden olmaları ve devam eden savaşların malî olarak devleti zorlaması devletin yeni kararlar almasını gerektirmişti. Belirlenen bölgelere söz konusu aşiret gruplarının zorunlu iskân edilmesi yönteminin devletin aldığı kararlardan birisi olduğu anlaşılmaktadır. Alınan karar sonrası zorunlu iskâna tabi tutulan bazı aşiret gruplarının bu duruma direnmeye çalıştığı, bu nedenle bazı çatışmaların meydana geldiği dönemle ilgili arşiv belgelerinde müşahede edilmektedir. Ayrıca bu yaşanan hadiselerle ilave olarak zorunlu iskân mahallerine gitmeyen veya gitmemek için direnen aşiret grupları da buldukları bölgelerde karışıklıklara sebep olmuşlardır. Devletin aldığı iskâna yönelik karara direnenlerin çıkardığı karışıklıkların XVIII. yüzyıl boyunca devam ettiği yine mezkûr dönemde yazılan arşiv belgelerinden ve bu belgeleri esas alarak yapılan çalışmalardan tespit edilebilmektedir.

Arşiv belgelerinden anlaşıldığı üzere zorunlu iskâna direnen aşiretlerden bir kısmının iskân mahallerini terk ederek Erzurum ve çevresindeki yerleşim yerlerine kaçtıkları görülmektedir. Ticari yolların kavşak noktasında bulunan Erzurum ve çevresinin bu nedenle stratejik önemi haiz olduğu görülmektedir. Bahsi geçen ticari yollar Erzurum üzerinden geçip önce Tiflis'e ardından Revan'a ulaşıyor oradan ise Orta Asya'nın içlerine kadar devam ediyordu. Söz konusu stratejik yol hem Osmanlı-İran arasındaki ticari ilişkiler hem de Güney Kafkasya ticaretinin gelişimi ve bölgede bulunan diğer şehirlerarası ticari trafik açısından da önem arz etmekteydi. Bu sebeple Erzurum eyaleti ve çevresindeki yolların güvenliği meselesi Osmanlı Devleti için önem arz etmekteydi. İskân mahallerini terk edip bölgeye gelen

---

etmek üzere müzayede ile ihaleye verilmesini ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Genç, "Mâlikâne", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/516-518.

aşiretlerin ortaya çıkardığı karışıklıklar bölgenin güvenliğini sarsmaktaydı. Bozulan güven ortamının yeniden tesisi için Erzurum beylerbeyi başta olmak üzere bölgedeki kamu görevlilerine önlemler almaları yönünde emirler gönderildiği tespit edilmektedir.

Osmanlı malî politikalarının en önemli hedefi, halkın iâşesinin yani temel gıda ve ihtiyaçlarının teminiydi. Temel gıda ve ihtiyaçların karşılanmasında ortaya çıkabilecek problemler halkta huzursuzluklara sebebiyet verdiği gibi aynı zaman da devlet otoritesinin sarsılmasına da neden olabilirdi. Bu durumu göz önünde bulunduran Osmanlı Devleti mezkûr dönemde konargöçer aşiretlerin çıkarmış olduğu karışıklıklar nedeniyle hayvancılığın yoğun olarak yapıldığı Erzurum ve çevresinin bu durumdan zarar görmesini önlemeye yönelik tedbirler almaya çalıştığı belgelerden anlaşılmaktadır.

Erzurum eyaletine bağlı Kiğı Sancağı'nda bulunan maden ocağının, Osmanlı ekonomik yapısı içerisinde önemli bir konumu olduğu anlaşılmaktadır. Konargöçer aşiretlerin söz konusu maden ve çevresinde meydana getirdiği tedhiş faaliyetlerinin bölge halkını madden ve manen etkilediği arşiv belgeleri üzerinde yapılan incelemeler neticesinde anlaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda ekonomik anlamda devletin zarara uğramasına da neden olmuştur. Devlet bahsi geçen olumsuz durumu ortadan kaldırılmak maksadıyla birtakım girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimlerin temel hedefi hem halkın zararlarını tazmin etmek hem de bu duruma neden olan kişilerin bölgeden uzaklaştırılmasıdır.

Vergi, bir devletin kamu giderlerini karşılamak üzere tebaadan topladığı mali kıymeti belirtmek üzere kullanılan kavramdır. Bu manada devletin vergi toplaması aslında otoritesinin sürekliliğini ifade etmektedir. Bu sürekliliği engelleyecek durumları ortadan kaldırmak ise tabiidir ki devletin aldığı önlemlerle mümkün olmaktadır. XVIII. yüzyılın ilk yarısında konargöçer aşiret gruplarının meydana çıkardığı karışıklıklar ortamında vergilerin sağlıklı bir şekilde toplanamaması devlet otoritesinin bölgede zaafa düşmesine sebep olmuştur. Bu durum aynı zamanda devletin ekonomik olarak da zarara uğraması neticesini vermiştir. Bu sebeple söz konusu zararı engellemek üzere devletin Erzurum ve çevresi dâhil olmak üzere askeri tedbirler aldığı belgelerden anlaşılmaktadır. Fakat bu tedbirlere rağmen söz konusu problemlerin mezkûr yüzyıl içinde devam ettiği ayrıca belirtilmelidir.



**KAYNAKÇA****Arşiv Belgeleri**

BOA. A. {DVNS. MHM. d, 110, 111, 127, 130, 134, 136.

BOA. AE. SMHD. I. 177/13780.

BOA. AE. SAMD. III 80/8072, 92/9176.

**Kaynak ve Araştırma Eserleri**

- Ahmet Refik. *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200)*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- Altunbay, Mustafa. "Klasik Dönemde Osmanlıda Madencilik". *Türkler Ansiklopedisi*. 10/791-801. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2003.
- Baş, Yaşar. "Kiği Demir Madeni ve Humbarahanesi". *Turkish Studies* 6/4 (Fall 2011), 409-430.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fethi)*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Bilge, Sadık Müfit. "15. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar Osmanlı Topraklarından Güney Kafkasya'ya Kervan Ticareti (Yollar, Kervanlar, Tüccarlar, Mallar, Gümrükler)". *Doğu Ve Batı Türklüğünün Ortak Tarihi Devirleri ve Münasebetleri (ed. Alaattin Aköz vd.)*. 2/159-198. Konya: Selçuk Üniversitesi Osmanlı Tarihi ve Medeniyeti Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2018.
- Çelikdemir, Murat. *Osmanlı Döneminde Aşiretlerin Rakka'ya İskanı (1690-1840)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Ekin, Ümit. "Klasik Dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda Karayolu Ulaşımını ve Nakliyatı Etkileyen Faktörler (1500-1800)". *Bellekten* 81/291 (Ağustos 2017), 387-418.
- Genç, Mehmet. "İltizam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/154-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Genç, Mehmet. "Mâlikâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/516-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Genç, Mehmet. "Mukataa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/129-132. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Genç, Mehmet. *Osmanlı Devleti'nde Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Gümüş, Nebi. "Tiflis'te İkinci Osmanlı Hâkimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Gürcü İlişkileri". 16. *Türk Tarih Kongresi*. 4/915-943. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 6. bs., 2020.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlılar (Medeniyet Tarihi)". 33/502-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*. İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1960.

- Küçük, Cevdet. "Erzurum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/321-329. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Hatt-ı Hümayun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/485-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Örenç, Ali Fuat. "Mutasarrıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Özcan, Abdulkadir. "Kapıcı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/345-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özkaya, Yücel. "Mütesellim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Devletinde Hayvancılığın İktisadî Boyutu". *Bellek Dergisi* 1/1 (Aralık 2019), 28-44.
- Özvar, Erol. "Voyvoda". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pamuk, Bilgehan. "İpekyolu Ticareti ve Erzurum". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 22/2 (01 Aralık 2007), 125-143.
- Pamuk, Bilgehan. *XVII. Yüzyılda Bir Serhad Şehri Erzurum*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Tatar, Özcan. "1691 Büyük İskân Faaliyeti Sonrasında Rakka İskân Firarilerinin Çukurova Bölgesindeki Eşkıyalıkları". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2014), 79-91.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978.
- Valiyev, Elvin - Yörük, Doğan. "Güney Kafkasya'da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 40 (24 Kasım 2016), 15-28.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 18-46

**ŞEYBÂNÎ VE SERAHSÎ'NİN KİTÂBÜ'L-KESB'DE HADİS KULLANMA YÖNTEMİ**  
**The Method of Using Hadith in *Kitâb al-Kasb* by al-Shaybânî and al-Sarakhsî**

**Abdulalim DEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı,  
e mail: abdulalimdemir@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-6815-7739.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	09.02.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	30.05.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	18-46

**Atıf / Cite as:** Demir, Abdulalim. “Şeybânî ve Serahsî'nin Kitâbü'l-Kesb'de Hadis Kullanma Yöntemi” (The Method of Using Hadith in *Kitâb al-Kasb* by al-Shaybânî and al-Sarakhsî). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 18-46. DOI: 10.17859/pauifd.1249319

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2022: 18-46  
**ŞEYBÂNÎ VE SERAHSÎ'NİN KİTÂBÜ'L-KESB'DE HADİS KULLANMA**

**YÖNTEMİ\***

**Abdulalim DEMİR\***

### Öz

Kendisinden sonra yazılan bütün *Kesb* kitaplarına kaynaklık eden Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'i, alanda yazılmış olan ilk eserlerden olması hasebiyle önemlidir. Onu şerh edenler olduğu gibi eserlerinde kaynak olarak kullananlar da olmuştur. İslâm iktisadının temellerini oluşturan bu çalışma, ağırlıklı olarak zühd ve kazanç konusunu ele almıştır. Şeybânî ve şârihi Serahsî, *Kesb*'de konuları işlerken çok sayıda hadis kullanmışlardır. Onların genel olarak âyetleri, hadisleri ve kendi görüşlerini hadisle açıklama yöntemini takip ettikleri görülmüştür. Ele aldıkları hadisin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için makâsıdını ve garib kelimelerini de açıklamışlardır. Nakletmiş oldukları hadislerin sened zincirini hafzetmeleri, faydalandıkları hadislerin isnad açısından tahlil edilememesine yol açmıştır. Bununla birlikte aktarmış oldukları hadislerin çoğunun yakın anlamlısını temel hadis kaynaklarında bulmak mümkündür. Şeybânî ve Serahsî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'de hadis kullanma yöntemlerinin ele alındığı bu makale *Kesb*'in yazılma nedeni, önemi, muhtevası, *Kesb*'de hadis kullanma ve yorumlama metodu, *Kesb*'de kullanılan hadislerin sened ve sıhhat bakımından değerlendirilmesi başlıkları ve alt başlıkları etrafında şekillenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Şeybânî, Serahsî, *Kitâbü'l-Kesb*, Zühd.

### **The Method of Using Hadith in *Kitâb al-Kasb* by al-Shaybânî and al-Sarakhsî**

#### **Abstract**

al-Shaybânî's *Kitâb al-Kasb* is the source of all the books on *Kasb* written after him because it is one of the first works written in the field. There were those who used it as a source in their works as well as those who wrote a commentary on it. This study, which can be seen as the one of the foundations of Islamic economics, mainly deals with the subject of asceticism (zuhd) and earnings. al-Shaybânî and his commentator al-Sarakhsî used a large number of hadiths while dealing with the subjects in *Kasb*. It has been seen that they generally follow the method of explaining verses, hadiths, and their own views on hadith. They explained the purpose and unknown words in it to avoid misunderstanding about the hadith they discussed. Since the hadiths they quoted have digested the chain of isnâds, the hadiths they benefited from cannot be analyzed in terms of isnâd, and it cannot be identified which source they were taken from. However, it is possible to find the close meanings of most of the hadiths they cited in the main hadith sources. The present article, which covers the methods of using hadith by al-Shaybânî and al-Sarakhsî in *Kitâb al-Kasb*, is shaped around the following headings and subheadings; the reason for writing *Kasb*, its importance, its content, the method of using and interpreting hadith in *Kasb*, the evaluation of hadiths used in *Kasb* in terms of sanad and authenticity.

**Keywords:** Ḥadīth, al-Shaybânî, al-Sarakhsî, *Kitâb al-Kasb*, Asceticism (Zuhd).

---

\* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.  
• Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e mail: abdulalimdemir@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-6815-7739.

### Structured Abstract

al-Shaybānī benefited from the knowledge of scholars such as Abū Hanifa and Abū Yūsuf in Kufa, traveled to many Islamic cities, and took hadith and fiqh lessons from the scholars there. As he became proficient in Islamic thought, students began to come to him from all over the world to benefit from his knowledge. He taught students and authored works in different fields of basic Islamic sciences, especially hadith and fiqh. He is one of the rare jurists who put his theoretical knowledge into practice and put it into the service of the people by serving as a judge and chancellor for a long time. His works have been a source of reference for the other Muslims who came after him. The interpreter of the work, al-Sarakhsī, is one of the leading authorities of the scientific sciences and stood out with his “imām, allāme, hucca, theologian, jurist, methodologist and debater” aspects. He is one of the scholars of Hanafi jurisprudence on the borderline separating the periods of muqaddimīn and mutahhirīn. As in history, it is necessary to refer to the Qur’ān and hadith to know the principles of halal earnings and to determine their basis. Muhammed b. al-Hasan al-Shaybānī is the first person who wrote the first work on this subject by centering the two sources. His work has survived as a text with the commentary written by Shams al-Aimma al-Sarakhsī. al-Shaybānī’s *Kitāb al-Kasb*, which was the source of all the books on *Kasb* written after him, has been a cursive work that has attracted the attention of many scholars. Some used it as a source in their works and commented on it. The present study, which can constitute the foundations of Islamic economics, mainly dealt with the issue of asceticism and earnings, and emphasized that the middle path should be followed. al-Shaybānī and his commentator al-Sarakhsī used many hadiths while processing the subjects in *Kasb*. Although the narrations in *Kasb* have been used as the main source on various occasions, the lack of a study examining their methods of using hadith in the work has been the main reason for the preparation of this article. The study’s main question is “What is the method of using and interpreting hadith in *Kitāb al-Kasb*?”. To demonstrate this in this work, first, an attempt will be made to seek answers to questions such as, “What is the reason why al-Shaybānī wrote *Kasb*? How are the processing and soundness levels of the hadiths in *Kasb*?”. al-Shaybānī and al-Sarakhsī also benefited from the verses and hadiths that support it after expressing their views on a subject in *Kasb*. It has been observed that while interpreting the verses, they also consider the opinions of the tafsir commentators, albeit a little. While they were citing the verses that support the subject they discussed, they did not take into consideration the issues related to the method of tafsir such as the siyāk-sibāk, the reason for the verses, the nāsīh-mansūh and the muhkam-mutashābih. They did not consider the context of the verses, rather they were content with conveying the supporting part of their thoughts in the verses. In the same way, they conveyed the part of the hadith that they needed but did not convey the rest of the narration. In addition, they did not give any place to the reason, context, chain of the hadiths, and knowledge of ricāl. Generally, they used stereotypical expressions such as “The Messenger of Allah said:” to distinguish the hadith from other expressions. After conveying and evaluating the opinions of those who think differently from themselves, together with their evidence, they begin to cite their own opinions by using expressions such as “Our evidence on this issue is as follows”, and “The evidence for this is as follows”. In the work, they paid attention to the hadith-subject relationship and explained the narration’s meaning and the words garib from time to time. They used many hadiths in the work that are sound, hasan, weak, and whose sources we could not identify. They did not provide information about the authenticity of any of the hadiths they quoted, nor did they point to differences in wording or the source and author of the hadith. Deleting the isnād chain of the hadiths they quoted led to the fact that the hadiths they benefited from could not be analyzed in terms of isnād. However, it is possible to find the close meanings of most of the hadiths they quoted in the main hadith sources. This article, which covers the methods of using Hadith by al-Shaybānī

and al-Sarakhsî in *Kitâb al-Kasb*, is shaped around the following headings and subheadings; the reason for writing, its importance, its content, the method of using and interpreting hadith in *Kasb*, the evaluation of hadiths used in *Kasb* in terms of sanad and authenticity. As a result of the above titles, based on *Kitâb al-Kasb*, it has been concluded that al-Shaybânî and al-Sarakhsî are in the category of lenient (mutasahil) in the hadith according to the criteria of Ahl al-hadith.

## GİRİŞ

Tarihte olduğu gibi bugün de helâl kazancın ilkelerini bilmek, onların dayanak noktalarını tespit etmek için Kur'ân ve hadise başvurmak gerekmektedir. Mezkûr iki kaynağı merkeze alarak bu konuda müstakil olarak ilk eser yazanlardan biri de Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'dir (öl. 189/805). Onun bahsi geçen eseri, metin olarak günümüze Şemsüleimme es-Serahsî'nin (öl. 483/1090) esere yazdığı şerhle birlikte ulaşımıştır. Serahsî, Şeybânî'nin metnini kendi şerhine dercettiği için metinle şerhi birbirinden ayırt etmek imkânsız bir hal almıştır.<sup>1</sup> Bundan dolayı makalede mezkûr iki ismin *Kitâbü'l-Kesb*'de hadis kullanma yöntemini birlikte ele alma zorunluluğu hâsıl olmuştur.

Şeybânî ve Serahsî eserleriyle Müslümanların fıkıh ve hadis anlayışına katkı sağlamışlardır. Dolayısıyla onları tanımak, hadis kullanım metotlarını bilmek önem arz etmektedir. Bu noktada literatürde onların ilmi birikimini, fıkıhçılığını, usûlcülüğünü ve hadisçiliğini ele alan kıymetli çalışmalar bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bununla birlikte mezkûr çalışmalar daha çok onların hayatı, eserleri, bazı konulara, problemlere yaklaşımları, hadis ilmiyle ilgili kullandıkları kavramlar ve onlara

<sup>1</sup> Bu görüşü Abdullah Kahraman da paylaşmaktadır. bk. Abdullah Kahraman, "İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 34.

<sup>2</sup> Örnek olarak bk. Sami Şahin, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybani'nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Orazsahet Orazov, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy* (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005); Hasan Ali Görgülü, "İmam Muhammed eş-Şeybani'nin 'Kitabu'l-Kesb'i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 403-432; Oğuz Çetinoğlu, *Büyük Türk - İslâm Âlimi Serahsî: Hayatı, Şahsiyetleri ve Eserleri* (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2018); Michael Bonner, "The Kitâb al-kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth", *Journal of the American Oriental Society* 121/3 (2001), 410-427; Michael Bonner, "Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı", çev. Mustafa Kahya, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 5/1 (2019), 116-142; Kübra Çiçekli, *İmam Serahsî ve el-Mebhut'ta Kur'an İlimlerinin İmkan ve Sınırları* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022); Ramazan Doğanay, *Hadis Usulü Açısından Şeybani İle Şafî'nin Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

yükledikleri anlamlar etrafında şekillenmektedir.<sup>3</sup> Alanda yazılan ilk eserlerden olmasından ötürü mütedavil olan ve rivayetleri çeşitli vesilelerle kaynak olarak kullanılan *Kitâbü'l-Kesb*'de onların hadis kullanma yöntemlerini inceleyen bir çalışmanın bulunmaması, bu makalenin hazırlanmasının temel nedeni olmaktadır. Çalışmanın temel problemini, "*Kitâbü'l-Kesb*'de hadis kullanma ve yorumlama metodu nasıldır?" sorusu teşkil etmektedir. Bunu ortaya koymak için çalışmada öncelikle 'Şeybânî'nin *Kesb*'i yazma nedeni, *Kesb*'deki hadislerin işleniş keyfiyeti ve sıhhat dereceleri nasıldır?' gibi sorulara yanıt aranmaya çalışılacaktır.

### 1. *Kitâbü'l-Kesb*'in Yazılma Nedeni, Önemi ve Muhtevası

Klasik dönemde yazılan kitapların mukaddimeleri incelendiğinde çoğunun bir gerekçeye binaen yazıldığı müşahede edilmektedir. Serahsî'nin naklettiğine göre Şeybânî'nin *Kesb*'i yazma nedeni kendisinden zühd<sup>4</sup> konusunda kitap yazmasının istenmesidir. Rivayete göre Şeybânî, kitap te'lif etmeyi bırakınca, ona: "Zühd ve vera' konusunda bir şey yazmayacak mısın?" denildi. O, "Buyû' kitabını yazdım." cevabını verdi. Daha sonra bu isteği yerine getirmek için *Kesb*'i yazmaya başladı. Bu, zühd ve vera' konusunda yazdığı ilk te'lifidir...<sup>5</sup>

*Kesb*, zühdü ve helâl yollardan kazanıp mal biriktirmeyi doğru anlamak için önemlidir. Bu nedenle kitabın İslâm iktisadı ve zühd olmak üzere iki yönden

<sup>3</sup> Örnek olarak bk. Abdullah Yıldız, "Serahsî'nin Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (15 Haziran 1998), 139-159; Görgülü, "İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin 'Kitâbü'l-Kesb'i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri"; Hüseyin Esen, "Serahsî'nin Nesh Anlayışı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/2010 (2010), 9-40; Mehmet Özşenel, "Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 33 (01 Aralık 2012), 133-149; Kaşif Hamdi Okur, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (30 Aralık 2012), 211-227; Enbiya Yıldırım, "Yer Verdiği Rivayetler Işığında Serahsî'nin Hadisçiliği -Mebcut Örneği-", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 59-82; Kahraman, "İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri"; Harun Abacı, "Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 41-57; Osman Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 7-25; Sabri Orman, "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbü'l-Kesb (I)", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 1/1 (01 Haziran 2015), 1-36; Mustafa Kelebek, "İmam Serahsî'nin Azınlık Haklarına Bakışı", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 257-286; Fatih Orhan, "İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (15 Mart 2019), 39-60; Muhammed Ferruh Oruç - Mehmet Dirik, "Hanefîlerde Örf-Maslahat-İstihsan İlişkisi (Serahsî Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 1092-1119; Ayhan Hira, "Serahsî'ye Göre İllete Yöneltilen İtirazlar", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2022), 1-44.

<sup>4</sup> Zühd konusunda telif edilen kitaplar için bk. Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 191-231.

<sup>5</sup> Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb ve yelîhi risâletü'l-helâl ve'l-harâm li İbn Teymiyye*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 230. Ayrıca bk. Ebû Gudde'nin takdim yazısı 20.

değerlendirilmesi isabetli olacaktır. Abdülfettâh Ebû Gudde (öl. 1997), *Kesb* kitabının, çağdaş anlayışa göre İslâm iktisadında ilk müstakil eser olduğunu ve iktisat konusunun esasını teşkil ettiğini belirtmektedir.<sup>6</sup> Mustafa Baktır da “İslâm iktisadına giriş mahiyetinde bir kitap olduğundan söz etmektedir.”<sup>7</sup> Ayrıca eser üzerinde çalışan ve iktisadî yönüne vurgu yapan yazarlar da bulunmaktadır.<sup>8</sup> Kitabın sadece iktisadî tarafının öne çıkarılması, içeriği ve yazılma gerekçesiyle örtüşmemektedir. Kitap, iktisatla ilgili bazı kurallar içermekle birlikte, yazılmasındaki asıl amaç, ekonomi bilgisi vermek değil zühd ve veradır. Yazarın iktisadî ilgilendiren hususlarda verdiği bilgiler, zühd konusunu ilgilendirmekte ve hadis mecmualarının *zühd* bölümlerinde yer almaktadır. Nitekim Şeybânî ve şârihi Serahsî, “İhtiyacı kadar gelire sahip olan bir Müslümanın, kalan vaktini çalışarak geçirmesi yerine nafîle ibadetle meşgul olmasının daha hayırlı olduğunu savunmaktadırlar.”<sup>9</sup> Ayrıca, onlar fakirliğin meşakkatini zenginliğin nimetlerine öncelemişlerdir.<sup>10</sup> Binaenaleyh kitabın iktisadî ilgilendiren tarafı olmakla beraber zühde teşvik yönünün daha ağır bastığı söylenebilir.<sup>11</sup>

*Kitâbü'l-Kesb*; çalışmak için arayışta olmanın Müslümanlara farz olması, kazanç talebinin mertebelerini ahkâmıyla beraber açıklamak, tevekkülü nefyetmeden sebeplere sarılmak, zühd ehlinde bazı toplulukların rızık elde etmek için çalışmayı haram gösteren görüşlerini iptal etmek, fakirlik sıfatı mı yoksa zenginlik sıfatı mı daha faziletlidir? Zenginliğin şükrü mü yoksa fakirliğin sabrı mı daha faziletlidir? Kazancın çeşitleri, aralarındaki faziletler ve bunun hilafına olanları açıklamak, infak çeşitleri, yiyecekte, giyimde ve meskende israfın sınırlarını belirlemede orta yolu tutmak gibi konuların açıklamalarını ihtiva etmektedir.<sup>12</sup>

## 2. *Kesb* Konusunda Te'lif Edilen Kitaplar

Önemine binaen tarih boyunca *kesb* konusunda birçok âlim eser yazmıştır. Bu konuyla ilgili müstakil olarak ilk eser yazan kişinin Şeybânî olduğu kabul edilmektedir.<sup>13</sup> Şeybânî'nin eserini Serahsî, *Mesbû'tun* 30. cildinde *Kitâbü'l-Kesb* başlığı altında şerh etmiştir.<sup>14</sup> Serahsî; şerhini ana metinle harmanladığı için onun

<sup>6</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, (bk. Ebû Gudde'nin takdim yazısı) 47-48.

<sup>7</sup> Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*, çev. Mustafa Baktır (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2019), 33.

<sup>8</sup> Görgülü, “İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin 'Kitabu'l-Kesb'i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri”, 420.

<sup>9</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 101-106.

<sup>10</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 106-116.

<sup>11</sup> Görgülü, “İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin 'Kitabu'l-Kesb'i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri”, 418-420.

<sup>12</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, (bk. Ebû Gudde'nin takdim yazısı) 19-20; Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *İslâm İktisadında Helâl Kazancın İlkeleri*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. Abdulalim Demir (Ankara: Takdim Yayınları, 2022), (bk. Ebû Gudde'nin takdim yazısı) 28-30.

<sup>13</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, (bk. Ebû Gudde'nin takdim yazısı) 19.

<sup>14</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mesbû't* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 30/244-287.



şerhini Şeybânî'nin metninden ayırmak neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Serahsî'nin *Mebûsât*'u Dâru'l-Ma'rife tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir. *Mebûsât*, Mustafa Cevât Akşit editörlüğünde Türkçeye çevrilmiş olup Gümüşev tarafından 2008'de İstanbul'da yayımlanmıştır. Onun 30. cildinde *Kitâbü'l-Kesb* bölümü yer almaktadır. Ayrıca *Kitâbü'l-Kesb*'i müstakil olarak Mustafa Baktır, Türkçeye tercüme etmiş ve Albaraka Yayınları'nda neşretmiştir. *Kitâbü'l-Kesb*'i Ebû Gudde de müstakil olarak birçok nüshasını incelemek suretiyle tahkik etmiş ve sonuna da tahkik ettiği İbn Teymiye'nin (öl. 728/1328) *el-Helal ve'l-haram* risalesini de ekleyerek basmıştır. Basılan bu nüsha *İslâm İktisadında Helâl Kazancın İlkeleri* ismiyle bendeniz tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve Takdim Yayınlarında neşredilmiştir. Mezkûr eseri takiben Ebû Abdullah Ahmed b. Harb en-Nîsâbü'rî (öl. 234/848-9) *et-Tekessüb* adında bir eser yazmıştır.<sup>15</sup> Bahsi geçen iki isim dışında *kesb* ile ilgili yazılan belli başlı eserler şunlardır: el-Hâris b. Esed el-Muhasibî (öl. 243/857), *Kitâbü'l-Mekâsib*; Câhız Amr b. Bahr (öl. 252/866), *et-Tabassur bi't-ticareh*; Ebû Bekr el-Hallâl el-Hanbelî (öl. 311/923), *el-Hass ale't-ticareh ve's-sina'ah ve'l-amel*.<sup>16</sup> Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (öl. 449/483), *Kesb*.<sup>17</sup>

### 3. *Kitâbü'l-Kesb*'de Hadis Kullanma ve Yorumlama Yöntemi

Şeybânî ve şârihi Serahsî eserlerinde hadis kullanırken ve yorumlarken kendilerine has bir metod takip etmişlerdir. Onların yöntemi alt başlıklarıyla beraber aşağıda ele alınmıştır.

#### 3.1. Âyeti Hadisle Yorumlama

Yazarlar, ele aldıkları konuyla ilgili âyetleri aktardıktan sonra onları destekleyen hadisleri de zikretmek suretiyle düşüncelerini temellendirmişlerdir. Örneğin; ihtiyaç kadar kazanç elde etmenin farz oluşunun delili ile ilgili şu âyetleri aktarmışlardır: "*Kazandıklarınızın iyilerinden infak ediniz.*",<sup>18</sup> "*Namazı eda ettikten sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin.*"<sup>19</sup> Onlar, mezkûr âyetlerde geçen emrin gerçekte vucûb ifade ettiğini belirttikten sonra bu görüşlerini desteklemek için "Farz namazından sonra kazanç elde etmek için çalışmak, farzdan sonraki farzdır."<sup>20</sup> hadisini zikretmişlerdir.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 15.

<sup>16</sup> Mezkûr kitaplar dışında da kitap ve kitap bölüm olarak *Kesb* konusunu ele alan yazarlar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şeybânî, *İslâm İktisadında Helâl Kazancın İlkeleri*, 25-28.

<sup>17</sup> Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 2/1452. Ayrıca *Kesb* konusunda telif edilen eserler için bk. Şeybânî, *İslâm İktisadında Helâl Kazancın İlkeleri*, 25-28.

<sup>18</sup> el-Bakara 2/267.

<sup>19</sup> el-Cuma 62/10.

<sup>20</sup> Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mu'cem*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim b. Ahmed (Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1997), 2/592-593 (No. 1167); Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed

Zenginliğin üstünlüğünü savunanların “Zenginlik, nimettir. Fakirlik ise sıkıntı, nikmet ve imtihandır. Akıllı olana açıktır ki nimet; nikmet ve sıkıntıdan daha faziletlidir.” görüşlerinden sonra delil olarak şu âyet ve hadisleri kullandıklarını zikretmektedirler: “Allah’ın lütfundan arayınız.”<sup>22</sup> “Rabbinizden gelecek bir kazancı aramanız konusunda size herhangi bir günah yoktur.”<sup>23</sup> “...Eğer bir hayır bırakacaksa anaya babaya vasiyet etmek...”<sup>24</sup> “And olsun biz Dâvûd’a katımızdan bir üstünlük vermiştik.”<sup>25</sup> Hz. Süleymân, Allah’tan kendisinden başka kimsenin ulaşamayacağı mülkü şu şekilde istemişti: “Rabbim! Beni affet; benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir hükümranlığı bana ihsan et.”<sup>26</sup> Bu âyetlerden sonra zenginliği savunanların “Hiçbir Peygamber, Allah’tan en üstün dereceyi bırakıp da düşük dereceyi/dünyayı istemesi düşünülemez.” görüşünü zikrettikten sonra mezkûr âyetleri destekleyen hadisler aktarmaktadır. Onların aktardığı hadislerin bazıları şunlardır: “Üç türlü el vardır; Allah’ın eli, veren el ve alan el. Kıyamet günündeki en değersiz el, alan eldir.”<sup>27</sup> “Üstün el, düşük elden hayırlıdır. Üstün el veren eldir. Düşük el de alan eldir.”<sup>28</sup> Hz. Peygamber, Sa’d’a şöyle demiştir: “Mirasçılarını zengin olarak geride bırakman halka el açan fakir ve dilenci olarak bırakmandan daha hayırlıdır.”<sup>29</sup> Onlar, her ne kadar fakirliği kendileri için tercih etmiş olsalar da aktarmış oldukları âyet ve hadislerle zenginlik sıfatının fakirlik sıfatından daha faziletli ve üstün olduğunu ihsas ettirmektedir.<sup>30</sup> Bu, onların *Kesb*’de sık sık başvurduğu yöntemlerden biri olup bu yöntemlerine âyetin hadisle tefsiri demek de mümkündür.<sup>31</sup>

### 3.2. Hadisi Hadisle Yorumlama

Şeybânî ve Serahsî, *Kesb*’de meramlarını ifade ederken bazen peş peşe bazen de araya yorumlarını da katarak hadisler zikretmektedirler. Onlar, ailenin ihmal

---

Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 6/211 (No.11695); Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca’fer el-Kudâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 1/104 (No. 121, 122).

<sup>21</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 99.

<sup>22</sup> el-Cuma 62/10.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/198.

<sup>24</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>25</sup> Sebe’ 34/10.

<sup>26</sup> Sâd 38/35.

<sup>27</sup> Benzer rivayet için bk. Süleymân b. Eş’as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. ‘Amr el- Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru’r-Risâle el-‘Âlemiyye, 2009), “Zekât”, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 7/295 (No. 4261).

<sup>28</sup> Benzer rivayet için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tevki’n-Necât, 1422), “Zekât”, 18; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2016), “Zekât”, 94.

<sup>29</sup> Benzer rivayet için bk. Buhârî, “Vasiyet”, 2.

<sup>30</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 106-109.

<sup>31</sup> Başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 81-83; 110-116, 164.

edilmemesi gerektiği ile ilgili; “Ailesini ihmal etmesi kişiye günah olarak yeter.”<sup>32</sup> hadisini paylaştıktan sonra kişinin sorumluluklarına dikkat çekmek için şu hadisi zikretmişlerdir: “Nefsinin ve aile efradının üzerinde hakkı var, her hak sahibine hakkını ver.”<sup>33</sup> Onlar, bu rivayetleri aktardıktan sonra kişinin kendisi ve ailesinin geçimini sağlamak adına stoklama yapabileceğini belirtmektedirler.<sup>34</sup> Onların bu çıkarımlarına hadisten fikhî hüküm istinbât etmek de denilebilir.

Onlar, ilmi gizlemenin haram, onu açığa vurmanın ise vacip olduğunu belirttikten sonra konuyla ilgili şu rivayetleri aktarmaktadırlar: “Kim yanındaki ilmi gizlerse, kıyamet günü ateşten bir gemle gemlenir.”<sup>35</sup> Bu rivayeti desteklemek için de şu iki rivayeti aktarmaktadırlar: “Bu ümmetin sonra gelenlerinin öncekilerini eleştirdiğini gördüğünüzde, yanında bir ilim olan kimse onu açıklasın. Çünkü o gün bildiğini saklayan kimse Muhammed’e indirileni saklayan gibidir.”<sup>36</sup> Başka bir hadiste ise “Âlimler, peygamberlerin varisleridir.”<sup>37</sup> Bu hadislerden sonra yazarlar, ilim öğrenmenin zekât gibi olduğunu, nisap miktarı mala sahip olana zekât nasıl farz ise belli bir ilme sahip olana da o ilmi halkla paylaşmasının farz olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca Hz. Peygamber’in Allah’ın emri gereği<sup>38</sup> kendisine ineni açıkladığı gibi alimlerin de sahip oldukları bilgileri açıklamaları gerektiğini vurgulamaktadırlar.<sup>39</sup> Mezkûr rivayetlerde görüldüğü üzere Şeybânî ve şârihi, ele aldıkları konuyla ilgili tek bir hadis aktarmakla yetinmemekte, mevzu ile ilgili başka hadislerden yararlanmaktadırlar.

### 3.3. Hadisle İstishâd Etme

Şeybânî, şârihi ve onların görüşlerini benimsediği hocalarının çoğunluğu faydası daha genel olduğu için ziraatle uğraşmanın ticaretle uğraşmaktan daha faziletli olduğu görüşündedirler. Kişi, ziraatçılık sayesinde belini doğrultacak kazancı elde eder ve ibadet için güçlenir. Ticaretle meşgul olmada ise böyle bir şey gerçekleşmemekte sadece mal artmaktadır. Onlar, bu görüşlerini şu hadisle

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999), 4/39 (No. 2395); Benzer rivayet için bk. Müslim, “Zekât”, 40.

<sup>33</sup> Benzer rivayetler için Ebû Dâvûd, 2009, “Tatavu”, 315; Muhammed b. Îsâ Ebû Îsâ es-Sulemî et-Tirmizî, *el-Câmi'ü's-sahîh sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: y.y., 1968), “Zühd”, 63.

<sup>34</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 124-125.

<sup>35</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006), 13/467 (No. 26984); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/293 (No. 10487); Ebû Dâvûd, 2009, “İlim”, 9 (No. 3657); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009), “Sünne”, 24 (No. 265).

<sup>36</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, “Sünnet”, 24.

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/46 (No. 21715); Buhârî, “İlim”, 10.

<sup>38</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>39</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 152-153; Konuyla ilgili başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 109-110, 115, 117, 129-130, 143-144, 146-147.

desteklemektedirler: “İnsanların en hayırlısı insanlara en faydalı olandır.”<sup>40</sup> Faydası daha genel olanla ilgilenmek daha faziletlidir. Ziraatçının ürettiklerinden insanların, hayvanların ve kuşların yemesi kaçınılmazdır. Bu da ziraatçı için sadakadır. Mevzuyla ilgili Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bir Müslüman bir ağaç diker, ondan insan veya hayvan ya da kuş yerse, dikene sadaka olur.”<sup>41</sup> Başka bir rivayette: “Kuşların ondan yemesi onun için sadakadır.”<sup>42</sup> Onlar, zikri geçen hadisleri aktarmak suretiyle görüşlerini desteklemektedirler.<sup>43</sup>

Şeybânî ve şârihî'nin görüşlerine tabi olduğu âlimler, insanlığın yararına olan rivayetleri açıklamanın kişiye farz olduğunu şu hadislerle dayandırmaktadırlar: “Bizden bir söz işitip de onu işittiği gibi ezberleyen ve işitmeyenlere iletenin Allah yüzünü ak etsin. Nice fıkıh taşıyıcıları onu fakîh olmayana ulaştırırlar. Nice fıkıh taşıyıcıları da kendilerinden daha fakîh olana taşırlar.”<sup>44</sup> Başka bir hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benden siz, sizden başkaları, onlardan da başkaları işitir.”<sup>45</sup> Diğer bir hadiste de “Dikkat edin! Burada hazır bulunanlar bulunmayanlara bildirsın.”<sup>46</sup> İnsanlara faydalı olan bilgilerin aktarılmasının farz olduğunu, fayda sağlamayan, neshedilmiş, fitneye sebep olan bilgileri aktarmanın farz olmadığını belirtmektedirler.<sup>47</sup> Mezkûr örneklerde görüldüğü üzere onlar, kendi görüşlerini desteklemek için âyetlerden yararlandığı gibi hadislerden de faydalanmaktadırlar.<sup>48</sup>

Şeybânî ve Serahsî, kimi zaman hadisleri dayanak yaparak rivayetleri yorumlamakta ve görüş beyan etmektedirler. Örneğin, Hz. Peygamber'e en faziletli amellerin hangisi olduğu sorulduğunda o, şu cevabı vermiştir: “Selamı yaymak, yemek yedirmek ve gece insanlar uyurken namaz kılmaktır.”<sup>49</sup> Onlar, bu hadisi açıklarken “İhtiyaç sahibi kişi çalışıp kazanmaya gücü yetiyorsa çalışmalıdır. Dilenmek ona helâl olmaz.” dedikten sonra görüşlerini şu hadislerle desteklemektedirler: “Her kim ki dilendiği şeye ihtiyacı olmamasına rağmen insanlardan bir şey dilenirse, dilendiği şey kıyamet gününde onun yüzünü

<sup>40</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2/223 (No.1234).

<sup>41</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/382 (No.14500); Ebü'l-Hüseyîn b. Hacâc el-Kuşeyrî en-Neysâburî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1991), “Müsâkât”, 10.

<sup>42</sup> Benzer rivayetler için bk. Müslim, “Musâkât”, 7, 8, 9.

<sup>43</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 147.

<sup>44</sup> Benzer rivayetler için bk. Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 1/505 (No. 618); Ebû Dâvûd, 2009, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7.

<sup>45</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/477 (No. 2036).

<sup>46</sup> Ebû Dâvûd, 2009, “İlim”, 10.

<sup>47</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 155-156.

<sup>48</sup> Konuyla ilgili başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 70, 75, 80, 99,156-158, 160.

<sup>49</sup> Rivayetin benzeri için bk. Buhârî, “İmân”, 20; Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâsî el-Binkesî Şâsî, *el-Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1410), 3/245; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 20/109-110.

tırmalar.”<sup>50</sup> Rivayete göre Hz. Peygamber, zekât dağıtırken iki adam gelip ondan zekât istediler. Allah’ın elçisi, onlara baktı. Onların güçlü ve kuvvetli olduğunu görünce şöyle buyurdu: “Bunda sizin hakkınız yoktur. Buna rağmen isterseniz size veririm.”<sup>51</sup> Onlar bu hadisi, “Sizin dilenmeye hakkınız yoktur.” şeklinde açıkladıktan sonra şu hadisi zikretmektedirler: “Zekât, zengine ve uzuvları sağlam olana helâl olmaz.”<sup>52</sup> Yani çalışmaya gücü yeten ve kuvvetli olana zekât almak helâl değildir. Başka bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: “Dilenmek, kulun en son kazancıdır.”<sup>53</sup> Buna rağmen kişi dilenir ve kendisine birşeyler verilirse verilenleri alıp kullanmasının ona helâl olduğunu Hz. Peygamber’in şu sözünden çıkarmaktadır: “İsterseniz size veririm.” Eğer onlara almaları helâl olmasaydı, Hz. Peygamber’in böyle bir şey söylemesinin mümkün olamayacağını belirttikten sonra sözü zekâtın kimlere verileceğiyle ilgili âyetle<sup>54</sup> bitirmektedirler.<sup>55</sup>

Şeybânî ve Serahsî, “Her kim ki kendisini bir demir parçasıyla öldürürse o demir parçası elinde olarak cehenneme gelir.”<sup>56</sup> hadisinin te’vilinin iki şekilde yapılabileceğini belirtmektedirler. Birincisi: Hz. Peygamber, bu sözü tehdit için zikretmiş, kelimada doğru olanın anlamını ise gizlemiştir. O, “yeminin yerine getirilmesini kastederek cehenneme girmeyi” murat etmiştir. Allah şöyle buyurmuştur: “Sizden cehenneme uğramayacak olan yoktur. Bu, Rabbinin yapmayı üzerine aldığı kesin bir hükümdür.”<sup>57</sup> Ehl-i Sünnet’e göre âyette geçen *uğramak*, girmek anlamındadır. İkincisi: Bu sözden kasıt, yapılanın cezasını açıklamaktır. Yani onun fiilinin cezası cehenneme girmektir. Fakat bu da Allah’ın dilemesine bağlıdır. O, dilerse fazlıyla affeder, dilerse adaletiyle cehenneme koyar. Bu, şu âyette açıklanana benzemektedir: “Onun cezası cehennemdir. Orada ebedi kalacaktır.”<sup>58</sup> Eğer Allah, onunla cezalandırırsa bu onun cezasıdır. Fakat Allah affeden ve kerem sahibi olduğundan affi öncelemektedir. O, mü’minlerden hiç kimseyi cehennemde ebedi olarak bırakmayacaktır.<sup>59</sup>

Onlar, âyet ve hadisleri zikrettikten sonra kendi görüşlerini destekleyen sahâbî uygulamasını<sup>60</sup> ve mesleklerini<sup>61</sup> de aktarmak suretiyle

<sup>50</sup> Benzer rivayet için bk. Ebû Dâvûd, 2009, “Zekât”, 23; Tirmizî, “Zekât”, 22.

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, 2009, “Zekât”, 23.

<sup>52</sup> Ebû Dâvûd, 2009, “Zekât”, 23.

<sup>53</sup> Ebû Gudde, bu hadis merfu senedlisine ulaşamadığını onun mevkûf senedlisinin Kays b. Âsım el-Minkarî et-Temîmî’in vasiyetinde geçtiğini belirtmektedir. Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 138.

<sup>54</sup> el-Tevbe 9/60.

<sup>55</sup> Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 188-189.

<sup>56</sup> Buhârî, “Tıb”, 56; Müslim, “İmâm”, 109.

<sup>57</sup> Meryem 19/71.

<sup>58</sup> en-Nisâ 4/93.

<sup>59</sup> Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 168-169; Başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 170-173, 178-180, 186-187, 199-200.

<sup>60</sup> bk. Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 88.

<sup>61</sup> bk. Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 89.

pekiştirmektedirler.<sup>62</sup> Bu da onların meramlarını farklı açılardan temellendirdiklerini göstermektedir.

### 3.4. Hadisteki Maksadı Açıklama

Şeybânî ve şârihi, hadisleri aktarırken *makâsidü'l-hadis* ve *fihkü'l-hadîs* ile ilgili bilgiler de vermektedirler. Örneğin, ilim talep etmenin farzietini açıklarken “İlim talep etmek her Müslümana farzdır.”<sup>63</sup> hadisinde geçen *farzdan* kasıtın *ilm-i hâl* bilgisi olduğu görüşünü şu rivayetle desteklemektedirler: “İlimlerin en faziletlisi ilm-i hâldir. Amellerin en faziletlisi de malın korunmasıdır.” Onlar, bu iki rivayetin maksadını şöyle açıklamaktadırlar: “İlimden maksat ihtiyaç duyulandır. Halden kasıt, namaz kılmak için abdest gibi kişinin farzları yerine getirmesi için gerekli olan bilgileri bizzat kendisinin bilmesidir. Eğer kişi ticaretle uğraşmak isterse onun faizden sakınması ve fâsid akitleri bilmesi farzdır. Varlıklı ise hangi maldan zekât vermesi gerektiğini, zekât farzietini yerine getirmek için bilmelidir. Hacca gitmesi gerekiyorsa, haccın eda şartlarını bilmelidir. İlm-i halin anlamı işte budur.”<sup>64</sup> demektedirler.

Bir kimsenin yaşlı, fakir anne ve babası varsa onların geçimini sağlayacak kadar çalışıp kazanması ona farzdır. Kişi fakir olsa bile çalışabilecek durumdaysa onların nafakasını temin etmesi gerekmektedir. “Seninle cihada katılmak istiyorum.” diyerek gelene Hz. Peygamber, “Annen baban sağ mı?” dedi. O da “Evet.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Dön, onlar için cihâd et.” buyurdu.<sup>65</sup> Yani onların nafakasını karşılamak için çalış, dedi. Ebeveyn dışındaki mahrem yakın akrabasının nafakasını kazanmak amacıyla çalışmak kişiye farz değildir. Onların nafakasını karşılamak için kişinin zengin sıfatına haiz olması gerekmektedir. Bununla birlikte kişi onların nafakasını karşılamak için çalışmaya teşvik edilir. Zira bunda akrabalık bağıny korumak vardır. Sıla-i rahimi korumak da dinen mendubtur.<sup>66</sup> Görüldüğü gibi Şeybânî ve şârihi hadiste yanlış anlaşılmaya müsait olan kısımları açıklamak suretiyle hadisin makâsıdını ortaya koymaktadırlar.<sup>67</sup>

### 3.5. Karşıt Görüşleri Ele Alma

Şeybânî ve Serahsî, bir konuyla ilgili kendi görüşlerini aktarmakla yetinmemekte varsa karşıt görüşlerin delillerini de zikretmektedirler. Akabinde; “Bizim bu konudaki görüşümüz şöyledir:” diyerek kendi görüşlerini delileriyle birlikte aktarmak suretiyle karşıt görüşü eleştirmektedirler. Örneğin, “Selef ve halef fakîhlerine göre kazancın birinci türü mutlak olarak mubahtır, hatta ihtiyaç anında farzdır.” görüşlerini serdettikten sonra bazı zâhidlerin, “Çalışmak haramdır. Ancak

<sup>62</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 87-93.

<sup>63</sup> İbn Mâce, “Sünnet”, 17.

<sup>64</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 148-149.

<sup>65</sup> Ebû Dâvûd, 2009, “Cihâd”, 32; Müslim, “Birr”, 5.

<sup>66</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 128-129.

<sup>67</sup> Başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 183-184.

zaruret anında, murdar hayvan eti yemek gibi helâl olur.” “Kazançla meşguliyet Allah’a tevekkülü ya reddeder yahut eksiltir.” “Allah, bize tevekkülü emretmektedir.”<sup>68</sup> dediklerini belirttikten sonra onların argüman olarak ileri sürdükleri âyet ve hadisleri<sup>69</sup> zikretmesinin akabinde onların iddialarına cevap vermekte kendi görüşlerini de âyet ve hadislerle desteklemektedir. Şeybânî ve şârihinin mezkûr konuya delil olarak getirdiği âyet ve hadislerin bir kısmı şunlardır: “Allah alışverişi helâl kılmıştır.”<sup>70</sup> “Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit...”<sup>71</sup> “Karşılıklı rızaya dayanan ticaret durumu müstesna...”<sup>72</sup> “Ancak aranızda yapıp bitirdiğiniz peşin bir ticaret olursa, bu durum farklıdır.”<sup>73</sup> “Yediğinizin en temizini kendi el emeğinizden olanıdır, Kardeşim Dâvûd (as) da kendi el emeğinden yedi.”<sup>74</sup> “Tart ve teraziyi ağırlaştır. Zira biz Peygamberler topluluğu böyle tartarız.”<sup>75</sup>

Çiftçilik karşıtı bazı kişiler, çiftçiliğin Hz. Peygamber tarafından kınanmış bir meslek olduğunu, onun ziraat aletleri hakkında şöyle buyurduğunu aktarmaktadırlar: “Bunlar (ziraat aletleri) bir kavmin evine girdiğinde, onları zelil yapar.”<sup>76</sup> Sahâbîler, Hz. Peygamber’e “Eğer inkâr edenlere uyarsanız sizi gerisin geriye döndürürler”<sup>77</sup> âyetini sorup bunun bedevilik olup olmadığını öğrenmeye çalışınca Hz. Peygamber, “Hayır ziraatçılıktır.”<sup>78</sup> karşılığını vermiştir. Ayrıca ziraatçılığa karşı çıkanlar İbn Ömer’in şu sözünü de delil olarak getirmektedirler: “İne ile alışverişi yapıp ineklerin kuyruklarının peşine takılınca zelil olursunuz ve düşmanlarınız size karşı galip gelmeyi ümit ederler.”<sup>79</sup>

Onlar, karşı tarafın iddialarını zikrettikten sonra ziraatçılığın kınanmış bir meslek olmadığını belirtmek için kendi delillerini “Bizim bu konudaki delilimiz:” diyerek zikretmektedirler. Onların zikrettiği ilk delil, Hz. Peygamber’in Cürf’te<sup>80</sup> ziraatçılık yaptığı ile ilgili rivayettir.<sup>81</sup> Diğerleriye Hz. Peygamber’in şu hadisleridir:

<sup>68</sup> el-Mâide 5/23.

<sup>69</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 81-83.

<sup>70</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>72</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>74</sup> Buhârî rivayeti için bk. Buhârî, “Alışveriş”, 15.

<sup>75</sup> Ebû Dâvûd’da hadisin “Tart ve ağırlaştır.” kısmı geçmektedir. Süleymân b. Eş’as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. ‘Amr el- Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2015), “Alışveriş”, 7. Ayrıca başka rivayetler için bk. İbn Mâce, “Ticaret”, 34.

<sup>76</sup> Buhârî, “Ziraat”, 2.

<sup>77</sup> Âl-i İmrân 3/149.

<sup>78</sup> Suyûtî’ye göre bu merfu bir hadis değil, Hz. Ali’nin sözüdür. bk. Ebû’l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2011), 2/342.

<sup>79</sup> Şeybânî’nin, İbn Ömer’in sözü olarak naklettiği bu rivayeti Ebû Dâvûd, İbn Ömer tarihiyle Hz. Peygamber’e ref etmiştir. bk. Ebû Dâvûd, 2009, “Alışveriş”, 56.

<sup>80</sup> Cürf ya da Curuf Medine’de, Medine’ye 3 mil uzaklıkta Şâm güzergâhında bir yerdir. bk. Nureddin Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâu’l-vefâ bi ahhârî dâri’l-Mustafa (sav)*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1984), 1175.

<sup>81</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 80.

“Rızkı yerin altında arayınız.”<sup>82</sup> “Ziraatçı Rabbi ile ticaret yapar.”<sup>83</sup> Ayrıca onlar, Hz. Peygamber’in Fedek ve Hayber arazilerinde payının olduğunu, ömrünün son demlerinde iâşesini oralardan sağladığını belirttikten sonra delillerini destekleyen sahâbe uygulamalarına da yer vermektedirler. Örneğin, Hz. Ömer’in Hayber’de *Semğ* adı verilen bir toprağının<sup>84</sup> İbn Mes’ûd’un, Hz. Hasan’ın ve Ebû Hüreyre’nin Sevâd’da ekin arazilerinin, İbn Abbas’ın Sevâd’da ve diğer yerlerde ekin arazilerinin olduğunu ve oraları ettiklerini belirtmektedirler. Şeybânî ve şârihi, zikrettikleri delillerle çiftçiliğin kınanmış bir meslek olmadığını belirttikten sonra “Çiftçilik kınanmış bir meslektir.” diyenlerin zikrettikleri haberleri şu şekilde te’vil etmektedirler: “İnsanların hepsi ziraatle meşgul olup, cihâddan yüz çevirip düşmanları onları yenmek için ümit beslemesin diye çiftçilik eleştirilmiş olabilir.” Nitekim bu yorum İbn Ömer’in mezkûr rivayetinde de şöyle gelmiştir. “Sizler cihâddan geri durdunuz. Zelil oldunuz öyle ki düşmanlarınız sizi yenebilmeyi umut etmektedir.” İnsanların bir kısmı cihâdla, bazıları da ziraatle meşgul olursa çiftçinin ziraat işinde, cihâd eden için yardım, mücahidin işinde de ziraatçinin ziraatlerini savunması ameliyesi söz konusu olmaktadır. Onlar bu bakış açılarıyla çiftçiliğin kınanmış bir meslek olmadığını temellendirmeye çalışmaktadırlar.<sup>85</sup>

### 3.6. Garîb Kelimeleri Açıklama

Şeybânî ve Serahsî’nin, hadislerdeki gayeyi açıkladıkları gibi yer yer onlarda geçen bilinmeyen kelimeleri de açıkladıkları görülmektedir. Örneğin, “Allah, yüce işleri sever, düşük işleri sevmez.”<sup>86</sup> hadisinde geçen *düşük işlerden* kastın, yapımıyla insanın değerini düşüren iş olduğunu belirtmektedirler.<sup>87</sup>

“Kuşların ondan yemesi onun için sadakadır.”<sup>88</sup> hadisinde geçen “العافية/kuşlar” kelimesine onlar, “rızkı için yuvasından çıktıktan sonra yuvasına dönen kuşlar” anlamı vermektedirler.<sup>89</sup>

“Allah’ım bu’sten ve tebâustan sana sığınırım.”<sup>90</sup> rivayetinde geçen *bu’sun*, fakirlik; *tebâusun* da miskinlik anlamına geldiğini belirtmektedirler.<sup>91</sup> Mezkûr örneklerde de görüldüğü üzere Şeybânî veya şârihi Serahsî anlamı kapalı

<sup>82</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü’s-sahâbe*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs (Mekke, 1983), 314.

<sup>83</sup> Bu hadisi kaynaklarda bulamadım.

<sup>84</sup> Buhârî, “Vasiyet”, 22.

<sup>85</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 140-145.

<sup>86</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Târık b. İvedillah ve Abdulmuhsin b. İbrahim (Kâhire: Dâru’l-Harameyn, 1995), 3/210 (No. 2940); Kudâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, 2/150.

<sup>87</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 137.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/382 (No. 14500).

<sup>89</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 147.

<sup>90</sup> Benzer rivayet için bk. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 5/273 (No. 5308).

<sup>91</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 110.



anlaşılmayan garîb kelimeleri açıklamak suretiyle anlamdaki kapalılığı gidermişlerdir.<sup>92</sup>

### 3.7. Bir Hadisi Önemine Binaen Birden Fazla Yerde Kullanma

Şeybânî ve şârihi, önemine ve duyulan ihtiyaca binaen aynı hadisi birden fazla yerde kullanmışlardır. Örneğin, onlar, çiftçilikle uğraşanla cihâd eden mücahidin birbirine muhtaç olduğunu işlerken “Mü’minler binadaki tuğlalar gibi birbirini desteklerler.”<sup>93</sup> rivayetini nakletmiştir.<sup>94</sup> Aynı hadisi önemine binaen kişinin ömür boyu ihtiyaç duyacağı şeylerin hepsini öğrenmesinin mümkün olamayacağını bir şekilde diğer mü’min kardeşlerine ihtiyaç duyacağını vurgularken de kullanmışlardır.<sup>95</sup>

Onlar, sürekli tok olmanın zorunlu olmadığını, doğrusunun Hz. Peygamber’in tercih ettiği yöntem olduğunu belirtirken Resûlullah’ın şöyle buyurduğunu belirtmektedirler:<sup>96</sup> “Birgün aç kalırım, bir gün tok olurum.”<sup>97</sup> Hz. Peygamber’e dünya hazinelerinin anahtarı arz edilince onları reddedip kul-peygamber olmayı tercih ettiğini vurgularken de yazarlar aynı hadisi aktarmaktadırlar.<sup>98</sup>

Onlar, “Hiçbir Peygamber’in Allah’tan en üstün dereceyi bırakıp da düşüğünü istemesi düşünülemez.” şeklindeki düşüncelerinin delilleri olarak bazı hadisler zikretmektedirler. Bunlardan bir tanesi de “Veren el, alan elden hayırlıdır.”<sup>99</sup> hadisidir.<sup>100</sup> Bu hadisi onlar, “Veren alandan daha hayırlıdır.” konusunu detaylandırırken tekrar aktarmaktadırlar.<sup>101</sup>

## 4. *Kitâbü'l-Kesb*'de Kullanılan Hadislerin Sıhhat Bakımından Değerlendirilmesi

Şeybânî ve Serahsî, *Kesb*'de hadis kullanırken rivayetin sıhhatiyle ilgili hiçbir bilgi vermemektedirler. Onların esere aldıkları hadisler incelenirken kitabın muhtevassından ya da genel hitap kitlesinden olsa gerek ki sahihin yanı sıra hasen, zayıf ve kaynağını tespit edilemeyen birçok hadis kullandıkları görülmüştür. Konu aşağıdaki alt başlıklarda detaylandırılacaktır.

<sup>92</sup> Başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 73-74, 142.

<sup>93</sup> Buhârî, “Namaz”, 88; Müslim, “İyilik ve Akrabalık Bağı”, 65.

<sup>94</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 146.

<sup>95</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 164.

<sup>96</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 182.

<sup>97</sup> Tirmizî, “Zühd”, 35.

<sup>98</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 242.

<sup>99</sup> Buhârî, “Zekât”, 18; Müslim, “Zekât”, 95.

<sup>100</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 108.

<sup>101</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 198; Konuyla ilgili başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 124, 183.

#### 4.1. Sahih Hadis Kullanımı

Şeybânî ve şârihinin, mezkûr eserlerinde sahihliği herkes tarafından kabul edilen hadisler kullandıkları görülmektedir.<sup>102</sup> Onlar, infâk ve yemek mevzusunu ele alırken “Güçlü mü’min, Allah katında zayıf mü’minden daha sevimlidir. Hepsinde hayır vardır.”<sup>103</sup> hadisine yer vermektedirler.<sup>104</sup>

“Zenginliğe şükür mü daha faziletli yoksa fakirliğe sabır mı?” konusunda âlimlerin görüşlerine yer verirken “Sabretmek, zenginlikten daha faziletlidir.” görüşünü benimseyenlerin delilleri arasında “Mü’min ayağına batan bir dikene varıncaya kadar her şeyden sevap alır.”<sup>105</sup> hadisini zikretmektedirler.<sup>106</sup>

Hz. Peygamber’e zekât almak helâl olmamasına rağmen zekât dağıtımıyla ilgilendiğinden bahsederken “Zekât, Muhammed’e ve onun ailesine helâl değildir.”<sup>107</sup> hadisini aktarmaktadırlar.<sup>108</sup> Mezkûr rivayetlerde olduğu gibi onlar sıhhatinde ihtilaf bulunmayan hadisler aktardıkları gibi sened bakımından sıhhati ihtilafı olanlara da yer vermektedirler.

#### 4.2. Sahihliğinde İhtilaf Olan Hadisler Kullanmaları

Şeybânî ve şârihi, güvenilir tüccar olmanın ehemmiyetinden bahsederken şu hadise yer vermektedirler: “Dürüst tüccar kıyamet gününde iyi kimselerle birlikte dir.”<sup>109</sup> Hadis, bu lafızlarla temel kaynaklarda geçmemektedir. Anlamca yakını İbn Mâce, Tirmizî ve Hâkim’de geçmektedir. İbn Mâce’nin rivayeti şöyledir: “Emin ve doğru Müslüman tüccar kıyamet gününde şehidlerle beraberdir.”<sup>110</sup> Şuayb Arnâvût’a göre bu hadis şahitleriyle beraber *hasen* bir hadistir. Hadisin senedinde geçen Külsüm b. Cevşen el-Kuşeyrî’nin sikalığı hakkında cerh ta’dil âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Külsüm’ü; Buhârî ve Yahya b. Maîn *güvenilir* addederken Ebû Hâtim, *zayıf*; Ebû Dâvûd, *munkeru’l-hadis* kabul etmiştir. Zehebî onun hadisleri için

<sup>102</sup> Ehl-i hadisin, “Ümmet; Buhârî ve Müslim’in *Sahih*lerine aldığı hadislerin sıhhati üzerine icma etmiştir.” görüşünden hareketle bu eserlerde geçen hadisler sahih kategorisinde değerlendirilmiştir. (bk. Osman b. Abdurrahman İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, thk. Usâme el-Belhî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2010), 18-21; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 157.)

<sup>103</sup> Müslim, “Kader”, 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/424 (No. 8829); Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân* (Beyrut: Muessetu’r-Risâle, ts.), 13/28 (No. 5721).

<sup>104</sup> Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 166.

<sup>105</sup> Müslim, “Birr”, 48.

<sup>106</sup> Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 119.

<sup>107</sup> Müslim, “Zekât”, 161; Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nafî’ el-Himyerî es-San’ânî Abdurrezâk, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A’zamî (Beyrut, 1970), 4/50.

<sup>108</sup> Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 200.

<sup>109</sup> Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 146-147.

<sup>110</sup> İbn Mâce, “Ticaret”, 1.

*ceyyidu'l-isnâd* ve *sahîhu'l-ma'nâ* demiştir.<sup>111</sup> el-Hâkim, *Müstedrek*'te bu hadisin sahih olduğunu belirtmektedir.<sup>112</sup> Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*'de "İbn Kattân'ın bu rivayete Kesîr b. Hişâm'dan dolayı itiraz ettiğini, Müslim; senedini tahrîc ettiyse de Ebû Hatim ve onun dışındakilerin onu zayıf gördüklerini" belirtmektedir.<sup>113</sup> Mezkûr rivayetin yakın anlamlısını Tirmizî şu şekilde aktarmıştır: "Dürüst ve güvenilir tüccar peygamberler, sıddîkler ve şehidler ile beraberdir." Tirmizî, hadise *hasen* hükmünü vermektedir.<sup>114</sup> Bütün bu açıklamalardan sonra hadisin *hasen* olma ihtimalinin daha ağır bastığı söylenebilir.

Onlar, giyimde orta yolu ele alırken kişinin vakitlerinin genelinde yıkanmış, temiz elbise giymesi gerektiğini; yeni ve güzel elbise almak suretiyle külfet altına girmemesini işlerken şu hadise yer vermektedir: "Sadelik imândandır."<sup>115</sup> Rivayeti Ahmed b. Hanbel,<sup>116</sup> Ebû Dâvûd<sup>117</sup> ve İbn Mâce<sup>118</sup> kitaplarında zikretmişlerdir. el-Hâfız el-İrâkî'ye göre hadis *hasen* iken ed-Deylemî'ye göre *sahihtir*.<sup>119</sup> İbn Hacer hadis için; "Ebû Dâvûd tarafından tahrîc edilmiş olup isnadı *sahihtir*."<sup>120</sup> demektedir. Şuayb Arnavûd, yaptığı inceleme sonucunda rivayetin *hasen* olduğuna karar vermiştir.<sup>121</sup> Mezkûr açıklamalardan da anlaşılacağı üzere hadisi *sahih* kabul edenlerin yanı sıra *hasen* olarak görenler de bulunmaktadır.

Onlar, infakta sevap, hesap, eleştiri ve ceza konusunu işlerken şu hadise yer vermektedirler: "Bir kimse helâl olmayan bir yoldan bir para kazanır, onu ailesi için harcar, o mal onun için bereketlenirse/artarsa ya da onunla sadaka verir o sadaka ondan kabul edilirse ya da ondan o mal geriye kalırsa, bu mal onun için ancak cehennem azığı olur."<sup>122</sup> Hadis bu şekliyle kaynaklarda geçmemekle birlikte İbn Mes'ûd'un aktarmış olduğu bir rivayetin yakın anlamlısı şöyle geçmektedir: "...Bir kimse helâl olmayan bir yoldan para kazanır, ondan harcar, o mal onun için artarsa ya da onunla ondan sadaka vermez ki o sadaka ondan kabul edilsin ya da ondan o mal geriye kalırsa bu mal onun için ancak cehennem azığı olur."<sup>123</sup> Heysemî, Ahmed b. Hanbel'in rivayetini aktardıktan sonra şöyle demiştir: "Bazı râvilerin sikaliğinde ihtilaf olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel sikaliği ihtilafı olanları da *sika* kabul

<sup>111</sup> İbn Mâce, "Ticaret", 1, 3/272 (1. dipnot).

<sup>112</sup> Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbûrî, *Târîhu Nişâbûr* (Tahrân: İbn Sina Yayınları, ts.), 2/6.

<sup>113</sup> Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 3/278.

<sup>114</sup> Tirmizî, "Alışveriş", 4.

<sup>115</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 178.

<sup>116</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/238 (No. 4161).

<sup>117</sup> Ebû Dâvûd, 2009, "Süsleme", 0.

<sup>118</sup> İbn Mâce, "Zühd", 4.

<sup>119</sup> Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 3/217.

<sup>120</sup> Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 2002), 10/368.

<sup>121</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/238 (No. 4161); Ebû Dâvûd, 2009, "Süsleme", 0 (No. 4161, 2. dipnot).

<sup>122</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 214-215.

<sup>123</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/189 (No. 3672).

etmiştir.”<sup>124</sup> Heysemî, eserin başka bir yerinde “Ahmed, rivayet etmiş, râvîlerinin bir kısmı mestur, çoğunluğu sikadır.” demiştir.<sup>125</sup> Şuayb Arnavût'a göre hadisin senedinde geçen es-Sabah b. Muhammed'den dolayı hadisin senedi zayıftır.<sup>126</sup> Hadisin râvîlerinin sikalı hakkında ihtilaf olduğundan o sahih derecesinde yer almamaktadır. Mezkûr açıklamalardan da anlaşılacağı üzere *Kesb*'de sıhhati hakkında ihtilaf bulunan rivayetler yer almaktadır.

### 4.3. Hasen Hadis Kullanımı

Şeybânî ve Serahsî, “Zenginliğe şükür mü, yoksa fakirliğe sabır mı daha faziletli?” konusunu işlerken “Şükreden karnı tok kimse, sabreden aç gibidir.”<sup>127</sup> rivayetini aktarmaktadır. Bahsi geçen rivayet Tirmizî'ye göre *hasen* garibtir.<sup>128</sup> Buhârî, rivayeti *Sahîh*'inde muallak bir senedle rivayet etmiştir.<sup>129</sup> Onların, düşük kazancın mubahlığını savunanların delillerini zikrederken aktarmış oldukları “Mü'min, nefsinin zelil etmemelidir.”<sup>130</sup> hadisi için Tirmizî, *hasen ve garibtir*, demiştir.<sup>131</sup>

İhtiyaç sahibini doyurmaktan bahsederken onların kullanmış oldukları “Yanıdaki komşusu aç iken tok yatan, iman etmiş değildir.”<sup>132</sup> şeklindeki rivayetin senedi zayıftır. Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*'de Bezzâr'ın *Müsned*'ine<sup>133</sup> ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'ine<sup>134</sup> dayanarak hadisi *hasen* seviyesine çıkartmıştır.<sup>135</sup> el-Münâvî'nin *Feyzü'l-kadîr*'de belirttiğine göre hadisin isnâdı Münzirî ve Heysemî'ye göre *hasendir*.<sup>136</sup> Mezkûr örneklerde görüldüğü üzere müellifler *Kesb*'de *hasen* hadis kullanmışlardır.

<sup>124</sup> Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 10/228.

<sup>125</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 1/53.

<sup>126</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/189 (No. 3672).

<sup>127</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 116.

<sup>128</sup> Tirmizî, “Kıyametin Sıfatları”, 43.

<sup>129</sup> Buhârî, “Yemek”, 56.

<sup>130</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 137.

<sup>131</sup> Tirmizî, “Fiten”, 68.

<sup>132</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 186.

<sup>133</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Behrü'z-zehhâr el-ma'rûf bi müsnedi'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlik (Beyrut: Muessetu Ulumi'l-Kur'ân, 2009), 14/26.

<sup>134</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1/259 (No. 751).

<sup>135</sup> Ebû'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr fî ehâdisi beşiri'n-nezir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 476 (No. 7771).

<sup>136</sup> Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5/407; Şeybânî'nin kullanmış olduğu *hasen* hadis için ayrıca bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 115.

#### 4.4. Zayıf Hadis Kullanımı

Müellifler, düşük kazancın mübahlığı konusunu ele alırken şu rivayeti aktarmaktadırlar: “Ailenin geçimini sağlamak için çalışmak en faziletli ameldir.”<sup>137</sup> Bu rivayet temel hadis kaynaklarında geçmemektedir. Süyûtî, hadisi İbnü'l-Lâl'in Ebû Sa'îd el-Hudrî'den aktardığını belirttikten sonra rivayete *zayıf* hükmünü vermiştir.<sup>138</sup> Münâvî; hadisin senedinde geçen İsmâil b. Ömer için “bilinmeyen bir şeyh, Atiyye el-Avfi'yi Zehebî, *ed-Duâfa*'da zikrettiğini ve ricâl âlimlerinin onu zayıflardan saydığını” belirtmiştir.<sup>139</sup>

Onlar, fakirliğe sabır konusunda âlimlerin görüşlerini aktarırken “Sabır, imanın yarısıdır.”<sup>140</sup> hadisine yer vermektedirler.<sup>141</sup> Süyûtî, hadisin İbn Mes'ûd'dan rivayet edildiğini belirttikten sonra hadis için *zayıf* hükmü vermiştir.<sup>142</sup> Ebû Nuaym,<sup>143</sup> Kudâî<sup>144</sup> ve İbnü'l-Cevzî<sup>145</sup> İbn Mes'ûd'dan hadisi merfû olarak rivayet etmişlerdir. Onlara göre hadisin senedinde zayıf râvîler bulunmaktadır. İbn Hacer, “Hadisin merfûluğu sabit olmamıştır. Doğrusu, onun *mevkûf* ve İbn Mes'ûd'un sözlerinden olmasıdır.”<sup>146</sup> demiştir. Taberânî, sahih bir senedle İbn Mes'ûd'dan *mevkûf* olarak rivayet etmiştir.<sup>147</sup> İbn Hacer ve Heysemî'nin<sup>148</sup> belirttiği gibi o *merfû* değil *mevkûftur*. Mezkûr örneklerden de anlaşıldığı üzere müellifler eserde zayıf hadis kullanmışlardır.<sup>149</sup>

#### 4.5. Kaynağı Bilinmeyen Rivayetler Aktarmaları

*Kesb*'de Şeybânî ve şârihi'nin hadis olarak naklettikleri ancak kaynaklarda kaynağı bulunmayan rivayetler de bulmak mümkündür. Örneğin, onlar, aç kalmanın mekruhluğu konusunu işlerken şu rivayete yer vermektedirler: “Nefsin senin binitindir. Ona itina ile davran ve onu aç bırakma!”<sup>150</sup>

Hamdin öneminden bahsederken yazarlar, “Dünya bir lokma yapılsa da, mü'min onu yutsa ve elhamdülillah dese yaptığı şey ona verilenden daha hayırlı

<sup>137</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 138.

<sup>138</sup> Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 79.

<sup>139</sup> Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 2/26.

<sup>140</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/127.

<sup>141</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 118.

<sup>142</sup> Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 2/316.

<sup>143</sup> Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Mûsâ b. Mihrân el-İsfehânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 5/34.

<sup>144</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/127.

<sup>145</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdulhak el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 2/815.

<sup>146</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, 1/48.

<sup>147</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/107 (No. 8544).

<sup>148</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 1/57.

<sup>149</sup> Eserde geçen zayıf hadislerle ilgili başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 71, 76, 137, 202, 184.

<sup>150</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 183.

olurdu.”<sup>151</sup> rivayetini, rızık elde etmek için sebeplere sarılmayı işlerken de şu rivayeti aktarmaktadır. “Kulum elini çalıştır ki, sana rızıkını indireyim.”<sup>152</sup>

Hadis kaynaklarında geçmeyen mezkûr rivayetler gibi daha başka rivayetleri de *Kesb'*de bulmak mümkündür.<sup>153</sup> Hadis ilminde yetkin olan Şeybânî ve onun şârihi Serahsî'nin kaynaksız hadis aktarması eserin bir eksiği olarak görülebilir. Ancak yazarların yanlarında sonraki âlimlere kadar ulaşmayan kaynakların veya senetlerinin olabileceği ihtimalini gözden ırak tutmamak gerekir. Zira Şeybânî'nin yaşadığı dönemde hadisler henüz tam ve sistemli olarak eserlere aktarılmadığı gibi her muhaddisin kendine has sened ve tariklerinin olduğu da bilinen bir husustur. Eserin şârihi Serahsî de uzun süre hapiste kaldığından dolayı rivayetlerin sıhhat ve kaynak tahlilini yapamamış olabilir. Bütün mezkûr eksikliklere rağmen eser orijinalliğini koruduğu gibi faydadan da hali değildir.

## 5. *Kitâbü'l-Kesb'*de Kullanılan Hadislerin Sened ve Kaynak Bakımından Değerlendirilmesi

*Kesb'*in yazar ve şârihi hadislerin senedini bütünüyle zikretmediği gibi hadislerin senediyle ilgili hiçbir değerlendirmede de bulunmamaktadırlar. Onların eserinde, *mavkûf* ve *maktu'* hadislere de yer verdikleri görülmektedir.

### 5.1. Sahâbî Râvinin Zikredilmesi

Şeybânî ve şârihi, aktardıkları hadislerde genellikle sened zincirini zikretmemektedirler. Bazen doğrudan “Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:” diyerek hadisi verirken az da olsa hadisin sahâbe râvisini de zikretmektedirler. Sahâbî râviyi zikrettiği yerlere şu örnekleri vermek mümkündür: İbn Mes'ûd'un aktardığına göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Çalışmak her Müslümana farzdır.”<sup>154</sup> Bu rivayetin yakın anlamlısı hadis kaynaklarında şöyle geçmektedir: “Helâli aramak, farzdan sonraki farzdır.”<sup>155</sup>

Onlar, kazancın mübahlığından bahsederken Hz. Âişe'nin, rivayet ettiği şu hadise yer vermektedirler:<sup>156</sup> “Âdemoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü de onların yanında ister, insanoğlunun karnını topraktan başka hiçbir şey

<sup>151</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 229.

<sup>152</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 93.

<sup>153</sup> Kaynağı bulunmayan rivayetlere başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 102, 182, 213, 236.

<sup>154</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 71.

<sup>155</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/90; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/104.

<sup>156</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 132-133.

doldurmaz. Allah tövbe edenin tövbesini kabul eder.”<sup>157</sup> Görüldüğü üzere müellifler, *Kesb*'de önemine binaen bazı hadislerin sahâbî râvisini zikretmişlerdir.<sup>158</sup>

## 5.2. Sahâbîlerin Sözlerine Yer Verilmesi

Şeybânî ve Serahsî, eserinde hadislerden yararlandıkları gibi hadis ilmi açısından mevkûf hadis olarak kabul edilen sahâbe sözlerine de yer vermişlerdir. Onlar, *Kesb*'de meramını ifade ederken dört halife, İbn Mes'ûd, Ebû Zerr, İbn Abbâs ve İbn Ömer gibi sahâbîlerin sözlerinden de faydalanmıştır.<sup>159</sup> Örneğin, Hz. Ebû Bekir, Hz. Âişe'ye hastalığında; “Zenginlik bakımından en çok sevdiğim insan sensin, fakirlik bakımından da en çok değer verdiğim insan yine sensin.”<sup>160</sup> demiştir.<sup>161</sup>

Hz. Ömer, Kur'ân okuyup münzevî bir hayat yaşayan bir topluluğa rastlayınca onların kim olduğunu sordu. Kendisine, “Onlar Allah'a tevekkül edenlerdir.” denildi. O, “Hayır, onlar tevekkül edenler değil, insanların mallarını yiyen teekkül edenlerdir/yiyicilerdir. Size tevekkül edenleri haber vereyim mi?” dedi. Kendisine “Evet.” denildi. O da “Tevekkül eden, tohumu yere atıktan sonra Rabbine tevekkül edendir.” dedi. Başka bir rivayette ise o, “Ey Kur'ân okuyucuları! Başınızı kaldırın ve kendiniz için kazanç elde ediniz.”<sup>162</sup> demiştir.<sup>163</sup> Şeybânî ve şârihi, kimi zaman görüşlerini desteklemek için sahâbe sözlerini aktardıkları gibi onların uygulamalarını<sup>164</sup> ve tabiînin sözlerini<sup>165</sup> de rivayet etmişlerdir.

## 5.3. Sahâbe Sözünün Hz. Peygamber'e İzafe Edilmesi

Müelliflerin, *Kesb*'in bazı yerlerinde sahâbe sözünü Hz. Peygamber'e attettikleri görülmektedir. Onların izafe ettikleri mevkûf hadisler iyice araştırıldığında mana ile de olsa Hz. Peygamber'den benzerinin geldiği görülmektedir. Buradan hareketle onların elinde hadisin farklı bir senedinin olabileceği ya da diğer rivayetlerden hareketle hadisi refetmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Konuyla ilgili şu rivayetleri zikretmek mümkündür:

<sup>157</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/32 (No. 19280); Buhârî, “Rikâk”, 10; Müslim, “Zekât”, 116-119; Tirmizî, “Zühd”, 27.

<sup>158</sup> Konuyla ilgili başka örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 113, 126, 156-157, 207, 213-214, 215, 216.

<sup>159</sup> bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 136, 142, 226-227, 235, 242-243.

<sup>160</sup> Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Ebû Zâbî, 2004), “Akdiye”, 2783.

<sup>161</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 109.

<sup>162</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/238.

<sup>163</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 88. Başka örnekler için bk. 136.

<sup>164</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 237.

<sup>165</sup> Örnekler için bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 153-154, 211-212.

Hiz. Peygamber'e en faziletli amelin hangisi olduğu sorulunca cevap olarak "أَحْمَرُهَا/bedene en zor geleni" buyurmuştur.<sup>166</sup> Yazarların, Hiz. Peygamber'e ref ettiği bu rivayet Kâsım b. Sellâm'a göre hadis değil, İbn Abbâs'ın sözüdür. Kendisine "Amellerin en faziletlisi hangisidir?" diye sorulunca o da "أَحْمَرُهَا" dedi.<sup>167</sup> Benzer görüşü İbnü'l-Cevzî,<sup>168</sup> Zemahşerî<sup>169</sup> ve İbnü'l-Esîr<sup>170</sup> de aktarmaktadır. Dolayısıyla bu söz hadis değil, İbn Abbâs'ın kelimidir. İbn Abbâs'tan gelen bu hadisin, mana olarak şâhidi Buhârî ve Müslim'de geçmektedir. Müslim'in aktardığı rivayet lafızları şu şekildedir: "Hz. Âişe hacta, adet olunca umre yapamayacağından korkup Hiz. Peygamber'e şu soruyu sordu: 'İnsanlar iki ibadetle -hac ve umre- dönüyorlar. Ben tek bir ibadetle -hac- ile dönüyorum.' Hiz. Peygamber, ona 'Bekle! Temizlenince ten'ime çıkar orada umre niyetine ihrama girer telbiye getirirsin. Sonra yarın falan yerde karşılaşırız. Fakat şunu bil ki, yapacağın umrenin sevabı, bu uğurda yapacağın harcamalar veya katlanacağın zorluk ve meşakkat kadardır.'<sup>171</sup> buyurdu."<sup>172</sup>

Şeybânî ve Serahsî, düşük kazancın mübah ve dilenmekten daha iyi olduğunu delillendirmek için Hiz. Peygamber'in, Hakîm b. Hizâm'a ya da onun dışında başkasına söylemiş olduğu; "Değerini düşüren bir kazanç yolu, ister versinler, ister vermesinler, insanlardan dilenenden daha iyidir." rivayetini getirmişlerdir.<sup>173</sup> Bu lafızlarla Hiz. Peygamber'e ref edilmiş bir hadis kaynaklarda geçmemiş, yakın anlamlısı Hiz. Ömer'in sözü olarak Muttâkî el-Hindî tarafından şu şekilde aktarılmıştır: "Bazı düşüklüklerin olduğu kazanç, insanlara dilenmekten hayırlıdır."<sup>174</sup> Yukarıdaki iki rivayeti tamamlayıcı mahiyette Buhârî şu hadisi aktarmıştır:

"Hakîm b. Hizâm şöyle dedi: Hiz. Peygamber'den (sav) atıyye istedim, o bana istediğimi verdi, Sonra tekrar istedim, yine bana verdi. Sonra üçüncü kere yine istedim, bu sefer de bana verdi ve şöyle buyurdu: 'Ey Hakîm! Şüphesiz bu dünya malı göz alıcı ve tatlıdır. Her kim bu malı hırs yapmaksızın cömertlikle alırsa, aldıkları onun için bereketli kılınır. Her kim de bunu nefis hırsıyla alırsa bu mal onun için bereketli olmaz. O, sürekli yiyip doymayan obur gibidir. Veren el alandan hayırlıdır.' Hakîm dedi

<sup>166</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 103.

<sup>167</sup> el-Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Ğarîbu'l-Hadis*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân (Kâhire, 1413), 5/248-249.

<sup>168</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Garîbu'l-hadis*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/242.

<sup>169</sup> Ebül-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi'l-hadis*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 1/319.

<sup>170</sup> Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed İbnu'l-Esîr el-Cezerî İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/440.

<sup>171</sup> Buhârî, "Umre", 8; Müslim, "Hac", 126.

<sup>172</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 103-104 (4. dipnot).

<sup>173</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 139.

<sup>174</sup> Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî - Saffet es-Sekkâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/122.



ki; Ben: ‘Yâ Rasûlallah! Seni hak ile gönderene yemin olsun ki, ben şu dünyadan ayrılincaya kadar senin dışında hiç kimsenin malından bir şey alıp eksiltmem’, dedim. Hz. Ebû Bekir, Beytü’l-mâl’deki hakkını vermek için Hakîm’i çağırdı. Fakat Hakîm, Hz. Ebû Bekir’in bu ihsanını kabul etmedi. Sonra Hz. Ömer de hakkını vermek için onu çağırdı, Hakîm ondan da herhangi bir şey kabul etmedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, ‘Ey Müslümanlar topluluğu! Sizleri Hakîm üzerine şahid tutuyorum ki, fey malından tayin edilmiş olan hakkını kendisine veriyorum, fakat o bu hakkını almaktan imtina ediyor.’, dedi. Hakîm, Hz. Peygamber’den (sav) sonra vefat edinceye kadar hiçbir insanın malından bir şey alıp eksiltmedi.”<sup>175</sup>

Örneklerden de anlaşılacağı üzere müellifler eserin bazı yerlerinde sahâbe sözünü ya sehven ya da elindeki bir senede dayanarak Hz. Peygamber’e izafe etmişlerdir.

#### 5.4. Tâbiîn Sözlerine Yer Verilmesi

Müellifler, *Kesb*’de sahâbîlerin sözlerine yer verdiği gibi zaman zaman tâbiînün büyüklerinin sözlerine de yer vermiştir. Örneğin, ilim tahsili ve onu insanlara ulaştırmanın öneminden bahsederken insanların ihtiyaç duymadığı ilmi onlara aktarmanın farz olmadığını Hasan el-Basrî’nin şu sözüne de dayandırmışlardır: “Bedir savaşına katılan yetmiş sahâbîye ulaştım. Hepsi inzivaya çekilmişti. Kendilerine ihtiyaç duyulmadığından hiçbiri insanlara ilim öğretmekle uğraşmıyorlardı.”<sup>176</sup>

Ahnef b. Kays’ın hadisinde geldiği üzere o, Hz. Ömer’in yanındaydı. Ona, içerisinde arpa ekmeği ve yap olan bir kap geldi. Hz. Ömer, Ahnef’i de davet ederek ondan yemeye başladı. Yemek, Hz. Ömer’e bile yetmiyordu. Bu durumu Ahnef, Hz. Hafsa’ya anlatınca o: “Allah, Emîru’l-Mü’min’e dünyayı genişletmiştir. Keşke o da kendine genişlik tanısa da yemeğini güzel yapsa” dedi.<sup>177</sup> Yazarlar, âyet tefsirlerine,<sup>178</sup> sahâbe ve tâbiîn sözlerine yer verdiği gibi bazen de isim vermeksizin tâbiînün uygulamalarını da aktararak kendi görüşlerini desteklemektedirler.<sup>179</sup>

### SONUÇ

Şeybânî, *Kûfe*’de Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf gibi âlimlerin ilminden yararlandığı gibi Medine başta olmak üzere birçok İslâm beldesini gezerek oradaki ulemadan da hadis ve fıkıh dersleri almıştır. O, ilimde yetkinleştikçe onun ilminden faydalanmak için öğrenciler dünyanın dört bir yanından ona doğru gelmeye başlamıştır. O, talebe yetiştirmekle kalmamış, hadis ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerin farklı alanlarında eserler de te’lif etmiştir. Kadılık ve başkadılık görevlerinde bulunmak suretiyle teorik bilgisini pratiğe dökmüş ve halkın hizmetine sunmuş olan

<sup>175</sup> Buhârî, “Zekât”, 50; Benzer rivayet için bk. Müslim, “Zekât”, 96.

<sup>176</sup> Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 153-154.

<sup>177</sup> Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 211-212.

<sup>178</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 75.

<sup>179</sup> Örneğin bk. Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 154.

fakîhlerdendir. Yazmış olduğu eserleri kendisinden sonra gelen Müslümanlar için başvuru kaynağı olmuştur. Eserin şârihi Serahsî de fennî ilimlerin önde gelen otoritelerinden olup “imâm, allâme, hucce, kelâmci, fakîh, usûlcü ve münazaracı” yönleriyle öne çıkmıştır. Düşüncelerinden dolayı uzun süre hapis yatmıştır. Hapiste bile eser yazmaktan ve öğrenci yetiştirmekten geri durmamıştır. O, Hanefî fikhının mütekaddimîn ve müteahhirîn devirlerini birbirlerinden ayıran sınır çizgisindeki âlimlerindendir.

Şeybânî'nin *Kesb* konusunda ilk kitap yazanlardan olduğu âlimlerce kabul edilmiştir. O ve şârihi, *Kitâbü'l-Kesb*'de bir konuyla ilgili kendi görüşlerini belirttikten sonra onu destekleyen âyetlerden ve hadislerden de faydalanmışlardır. Âyetleri yorumlarken az da olsa tabiîn müfessirlerinin görüşlerini de dikkate aldıkları müşahede edilmiştir. Onlar ele aldıkları konuyu destekleyen âyetleri zikrederken âyetlerin siyâk-sibâkı, sebep-i nüzûlü, nâsîh-mensûhu ve muhkem-müteşâbihi gibi tefsir usûlünü ilgilendiren konuları göz önünde bulundurmamışlardır. Âyetleri bir bütün olarak işlememiş, meramlarını ifade eden kısmını aktarmakla iktifa etmişlerdir. Âyetlerde olduğu gibi hadislerde de istişhâda konu olan kısmı nakletmiş, rivayetin kalan bölümünü aktarmamışlardır. Ayrıca hadislerin sebep-i vürûdüne, bağlamına, sened zincirine ve ricâl bilgisine hiçbir şekilde yer vermemişlerdir. Bununla birlikte eserde az da olsa sahâbî râviyi zikrettiği yerlere rastlamak mümkündür. Genellikle hadisi diğer ifadelerden ayırt etmek için “Resulullâh (sav) şöyle buyurdu:” gibi kalıp ifadeler kullanmışlardır.

Onlar, kendilerinden farklı düşünenlerin görüşlerini delilleriyle birlikte aktarıp değerlendirdikten sonra “Bizim bu konudaki delillerimiz şunlardır:”, “Bunun delili şudur:” gibi ifadeler kullanmak suretiyle kendi görüşlerini zikretmeye başlamaktadırlar. Eserde hadis-konu ilişkisine dikkat ettikleri gibi rivayetin makâsını ve garib kelimelerini de yer yer açıklamışlardır.

Eserde sahih, hasen, zayıf ve kaynaklarını tespit edemediğimiz hadisler kullanmışlardır. Aktarmış oldukları hadislerin hiçbirisinin sıhhatiyle ilgili bilgi vermedikleri gibi lafız farklılıklarına ya da hadisin geçtiği kaynağa ve yazarına da işaret etmemişlerdir. Buna rağmen rivayet ettikleri hadislerin çoğunun Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde ya lafzıyla ya da manasıyla geçtiği müşâhede edilmiştir. Senedinde zayıflık ve gariblik bulunan hadisler imana taalluk eden konularda olmadığı için âlimlerce terğîb ve terhîb konularında kullanılması caiz görülmüş olduğundan Şeybânî ve şârihi tarafından kullanılmış olabilir.

Şeybânî'nin yaşadığı dönemde *Kütüb-i Sitte* daha tedvin edilmediğinden ve diğer eserler de yaygınlık kazanmadığından o, eserinde hadislerin geçtiği kaynaklara işaret etmemiştir. Şârihi de onun yöntemine bağlı kalmıştır. *Kesb*'de kullandıkları ve kaynağı tespit edilemeyen birçok rivayetin hangi eserlerden alındığını tespit etmek mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte Şeybânî'nin ve onun şârihi Serahsî'nin mesnetsiz hadis aktarmayacağını, mutlaka yanlarında sonraki âlimlere kadar ulaşmayan kaynakların veya senetlerinin olabileceği ihtimalini göz önünde buldurmak gerekmektedir. Son tahlilde *Kitâbü'l-Kesb*'den hareketle Şeybânî ve

Serahsî'nin Ehl-i hadisin kriterlerine göre hadiste mütesâhil kategorisinde yer aldığını söylemek mümkündür.

### KAYNAKÇA

- Abacı, Harun. "Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları". *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 41-57.
- Abdurrezâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyerî es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut, 1970.
- Ahmed b. Hanbel. *Fedâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs. Mekke, 1. Basım., 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Aydınlı, Osman. "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı". *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 7-25.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım., 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Behru'z-zehhâr el-ma'rûf bi müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdilhâlik. 13 Cilt. Beyrut: Muessetu Ulumi'l-Kur'ân, 1. Basım., 2009.
- Bonner, Michael. "Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı". çev. Mustafa Kahya. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 5/1 (2019), 116-142. <https://doi.org/10.25272/ijisef.482878>
- Bonner, Michael. "The Kitâb al-kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth". *Journal of the American Oriental Society* 121/3 (2001), 410-427. <https://doi.org/10.2307/606670>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1. Basım., 1422.
- Çetinoğlu, Oğuz. *Büyük Türk - İslâm Âlimi Serahsî: Hayatı, Şahsiyetleri ve Eserleri*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2018.
- Çiçekli, Kübra. *İmam Serahsî ve el-Mebcut'ta Kur'an İlimlerinin İmkan ve Sınırları*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Doğanay, Ramazan. *Hadis Usulü Açısından Şeybani İle Şafii'nin Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el- Ezdî es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 1. Basım., 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el- Ezdî es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Mûsâ b. Mihrân el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1996.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Ğarîbu'l-Hadîs*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân. 6 Cilt. Kâhire, 1413.
- Esen, Hüseyin. "Serahsî'nin Nesh Anlayışı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/2010 (2010), 9-40.
- Görgülü, Hasan Ali. "İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin 'Kitabu'l-Kesb'i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 403-432.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *Târîhu Nişâbûr*. 5 Cilt. Tahrân: İbn Sina Yayınları, ts.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebi Bekr el-. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Hıra, Ayhan. "Serahsî'ye Göre İllete Yöneltilen İtirazlar". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2022), 1-44.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed 'Avvâme. Beyrut: Dâru'l-Kible, 1. Basım., 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Hâfız Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdulfettah Ebû Gudd. Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. 18 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2. Basım., ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 1. Basım., 2009.
- İbnu'l-Esîr el-Cezerî, Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed İbnu'l-Esîr el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Arâbî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd. *Kitâbü'l-Mu'cem*. thk. Abdulmuhsin b. İbrahim b. Ahmed. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım., 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-İlelu'l-mütenâhiye fî'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. thk. İrşâdulhak el-Eserî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım., 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Garîbu'l-hadîs*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Usâme el-Belhî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.

- Kahraman, Abdullah. "İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri". *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 27-39.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe. *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Kelebek, Mustafa. "İmam Serahsî 'nin Azınlık Haklarına Bakışı". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 257-286. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2019.5.2.04>
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım., 1985.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî. *Muvattâ*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Ebû Zâbî, 1. Basım., 2004.
- Muttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî - Saffet es-Sekkâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım., 1985.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin el-. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmi's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım., 1982.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Hacâc el-Kuşeyrî en-Neysâburî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1. Basım., 1991.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (30 Aralık 2012), 211-227. <https://doi.org/10.14395/jdiv38>
- Orazov, Orazsahet. *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Orhan, Fatih. "İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (15 Mart 2019), 39-60.
- Orman, Sabri. "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbu'l-Kesb (I)". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 1/1 (01 Haziran 2015), 1-36.
- Oruç, Muhammed Ferruh - Dirik, Mehmet. "Hanefîlerde Örf-Maslahat-İstihsan İlişkisi (Serahsî Örneği)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 1092-1119. <https://doi.org/10.17859/pauifd.768008>
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım., 2022.
- Özşenel, Mehmet. "Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 33 (01 Aralık 2012), 133-149.

- Semhûdî, Nureddin Ali b. Ahmed es-. *Vefâu'l-vefâ bi ahbârî dâri'l-Mustafa (sav)*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *el-Câmiu's-sağîr fî ehâdisi beşiri'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım., 2004.
- Şahin, Sami. *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybani'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Şâşî, Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâşî el-Binkesî. *el-Müsned*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah. 3 Cilt. Medine: Mektebü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1. Basım., 1410.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen eş-. *İslâm İktisadında Helâl Kazancın İlkeleri*. çev. Abdulalim Demir. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Ankara: Takdim Yayınları, 1. Basım., 2022.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen eş-. *Kitabü'l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*. çev. Mustafa Baktır. İstanbul: alBaraka Yayınları, 1. Basım., 2019.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen eş-. *Kitâbü'l-Kesb ve yelîhi risâletü'l-helâl ve'l-harâm li İbn Teymiyye*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım., 1997.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. 'Ivedillah ve Abdulmuhsin b. İbrahim. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taş, Aydın. *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-. *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ es-Sulemî et-. *el-Câmi'u's-sahîh sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 7 Cilt. b.y.: y.y., 1968.
- Yıldırım, Ahmet. *Din, Dünyevileşme ve Zühd*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım., 2014.
- Yıldırım, Enbiya. "Yer Verdiği Rivayetler Işığında Serahsî'nin Hadisçiliği -Mebcut Örneği-". *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 59-82.
- Yıldız, Abdullah. "Serahsî'nin Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (15 Haziran 1998), 139-159.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 61. Basım., 2021.

Zemahşerî, Ebül-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-. *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 47-66

**ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN İNANÇ GELİŞİMLERİNE VE ANLAM ARAYIŞLARINA**  
**YÖNELİK NİTEL BİR ÇALIŞMA**

**A Qualitative Study On University Students' Belief Development And Search For**  
**Meaning**

**Süleyman DOĞANAY**

Dr. Öğr. Üyesi Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, suleymandoganay@ohu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2665-8479.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	17.02.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	24.05.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa/ Pages:</b>	47-66

**Atıf / Cite as:** Doğanay, Süleyman. "Üniversite Öğrencilerinin İnanç Gelişimlerine ve Anlam Arayışlarına Yönelik Nitel Bir Çalışma" (A Qualitative Study On University Students' Belief Development And Search For Meaning). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 47-66. Doi: 10.17859/pauifd.1252438.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)





2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 47-66*  
**ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN İNANÇ GELİŞİMLERİNE VE ANLAM  
ARAYIŞLARINA YÖNELİK NİTEL BİR ÇALIŞMA\***

**Süleyman DOĞANAY\*\***

**Öz**

Ergenlik, bilişsel açıdan soyut düşünceye geçişin ve duygusal yönden genelde bağımsızlığın kazanıldığı bir dönemdir. Bu dönem, dinî inanç hususunda şüphe ve sorgulama dönemi olduğu için inanç konuları gençler tarafından sıkça irdelenmektedir. Bu çalışma, James Fowler'ın bir yönüyle genel gelişim kuramlarına bir yönüyle de teolojiye dayanan bilişsel temelli inanç gelişim kuramından hareketle hazırlanmıştır. Çalışma, nitel desenli bir araştırmanın ürünüdür. Üniversite öğrencilerden bazılarıyla mülakat yapılmış, bazılarında da düşüncelerini kâğıda aktarmaları istenmiştir. Veriler fenomenolojik yöntemle analiz edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır. Günümüz üniversite öğrencileri hedefsizlikten, ümitsizlikten, geleceğe dair plan yapamamaktan, yetişkinler tarafından baskı görmekten ve kendilerine güvenilmemesinden, anlaşılmasından veya yanlış anlaşılmaktan yakınmaktadır. Dahası bu gençler, yetişkinlerin söylem ve eylem tutarsızlığından, çevrelerinin merhamet ve adalet yoksunluğundan şikâyet etmektedir. Üniversite öğrencileri, inançla ilgili eğilimlerin zihinsel arka planında; anlam arayışı sürecinde kendilerine duygudaşlık ve sempati ile yaklaşmayan akran grubuna, ebeveynlere veya yetişkinlere karşı sergilenen inadına bir refleks olabileceğini düşünmektedir. Üniversite öğrencileri, sosyokültürel alanda da bazı gençlerin 'dikkat çekme' veya 'varlığını kanıtlama' arzusuyla hareket ettiklerini söylemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Gençlik, James Fowler, İnanç Gelişimi, Anlam Arayışı

**A Qualitative Study On University Students' Belief Development And  
Search For Meaning**

**Abstract**

Adolescence is a period in which cognitive transition to abstract thinking and emotional independence is generally achieved. Since this period is a period of doubt and questioning about religious belief, matters of faith are frequently examined by young people. This study has been prepared based on James Fowler's cognitive-based belief development theory based on general development theories in one aspect and theology in the other. The study is qualitative research in which some university students were interviewed, and some of them were asked to transfer their thoughts on paper. The data were analyzed with the phenomenological method and the following results were obtained: today's university students complain of aimlessness, hopelessness, inefficiency in planning for the future, being pressured by adults and not being trusted by them and understood, or misunderstood. Furthermore, these young people complain about the inconsistency of adults' discourse and actions and the lack

\* Bu araştırma için T. C. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'nın 10.02.2023 tarihli toplantısında etik kurul izni alınmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, suleymandoganay@ohu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2665-8479.

of compassion and justice in their environment. University students, on the mental background of faith-related tendencies; think that it may be a reflex of stubbornness against the peer group, parents, or adults who do not approach them with empathy and sympathy during their search for meaning. University students also say that some young people in the socio-cultural field act with the desire to 'draw attention' or 'prove their existence'.

**Keywords:** Psychology of Religion, Youth, James Fowler, Faith Development, Search for Meaning

### **Structured Abstract**

When we think of the religious belief history of humanity as a set of searches, it is possible to say that different perceptions and thoughts are ultimately formed by efforts to find the truth or reach the truth. It is a fact that beliefs or religious lifestyles begin to transform by being influenced by or by influencing others. With the processes of externalization, objectification, and internalization, the individual becomes the product of his culture by assimilating the religious and socio-cultural values he grew up in, on the other hand, he develops a unique personality by blending these values with his bio-psycho-sociological structure. Adolescence is a period in which cognitive transition to abstract thinking and emotional independence is generally achieved. Since adolescence is a period of doubt and questioning about religious belief, matters of faith are frequently examined by young people. In this study, first of all, the belief and personality development characteristics of the youth period are mentioned in general terms. Later, the "belief developmental stages theory", which is accepted as one of James Fowler's cognitive-based theories, was introduced and the traces of the search for the meaning of the person in general, especially in the youth age, were traced. Fowler created his theory by blending the individual's way of reasoning, his perspective on events or the world, his moral judgment style, his level of social awareness, his understanding of authority, and the meanings he attributes to symbols, and incorporating them into the work. One of the basic thoughts and behaviors that people display in daily life is to try to give meaning to the events they experience and observe around them. Psychologists say that behind this action of man, there is the motive to shape the world he lives in and to make it controllable. The study is the product of a qualitative study. The research was carried out voluntarily with university students studying at Niğde Ömer Halisdemir University in February 2023. To these university students aged between eighteen and twenty-five, who constitute the sample of the research, "What do you think are the problems of today's youth? Does today's youth have a problem with religious belief? What are your suggestions for solving the stated problems?" questions were asked. Some of the university students were interviewed, and some of them were asked to transfer their thoughts on paper. The data were analyzed by phenomenological method. In the context of the data obtained from the field research, the students' discourse and criticisms, desires, and expectations were categorized and the findings were analyzed under the headings of "speaking to adults", "criticisms against themselves" and "requests from parents". Students expect compassion and understanding from adults and a soft religious language that will appeal to the heart. It has been stated that conveying religious orders and recommendations to young people, completely independent of the psychology of the person, the variability of their emotional states, and the components of the social, historical, and cultural atmosphere they are in, sometimes causes negative reactions. Students want to be understood without ignoring their personality and religious belief development characteristics. It should be kept in mind that unexpected results can be encountered when approaching young people, who sometimes have personality crises and search, with a critical and exclusionary style. In general, all people, especially young people, should get rid of negative stereotypes in their minds. When evaluating a person, regardless of their religion, sect, or belief, their characteristics should be brought to the fore rather than their group

affiliation, that is, that person should be perceived primarily by his identity. It is known that the individual's religious belief or conception of God is partially shaped by childhood attachment relationships. What students want from parents is to make them feel the parent's trust in their children, rather than a trouble-free or prompt resolution of the problem. University students complain of aimlessness, hopelessness, inability to plan for the future, being oppressed and not trusted by adults, being understood or misunderstood, inconsistency of adult discourse and action, and lack of compassion and justice in their environment. University students, on the mental background of faith-related tendencies; The peer group, who does not approach them with sympathy and sympathy in the search for meaning, says that it may be a reflex of stubbornness against parents or adults and that some young people have the desire to attract attention or to prove their existence in the socio-cultural field. University students ask adults to show their efforts for religious preaching in religious representation, to make an effort to ensure the consistency of discourse and action and to be an ideal example for themselves.

## GİRİŞ

İnsanın tarihini bir 'arayış' şeklinde analiz etmek ve onun söz konusu arayış içinde en büyük sorusunun inanç ve Tanrı'yla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. İnsan yüce bir varlığa inanarak var oluşuna anlam katmaya ve bu sayede yaşamında karşılaştığı zorluklarla başa çıkmaya çalışır. Tarihin ilk dönemlerinden itibaren inancın teori ve pratiğinde değişiklikler olmuş, çeşitli kültürlerde gelişen farklı inançlar insanın anlam ve başa çıkma arayışında ona yardım etmiştir. İnsanı, tarihiyle birlikte irdelediğimizde, dinî inanç hususunda ilk devirlerinde onu 'ne'ye inanması, sonralarında ise 'nasıl' inanması gerektiği hakkındaki tartışmalar içerisinde kalan bir varlık şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>1</sup> Günümüz insanının bu konuda yaşadığı ilk ve belki de en önemli problem, "Niçin benim gibi düşünmüyorsun!" veya "Bu şekilde inanacaksın!" tarzındaki üst perde söylemlerle muhatap kılınmasıdır. Gerek semavî dinler gerek diğer inanç sistemlerinde görüleceği üzere bütün görüş ayrılıkları, mezhebî tartışmalar, kavgalar ve hatta birbirini tekfir ve tecrit etmeler, birbirine yaşam hakkı tanımamaların kaynağında bu tahakküm edici söylem ve eylemlerin olduğu aşikârdır. Bu söylemlere de tahminimizce en çok genç kuşak maruz kalmaktadır.

İnancın ya da dinî yaşayış biçimlerinin diğerinden etkilenerek ya da diğerini etkileyerek dönüşmeye başladığı bir gerçektir. Modernleşme ve teknolojiye gelişmelerle birlikte giderek küreselleşen insan, farklı coğrafyalarda gelişen inanç biçimleriyle karşılaşmış, bu karşılaşmalar bireylerin kendi inançlarını sorgulamalarına veya inancın doğasına yönelik şüphelere neden olmuştur. Modern çağın getirdiği yeniliklere kimileri çabucak ayak uydururken, kimileri değişim ve dönüşüme direnerek gerek düşünce şeklini gerek yaşam tarzını korumaya çalışmaktadır. Gelişim psikolojisinin verileri bağlamında düşünüldüğünde bu değişim ve dönüşümle en çok yine gençler karşılaşmakta, gençlerin dinî düşünce tarzları da bunlardan olumlu veya olumsuz yönde etkilenmektedir.

<sup>1</sup> Karen Armstrong. *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 25.

Modernitenin peşi sıra gelen sekülerizmin etkisiyle dinin toplumsal yaşamdan uzaklaşmaya başladığı ve geleneksel inanç ve yaşayıştan şüphe duyan ya da bunlara karşı oluşmaya başlayan yeni nesil inanç ve yaşayış şekillerinin türediği son zamanlarda sıkça bahsedilen konulardandır. Bilhassa gençler arasında ateizm, deizm, agnostisizm ve diğer inanç ve inançsızlık şekillerinin sıkça rastlandığına dair iddiaların artması yetişkinlerde ve ebeveynlerde kaygıya ve endişeye sebep olmaktadır.

Din psikolojisi bireyin kişilik yapısı, karakteri, duyguları, arzuları, beklentileri, arayışları, ruhsal yapısı, gündelik hayatta süregiden tutumları ve davranışları ile dinî inanç ve yaşayışı arasındaki karşılıklı belirlem ve etkileri inceler. Araştırmanın konusu, gençlerin dinî inanış ve dinî yaşayış biçimleri hakkındaki duygu ve düşünceleridir. Amacımız, gençlerin dinî inanç ve dinî yaşantı konularıyla ilgili duygu ve düşüncelerini nesnel bir biçimde yansıtabilmektir. Bu sayede bir durum tespitinde bulunabilmek ve günümüzün en çok tartışılan konularından birisi olan günümüz gençliğinin inanç problemleri hakkında hem gençlerde hem yetişkinlerde bir farkındalık oluşturabilmektir.

Din psikolojisi araştırmalarında, bireyin kendisini ait hissettiği dinî kültürel yapıda hâkim olan inanç ve uygulamalar dikkate alınarak çözümlenmeler yapılmakta, inanç gelişimi ise sosyal öğrenme (bilişsel davranışçılık), psikanalitik ve bilişsel temelli kuramlar çerçevesinde incelenmektedir. Bu çalışmada öncelikle gençlik dönemi inanç ve kişilik gelişim özelliklerinden genel hatlarıyla bahsedilmiştir. Daha sonra James Fowler'ın bilişsel temelli kuramlardan birisi olarak kabul edilen, "inanç gelişim evreleri kuramı" tanıtılmış ve genelde insanın özeldede gençlik çağındaki bireyin anlam arayışının izleri sürülmüştür. Alan araştırması kapsamında, araştırmanın örneklemini oluşturan gençlerle yapılan mülakat ve anketlerin sentezi yapılmıştır. Sonuç kısmında ise nitel desenli çalışmanın bulguları tartışılmıştır.

### 1. Gençlik Dönemi İnanç Gelişim Özellikleri

İnanç, itikad, akide, iman kavramları genellikle birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmakla birlikte Din Psikolojisi literatüründe inanç ve iman kavramlarının anlam farklılıklarına sık sık vurgu yapılmaktadır. İnanç, bireyin günlük hayata dair tecrübeleriyle belirginleşen bilişsel, duygusal ve davranışsal bir tutumdur. İman ise daha kuşatıcı, derunî, duygusal tarafı ağırlıkta olan aşkın bir tutumu ifade etmektedir.<sup>2</sup> Örneğin iman daha az emin olunan hususları ifade ederken, inanç daha kesin konularda kullanılmaktadır.<sup>3</sup> İmandaki duygusal yapının en önemli göstergesi

<sup>2</sup> Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 68.

<sup>3</sup> Gordon Willard Allport. *The Individual an His Religion* (London: The Macmillan Company, 1969).

kişiye güven temin etmesidir.<sup>4</sup> Yavuz'un<sup>5</sup> belirttiği gibi, "Din, her şeyden önce bu dünyada Allah ile insan arasındaki ilişkiyi dinî inanç ve güvenle birlikte harekete geçirmekte ve bunu insanın kendinden ve bireylerarası ilişkilerden ayırmamaktadır." Bu bağlamda, çalışmada geçen inançla ilgili tüm ifadeler 'dinî inanç' anlamında kullanılmıştır.

Gençlik dönemi, gelişim psikolojisinin verilerine göre ergenlik ile başlayıp yirmili yaşlara kadar devam eden süreç şeklinde değerlendirilebilir. Ergenlik, fiziksel yönden büyümenin, bilişsel yönden soyut düşünceye geçişin ve duygusal anlamda genellikle bağımsızlığın kazanıldığı bir dönem olarak kabul edilir. Bu dönemde birey akran etkisini belirgin bir şekilde hisseder. Aynı zamanda kimlik ve statü arayışı ivme kazanır. Ergen bireyin bu süreçte metafizik düşünceler ile bilimsel konular arasında kalma olasılığı daha yüksektir.

Ergenlik dönemini dinî inanç açısından üç aşamada incelemek mümkündür. Birinci evre, soyut Tanrı fikrine adaptasyon zorluklarının yaşandığı ve on iki-on dört yaş aralığına rastlayan "geçiş" evresidir. Bu evrede soyut düşünebilmenin bazı göstergeleri olsa da bireyin somut düşünmenin halen etkisi altında olduğu söylenebilir.

İkinci evre, şüphe ve sorgulamanın belirginleştiği ve on dört-on yedi yaş aralığını kapsayan "dağılma" evresidir. Bu evrede ergen birey soyut düşüncenin gelişmesi ile birlikte kimlik arayışına başlamaktadır. Ergen için bu dönem hem dinî dönüşüm, hem de dinden ayrılma evresidir. Basite indirgenmiş inançlar çoğu ergen tarafından terk edilmekte ancak bunlar önemini muhafaza etmektedir.<sup>6</sup> Bu dönemde gençler yeni sosyal gruplara katılma konusunda baskıya uğrayabilmekte ve ebeveynlerinden bağımsız olmak istemektedirler. Bu durum kişiliğin şekillenmesiyle bağlantılıdır ve dinî alandaki kararlar burada en büyük rolü oynamaktadır.

Gençler bu dönemde dinle alakalı paradokslarla başa çıkmak için karmaşık akılcılaştırma yollarına başvurabilmektedir. Gençler, lisenin son yıllarında ve üniversitenin başlarında Tanrı'nın varlığı, mahiyeti veya Tanrı'nın insan hayatındaki yeri ve etkisi gibi konularda uzun tartışmalara girebilmektedirler. Gençleri dinî inançla ilgili değişim veya dönüşümleri her zaman dinî sebeplerle değil, bazen de öncelikle duygusal sebeplerle veya yeni bir dinî gruba katılmakla ilgili olabilmektedir.<sup>7</sup> Onlar dinî konularda tatmin edici, bilimsel ve makul izah ve açıklamalara ihtiyaç duymaktadır. Sorgulamanın ve şüphenin belirgin olduğu bu dönemde sosyal çevreden baskı görülmediği takdirde bunun açıkça dillendirildiğini, baskı görüldüğü takdirde bunun içten içe yaşandığını ve inanç konularının irdelendiğini sezmek zor olmayacaktır. Örneğin, "Allah şüphesiz iyi ise bu dünyada bunca kötülük neden var?", "İnsanların bir kısmı gerek fiziksel gerek ekonomik açıdan yoksunluk veya yoksulluk içindeyken diğerleri niçin mutluluk ve refah içinde yaşıyor? İnsanlar niçin adaletsiz ve merhametsiz?", "İnsanların söylemleri ile eylemleri neden

<sup>4</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu. *İnanç Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 52.

<sup>5</sup> Kerim Yavuz. *Günümüzde İnançın Psikolojisi* (Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013), 198.

<sup>6</sup> Michael Argyle. *Din ve Psikoloji*, çev. Hatice Büşra Gök (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 43.

<sup>7</sup> Argyle, *Din ve Psikoloji*, çev. Hatice Büşra Gök, 44.

tutarlı değil?”, “Allah’ın adaleti ve merhameti bu dünyada veya ahirette nasıl devreye girer veya girecektir?” gibi sualler ergen birey için mutlaka cevaplanması gereken sorulardır.

Üçüncü evre ise, bir inanca bağlanmanın görüldüğü ve on yedi-yirmi yaş arasına tekabül eden “durulma ve karar” evresidir. Ergenliğin son yıllarında gençlerde bir durulma ve dinginleşme hali görülebilir. Bu evredeki gençlerin çoğunluğu sorgulayış ve arayışlardan sonra kendi kişisel iradeleriyle Allah’a yönelir ve dinî inanca bağlanır. Bu gruptaki ergenlerin dinî kimliklerini başarılı bir şekilde kazandığı söylenebilir.<sup>8</sup>

Burada ayrıca yirmi ila otuz beş yaş aralığını kapsayan genç yetişkinlik döneminden de bahsetmek gerekir. Bu dönemde ergenlikte yaşanan gerilim, bocalama, şüphe ve kararsızlıkların azaldığı görülür. Dinî alana ilgi kaybı, gencin bu dönemde başarması gereken vazifeleriyle yakından ilişkilidir. Çünkü dönemin temel görevleri “iş edinme”, “para kazanma”, evlenme-aile kurma” ve “hayatını düzene koyma” üstüne kuruludur. Erik Erikson’un<sup>9</sup> psiko-sosyal gelişim kuramı bağlamında “yakınlığa karşı yalıtılmışlık/uzaklık” ikileminin yaşandığı genç yetişkinlik evresinde birey dinî inançlarını içselleştirmeye başlamaktadır.

Gençlik dönemindeki insan, yaşadığı kültür içerisinde neye nasıl inanması ve davranması gerektiği, hakikatin ne olduğu gibi soruları yine kendisine yönelterek bir cevap bulmakta ve kendisine bir inanç şekli geliştirmektedir. Kimisi bunu sosyal çevreden bağımsız bir şekilde zihninde düzenlemekte, dile getirmekte ve yaşantısına yansıtmakta, kimisi de düşündüğü ile uygulamak istediği arasına bir set çekebilmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere inanç dediğimiz olgu insan zihninde şekillenen ve bazen davranışa yansıyan yönleriyle, bazen bilişsel düzeyde kalan tarafıyla tecrübe edilen bir özelliğe sahiptir.

İnanç denilen olgu ölçülemez, denetlenemez ve sorgulanamaz oluşuyla ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla o, bireyin bilişsel ve duygusal alanına girdiği, gözlem veya deneye tabi tutulamadığı için çevredeki insanların olumsuz yorum veya yargısına açık bir nitelik arz etmemektedir. İncanın bu niteliği ile ilgili olarak Frager<sup>10</sup> incanın iki türünden bahseder. Birincisi körü körüne inanç denilen, bireyin sadece diliyle “İmanım var, Allah’a inanıyorum!” dediği türdür. İkincisi ise hakikî inançtır. Hakiki inanç, sadece sözde kalmayan, bireyin bütün davranışlarına yansıyan bir özelliktir. Birey “İnanıyorum!” demese bile inancı hareketlerinde vücut bulur. Frager, incancı diliyle inkâr eden insanların da var olduğunu fakat davranışlarıyla ve uğraştıkları işlerle iman ettiklerini iddia eder. Bu insanların zahiren şüpheli veya agnostik göründüklerini fakat hayat tarzlarıyla, üretken buluşlarıyla inançlarını tasdik ettiklerini söyler.

## 2. Gençlik Dönemi Kişilik Gelişim Özellikleri

<sup>8</sup> Hüseyin Peker. *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 169-175; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 267-280.

<sup>9</sup> Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York: W.W. Norton Company, 1984).

<sup>10</sup> Robert Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012), 49.

Birey dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme süreçleriyle bir taraftan içinde yetiştiği dinî ve sosyokültürel değerleri özümseyerek kültürünün ürünü olmakta, diğer taraftan da bu değerleri kendi biyo-psiko-sosyolojik yapısıyla harmanlayarak kendine has bir kişilik geliştirmektedir.<sup>11</sup>

Bireyin “Ben kimim!” sorusuna verdiği yanıt olarak tanımlanabilecek olan kimlik, bireyin inançlarının, arzularının, isteklerinin ve kişisel geçmişinin dinamik bir örgütlenmesinden meydana gelmektedir. Kimlik gelişimi, gençlik döneminin kritik bir noktasıdır ve dinî inancın şekillenmesinde kimlik türleri belirgin bir etkiye sahiptir. Ergenin kimliğinin oluşumunda ebeveynlerin, arkadaşların ve diğer ilişkide bulunan kişilerin ya da grupların etkin bir rolü vardır. Burada Marcia'nın<sup>12</sup> kimlik teorisinden bahsetmek yerinde olacaktır. Marcia; dağınık kimlik, ipotekli kimlik, başarılı kimlik ve moratoryum kimlik olmak üzere dört kimlik statüsünün olduğunu söyler.

Dağınık kimlik yaşayan insanlarda inanç hususunda veya kutsalla kurulan ilişki bağlamında düşük keşif, düşük bağlanma söz konusudur. Kimlik alanlarında gelişigüzel keşif yaparlar ancak herhangi bir adanmışlıkta bulunmazlar. Dağınık kimlik yaşayanların dinî anlamda herhangi bir arayış içinde olduğu veya bir kaygı duyduğunu söylemek zordur.

İpotekli kimlik, kimlik biçimlenmesinde katılığı ve mevcut yapıya uymayı tercih eder. Burada inanç hususunda veya kutsalla kurulan ilişki bağlamında düşük keşif, yüksek bağlanma vardır. İpotekli olanların herhangi bir araştırma ihtiyacı hissetmeden, içinde yaşadığı kültür ve çevreden ziyadesiyle etkilenecek taklidî inancı içselleştirip benimsedikleri söylenebilir.

Moratoryum kişilikte benlik için güçlü bir arayış söz konusudur ve yüksek bir keşiften ancak düşük bir bağlanmadan bahsedilebilir. Moratoryum kimlik kategorisi yaşayanlar, dinî konulara inanabilmek veya onları inkâr edebilmek için yeterli ilgiye veya bilgiye sahip olmadıkları düşüncesiyle tercihlerini geleceğe erteleme eğilimindedirler.

Başarılı kimlik tipinde ise hem düşünce tarzıyla hem davranışlarıyla tutarlı bir kimlik oluşturabilen insanlar kastedilmektedir. Bu insanlarda hem yüksek keşif hem de yüksek bağlanmanın olduğu söylenmektedir.<sup>13</sup> Bunun yanı sıra içinde yetiştiği sosyokültürel yapıyı ve dinî kültürü reddederek bir başka dine ya da inançsızlığa geçiş yapmayı tercih edenler vardır ki, bunların kimlik statüsü için “olumsuz” ya da “ters” kimlik ifadesi kullanılmaktadır.

### 3. James Fowler'ın İnanç Gelişimi Teorisi

<sup>11</sup> Peter Ludwig Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 29-30.

<sup>12</sup> James Marcia, “The Relational Roots of Identity”, *Discussions on Ego Identity*, ed. J Kroger (England: Lawrence Erlbaum Associates, 1993), 34-65.; Hasan Atak, “Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry*, 3/1 (2011), 163-213.

<sup>13</sup> Marcia, “The Relational Roots of Identity”, 34-65. ; Atak, “Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme”, 163-213.

İnancın bütün formlarını din dışı inanışları da içine alacak şekilde açıklamak üzere bir dinî gelişim modeli geliştiren James Fowler, modelini herhangi bir hususî dinî gelenekle sınırlı tutmamıştır. Ona göre insan doğduğu an itibarıyla çevresindeki anlam karmaşasıyla karşılaşmakta ve bu karmaşayı bir düzene sokmak için çaba sarf etmektedir.<sup>14</sup>

Fowler'ın kuramının psikolojik temelleri Eric Erikson, Jean Piaget ve Kohlberg'e, teolojik temelleri ise Niebuhr ve Paul Tillich'e dayanmaktadır.<sup>15</sup> Fowler, bireyin mantık yürütme şeklini, olaylara veya dünyaya bakış açısını, ahlakî yargılama tarzını, sosyal farkındalık düzeyini, otorite anlayışını ve sembollere yüklediği anlamları harmanlayarak ve bunları işin içine katarak kuramını oluşturmuştur. Fowler, din ile inanç kavramları arasında bir ayırım yapar ve inancı daha evrensel kabul eder. Bu anlayışa göre bir insan dışarıdan dinsiz gibi görünebilir ancak o insan inançsız olamaz.<sup>16</sup>

Fowler, inanç gelişimini aşama öncesi dönem veya temel inanç, sezgisel-yansıtıcı inanç, öyküsel-lafzî inanç, yapay-geleneksel inanç, bireysel-düşünceye dayalı inanç, birleştirici/birleşik inanç ve evrensel inanç olmak üzere yedi aşamada inceler.<sup>17</sup> Biz burada konumuzla bağlantılı olan 'sentetik-geleneksel inanç' ve 'bireysel-düşünsel inanç' evrelerinden bahsetmek istiyoruz.

Sentetik-geleneksel inanç evresinde ergenlikle beraber soyut işlemler dönemine ulaşan on iki-on sekiz yaşlarındaki birey "düşünme" üzerinde düşünmeye ve bilgilerini sentezlemeye başlamaktadır. Bu aşamada kişilik bunalımları ve kimlik arayışları içine giren birey kendi manevî dünyasını oluşturmaktadır. Bu evrede başkalarıyla ilgili değerlendirme ve beklentiler o denli aceleci bir tarzda içselleştirilmektedir ki, ilgili şahıslara ilişkin nihai karar ve bu karara bağlı davranışların özgünlüğü tehlikeye girebilmektedir. Bu evredeki kişilerarası ihanetler, Sonsuz Varlıkla ilgili kişisel prensipler hakkında nihilist (hiççi) umutsuzluklara yol açabildiği gibi ergeni, günlük ilişkilerin sıkıcılığını Tanrı'yla kurulan yakın ilişkiyle ödünlemeye de götürebilmektedir. Zira ergenler, soyut düşünme yetisinde meydana gelen değişmeye bağlı olarak Tanrı'yla daha bireysel bir ilişkiye girme ihtiyacı hissedebilmektedir.<sup>18</sup> Artık ergenin dünyasında Tanrı inancı, sevmeye, saygı duyma, itaat etme gibi yaşantılar kişisel değerlerle birleşerek yer edinmiştir. Tanrı'yla kişisel ve özel ilişkiler kurma eğiliminde olan ergen birey, bu durumun devam etmesi için daha çok gayret sarf etmektedir.

Son ergenlik veya genç yetişkinlik adı verilen döneme denk gelen 'bireysel-düşünsel inanç' aşamasında, hayatına yön veren veya hayatını şekillendiren inanç ve değerleri irdelemeye, sorgulamaya ve yeniden yapılandırmaya başlayan on sekiz-

<sup>14</sup> Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri* (İstanbul: DEM Yayınları, 2007), 189.

<sup>15</sup> Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, 185-191.

<sup>16</sup> Sakin Özışık, "Fowler'dan Streib'a İnanç Gelişimi Teorisinin Evrimi", *Din Psikolojisi: Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler*, ed. Zeynep Sağır (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020), 46.

<sup>17</sup> Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, 185-193.

<sup>18</sup> Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, 193.



otuz yaş aralığındaki birey için inanç artık bilinçli bir tercihin ürünü olmakta ve eleştiri süzgecinden geçirilmiş bağlılıklar bütününe dönüşmektedir. Dış otoritelerin etkisinden sıyrılmaya başlayan birey iç otoriteye yönelmiş ve özerk inancını geliştirmeye başlamıştır. Bu aşamada kişi, bir grubun üyesi olmak mı, bireysel özelliklerini korumak mı sorularını cevaplayabilmek ve bir tercihte bulunabilmek istemektedir. Çünkü o, içinde yaşadığı sosyo-kültürün yaşam tarzına, inanç ve tutumuna karşı sorumluluklarını ciddiye almaya başlamak durumundadır. Birey, girişimleri neticesinde şekillendirdiği kimliğini kendi dünya görüşüne eklemleyerek bireyselliğini ortaya koymakta, kendi rolü ve başkalarına atfettiği anlamları harmanlayarak da yeni bir kompozisyon haline gelmektedir.<sup>19</sup>

#### 4. İnsanın Anlam Arayışında İnançın Rolü

İnsanın günlük hayatta sergilediği temel düşünce ve davranışlarından biri gerek tecrübe ettiği gerekse çevresinde gözlemlediği hadiselerle bir anlam vermeye çalışmasıdır. Psikologlar insanın bu eyleminin ardında, içinde yaşanan dünyayı anlamlı bir şekle bürüme ve onu denetlenebilir bir hale getirme güdüsünün olduğunu söylemektedir.<sup>20</sup>

Birey, gerek hayatın normal akışı gerek öngörülemez getirileri sonucunda karşılaştığı olayların ve davranışların nedenlerini anlama ve bazen açıklama ihtiyacı hisseder.<sup>21</sup> Bu eylemi harekete geçiren temel güdü, çevrede olup bitenleri anlama ve açıklama çabasındaki insanın kendisini bir boşlukta hissetmemesi, psikolojik rahatsızlıklar yaşamaması içindir.<sup>22</sup> İnsanın dinî düşüncesi oluşurken de bazı değişim veya dönüşümler yaşaması muhtemeldir. Bireyin yaşadığı bu süreçte zihinsel, duygusal veya sosyo-kültürel bazı güdüler devreye girmektedir. Zihinsel güdüler olarak 'zihinsel tatmin arama', 'anlam boşluğu', 'amaçsızlık ve anlam arayışı' ve 'inandığı dinin temellerini gözden geçirme' gibi durumlar söz konusudur. Bu durumları genelde anlam arayışı şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Bireysel dindarlığın psikolojik kaynakları arasında insanın anlam ve hakikat arayışı vardır. Hayata anlam veren ve hakikatin ne olduğunu bilimsel gerçeklerden daha fazla ikna edici bir tarzda sunan dinler bu özellikleriyle insanı derinden etkileyebilmektedir. Çünkü din olgusu, varlığın anlamını ve yaşamı bir bütün olarak yorumlayan, bilimin cevap veremediği pek çok hususa ziyadesiyle tatminkâr cevaplar sunan anlamlandırma sistemi olarak işlev görmektedir. Dinlerin insanlara sunduğu inanç ve duygu yoğunluğu sayesinde bütünlük taşıyan, süreklilik arz eden ve anlamlı

<sup>19</sup> Karaca, Dinî Gelişim Teorileri, 194.

<sup>20</sup> Recep Yaparel, "Depresyon ve Dinî İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 275.

<sup>21</sup> Asım Yapıcı, "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 126-129.

<sup>22</sup> Sibel Ayşen Arkonaç, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Alfa Yayın, 2001), 124.

bir yaşam algısı oluşturarak kendine has bir mutluluk ve doyum kaynağı oluşturduğunu belirten birçok araştırmacı bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Bireysel dindarlığın psikolojik kaynaklarından bir diğeri anlama arzusu ve bilişsel tatmin isteğidir. İnsan zihinsel açıdan özellikle dış dünyada meydana gelen hadiseleri anlama ve açıklama ihtiyacı içindedir. Çünkü olanı biteni anlama ve yorumlama birey için 'bilişsel kontrol hissini' beraberinde getirmektedir.

Birey anlayamadığı ve açıklayamadığı bir durumla karşılaştığında dünyayı bilişsel kontrol altına alma hissini kaybeder. Özellikle belirsizlik durumlarında bireyin anlama ve kontrol ihtiyacı karşılanamadığı için bireyde kaygı ve gerginlik oluşur. Evrenin ve dünyanın yaratılışı, hayatın zorlukları, ölümün niçin var olduğu, bireysel ya da toplumsal mahrumiyet ve yoksunluklar gibi sosyal sorunların varlığı gibi bilimin açıklayamadığı pek çok hususta din devreye girer ve yaptığı açıklamalarla inanan insana bilişsel tatmin ve zihinsel denge sunar.<sup>24</sup>

Birey, hayatına bir anlam bulamadığı zaman varoluşsal boşluk yaşar. Söz konusu bu boşluğu yaşayanlar kendilerini değersiz ve anlamsız bulabilirler. Birey, varoluşsal boşluktan ya yüce bir davaya hizmet yahut bir eser üretme gibi belli hedefler ve amaçlarla ya da anlam arayışına cevap veren bir inanç sistemini benimsemekle kurtulabilir. Frankl'a<sup>25</sup> göre insan sadece arzu ve isteklerinin doyumunu ve tatmin edilmesinden ya da id'in, egonun veya süperegonun çatışan istekleri arasında uzlaşma sağlamak ya da sadece topluma ve çevreye ayak uydurmaktan ibaret bir varlık değildir. Ona göre din, bireye yardım eli uzatmakta ve başka hiçbir yerde bulamayacağı bir güven hissi sağlamaktadır. Bu sayede birey kendini güvende hissetmekte ve birçok psikolojik rahatsızlıktan korunabilmekte, çevresiyle de sağlıklı ilişkiler kurabilmektedir. Dinî inanç özellikle hayatın zorlukları karşısında acı duyan, ıstırap çeken insanın yaşadıklarına anlam vermesinde destekleyici bir güçtür.

## 5. Yöntem

Bu çalışma, nitel desenli bir araştırmanın ürünüdür. Nitel bir araştırmanın mantığı, verileri toplama ve çözümlene anlamında tümevarıma dayanmaktadır. Burada araştırmacının temel amacı, sosyal gerçekliğin içinde zaten var olan örtülü bilgiyi subjektif bakışıyla bilimsel çerçevede inşa edebilmektir. Nitel bir çalışma

<sup>23</sup> Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 28-31.

<sup>24</sup> Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 84.

<sup>25</sup> Victor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2010), 102-103.

yapılırken önceden herhangi hipotez veya varsayım oluşturmadan araştırma alanına gitmek ve elde edilen bulguları çözümlenmek hedeflenir.<sup>26</sup>

### 5.1. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi'nde öğrenim gören üniversite öğrencileriyle 2023 yılının Şubat ayı içerisinde, gönüllülük esasına dayalı bir şekilde gerçekleştirilmiştir. İslâmi İlimler, Eğitim, Fen-Edebiyat ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültelerinde öğrenim gören 40 öğrencinin 15'i ile mülakat yapılmış, 25'inden de yöneltilen sorularla ilgili görüşlerini kâğıda aktarmaları istenmiştir. Araştırmanın örneklemini oluşturan ve yaşları on sekiz ile yirmi beş arasındaki bu üniversite öğrencilerine, "Sizce günümüz gençliğinin genel anlamda bir problemi var mıdır? Var ise bu problemler nelerdir? Günümüz gençliğinin veya sizin, dinî inançla ilgili bir probleminiz var mıdır? Hayata dair anlam arayışınız hakkında neler söylemek istersiniz? Yetişkinlere, ebeveynlere veya akran grubunuza, anlam arayışınız hakkında söylemek istediğiniz bir şeyler var mı? Belirtilen problemlere çözüm için sizin önerileriniz nelerdir?" şeklinde sorular yöneltilmiştir. Bazı öğrencilerle mülakatlar yapılmış, bazı öğrencilerden de duygu ve düşüncelerini kâğıda aktarmaları istenmiştir. Öğrencilerden, duygu ve düşüncelerini samimi ve içten bir şekilde sunabilmeleri amacıyla kimliklerini belli edecek herhangi bir bilgi vermeleri istenmemiştir. Mülakat ve yazılı kayıtlardan elde edilen bulgular fenomenolojik yöntemle analiz edilmiş ve yoruma tabi tutulmuştur. Fenomenolojik analiz, insanların çevrelerinde gerçekleşen olayları nasıl değerlendirdiklerini, belli bir durumla ilgili anlayış ve algılarını, duygularını, bakış açılarını ifade etmelerini sağlamaya ve anlamaya çalışan bir analiz türüdür.<sup>27</sup>

### 5.2. Bulgular ve Yorum

Alan araştırmasından elde edilen veriler bağlamında gençlerin söylem ve eleştirileri, arzuları, beklentileri kategorize edildiğinde bulguları üç başlık altında analiz etmenin uygun olduğu görülmüştür.

#### 5.2.1. Gençlerin Yetişkinlere Seslenişi

Din, ara tonları da içinde barındıran, birçok konuda sayısız yoruma açık olan bir alandır. Müslümanlar inanır ve bilir ki Kur'ân'ın ayetleri, Hz. Peygamber'in hayatıyla birlikte insanlık tarihine girdiği andan itibaren farklı insanî haller veya olaylar üzerine gelmiştir. Dolayısıyla Kur'an, insanın içinde bulunduğu kaygıları, endişeleri,

<sup>26</sup> Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2005); Frederick Wertz, "Phenomenological Research Methods for Counseling Psychology", *Journal of Counseling Psychology* 52 (2005), 167-177.

<sup>27</sup> Carole Wade - Carol Tavris, *Psychology* (London: Harper and Row Publishing, 1990); John Ward Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri-Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni-*, çev. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Timur (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016); Jonathan Smith - Virginia Eatough, "Interpretative Phenomenological Analysis", *Analysing Qualitative Data in Psychology*, ed. E. Lyons - A. Cole (Los Angeles: SAGE Publications, 2007), 35-50.

öfkeleri gibi muhtemel duygu durumları dikkate alınarak ilk hitap çevresindeki muhatap kitlenin idrakine arz edilmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere din insanın kaygıları, korkuları, beklentileri hesaba katılarak adeta ilahi ve bütüncül bir psikoterapi etkisi oluşması amacıyla gönderilmiştir.

Gençler yetişkinlerden merhamet ve anlayış, gönle hitap edecek yumuşak bir din dili beklemektedir. Dinî buyruk ve tavsiyeleri, insanın psikolojik yaşantısından, duygu durumlarının değişkenliğinden, içinde bulunduğu sosyal, tarihsel, kültürel atmosferin bileşenlerinden tamamen bağımsız olarak gençlere iletmek bazen olumsuz tepkilerle karşılaşılmasına sebebiyet verebilmektedir. Dini temsil niteliği taşıyan insanların, insanın refahı için gönderilen dinî tavsiyeleri köşeli, esnemez, taviz verilemez hukuk kodları gibi aktarmaları neticesinde muhatabın duygu dünyası tahrip edilebilmektedir. Dolayısıyla karşıdaki insanın muhtemel dalgalı ruh hallerini hesaba katmadan; meramını, beklentisini anlamaya çalışmadan emir verici bir üslup kullanılmamalıdır. Bir katılımcı bu konuyla ilgili şöyle söylemektedir: *“Gençler soruları yöneltiyor, sorduğu kişiden de saygı, sevgi içerisinde cevap bekliyor. Ama sorduğu sorudan ötürü gerek sorduğu kişi gerek toplum tarafından dışlanıyor. Önyargı oluşuyor gençlerde ve yetişkinlerle iletişim zorlaşıyor”* (K1, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2023). Burada görüleceği üzere buyurgan bir üslup kullanıldığı, bireyin olası kriz durumunu hesaba katmadan sorularına cevap verildiği takdirde iletişim çatışmaları yaşamak kaçınılmazdır.

Dinler insanların ruhuna, duygu dünyasına hitap eden özellikleriyle insanlık tarihi boyunca hep var olagelmıştır. İnsanın kutsaliyle tecrübesi esnasında ortaya çıkan samimiyet, inandığı Tanrı’sını kendisine değer veren, hitap eden, dertlerinin farkında olan bir Tanrı şeklinde tasavvur etmesinden kaynaklanır. İnsanlar dinî alanda doğru bildiğini tek hakikat gibi algıladığı, hakikate sadece kendisinin ulaştığını düşündüğü müddetçe orada insanlar arası sağlıklı bir iletişimden ve empatiden bahsetmek mümkün olamayacaktır. Bir katılımcının şu serzenişi dikkat çekicidir. *“Allah herkesin Allah’ı, peygamber herkesin peygamberi! Sen benim neler yaşadığımı, neler hissettiğimi, acılarımı, travmalarımı, gizli tuttuğlarımı biliyor musun? Bilmiyorsun! Ben çırpınıyorum tutacak bir dalım olsun diye, sen bana masal anlatıyorsun!”* (K2, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023). Bu serzenişte görüleceği üzere dini temsil niteliğindeki insanlar düşüncesinin sonuçta bir yorum olduğunun, yani tarihteki farklı yorumlardan sadece birini sahiplenmiş olabileceğinin, inandığı doğrunun da bir bakış açısının neticesi olabileceğinin farkına varmalıdır. Agresif ve asabi bir din dili kullanıldığı vakit inadına sergilenmiş olumsuz düşüncelere zemin hazırlamak veya olumsuz davranışlarla karşılaşmak işten bile değildir. Gerek ritüel gerek itikadî anlamda bilinen, öğrenilen ve tatbik edilen her bilginin başka yorumlarının da olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır.

İnsanlığın dinî inanç tarihini bir arayışlar manzumesi gibi düşündüğümüzde, farklı algılayış ve düşünüşlerin sonuçta doğruyu bulma veya hakikate ulaşma gayretleriyle oluştuğunu söylemek mümkündür. Dinî düşünce alanında insanların zihninden geçeni anlamak elbette mümkün değildir. Dillendirilmeyen veya davranışa dönüşmeyen, kendisine ve çevresine zarar vermeyen her düşünce, normal bir zihnin

ürünüdür. Düşüncesinden ötürü eleştiriye tabi tutulması; düşünen, akleden, fikreden insanın bu tabii hakkına saygısızlık olacaktır. “Genel anlamda gördüğüm sıkıntı...” diyor bir katılımcı, “... karşıdaki kişiyi en iyi şekilde dinlemeye ve onu topluma kazandırmaya çalışmalıyız. Büyükler bazı net düşünceler dışında bir şey duyunca hemen öfkeleniyor. Sorulan soruya ikna edici bir cevap verememe ya da bilgisi olmadığı için çekiniyor olabilir mi? Deist, ateist gençler... Bunları kazanmak, onlara en iyi şekilde dokunmak gerekir. Dışlamamalıyız, örnek olmalıyız, onlar da bizim toplumun değerli insanlarıdır. Sahip çıkalım ve değer verelim.” (K3, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023). Buradan anlaşılacağı üzere bazı yardım talepleri aslında sessiz çılgınlıkların, vicdan ve merhamet arzusunun, ilgi beklentisinin dışı vurumudur.

Gençler, kişilik ve dinî inanç gelişim özellikleri göz ardı edilmeden anlaşılmayı istemektedirler. Bazen kişilik bunalımları ve arayışları içine girebilen gençlere eleştirel, dışlayıcı bir üslupla yaklaşıldığında beklenmedik sonuçlarla karşılaşılabilceği hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu konuda kendisini de eleştiren bir katılımcı şöyle diyor: “Sorgulayıcı insanları ise cemaatlerimizden, gruplarımızdan uzaklaştırıp bir takım hakaretlere ve iftiralara maruz bıraktık. Kimsenin Allah’ın indirdiği dini aramaya ve bunun neden böyle olduğunu sorgulamasına tahammülü yok. Ve bana göre eğer inandığımız ilkeler, düşünceler doğruysa sorgulanmasından korkmamalıyız ya da karşı tarafı dışlamamalıyız bunu sorguladığı için. O yüzden bana göre insanlara sorgulama hakkı verilmeli ve bu yüzden ötekileştirilmemeli. İnsanlar konuşmalı, tartışmalı, fikir alışverişinde bulunmalı ki birbirimizi anlayabilelim ve yanlışı ortadan kaldırmayalım.” (K4, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023). Hayatına bir anlam vermeye çalışan insanların varoluşsal boşluğa düşmemeleri için onlara bir rehberden ziyade bir refik gibi davranmak gerekir.

Gelişim ve eğitim psikolojisinin verileri bağlamında insanlar duyduklarından ziyade daha çok gördüklerine inanma eğilimindedirler. Pedagogların sıklıkla vurguladığı üzere istendik bir davranış değişikliği; söyleyen kişinin örnekliliğiyle, hayatına aktarmasıyla, tatbik etmesiyle mümkün olmaktadır. “Dini temsil konumundaki kişiler!” diyor bir genç, “...çıkıp faiz yemeyin, yalan söylemeyin diyerek gençleri bunların dinde yeri olmadığı konusunda uyarıyor ama kendilerinin yaşantılarına baktığımızda yaptıkları ile söyledikleri çelişmemeli ki o insanın söylediği sözlerin bir değeri olsun, dikkate alınsın. Aksi takdirde ben bu dinden uzaklaşmanın daha ileri boyutlara gideceğini düşünüyorum.” (K5, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2023). Bir düşüncenin teorik, retorik ve pratik yönden değeri hakkında çarpıcı bir söylemde bulunan bu gencin belirttiği üzere bilmek ayrı, uygulamaya dökmek ayrıdır. Bir meselenin iç yüzü hakkında herkes doğruyu bilir ancak iş bilineni pratiğe dökmeye geldiğinde söylem ve eylem tutarlılığında doğru orantı görülmezse inandırıcılıktan da bahsedilememektedir. Başka bir gencin, “Yaparak yaşayarak öğrenmeli ve öğretmeliyiz ki söylediklerimizin insanlar üzerinde bir etkisi olsun. Gençler öğüt dinlemekten ziyade insanların davranışıyla örnek olmasını istiyor.” (K6, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023) dediği gibi, İslâmî kültürde inananlara bildikleriyle amel etmeleri emredilir ve hayatta tatbik etmedikleri bir şeyi dışarıya uyguluyormuş gibi lanse etmemeleri tavsiye edilir.

İnsanlar arası sağlıklı iletişimde bazı kurallar vardır. Anlayıcı ve dinleyici olabilmek, yargılamaktan kaçınmak, bilgiçlik taslamamak muhatabın gönül dünyasına girebilmenin yollarındandır. *“Dini sevdirmemiz lazım”* der bir genç, *“...katı kurallar koyarak, insanları zorlayarak bu dini sevdirmemizin imkânı yok. Din kolaylık dinidir. Allah’ın bize helal kıldığını kendimize haram kılmamak, haram kıldığını da kendimize helal kılmamız lazım. Neticede peygamberimiz kolaylaştırın, zorlaştırmayın, müjdeleyin, nefret ettirmeyin buyuruyor. Bizim, dinin insanlar için geldiğini, insanların dünya ve ahiret sıkıntılarını gidermek için bize gönderildiğini unutmamız lazım.”* (K7, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023). Burada, Allah’ın azap ve gazap isim ve sıfatlarıyla anılması yerine merhametini ve bağışlayıcılığını hatırlatan isim ve sıfatlarıyla anılması gerekliliği ve bunun önemi ön plana çıkmaktadır.

Üniversite öğrencileri, yetişkinlerden ‘dışlama’ ve/veya ‘ötekileştirme’ gibi olumsuz sonuçlar doğurması kuvvetle muhtemel davranışlardan kaçınmalarını istemektedirler. Öğrenciler, etkili ve yapıcı bir iletişim için şart olan ‘iletişim üslubuna’ riayet edilmesini, diğer bir deyişle kendileriyle iletişim kurarken tatlı dil kullanılmasını arzu etmektedirler.

### 5.2.2. Gençlerin Kendilerine Yönelik Eleştirileri

Gençlik döneminde karşılaşılan problemlerden ilki, bireyin özgürlük ve sorumluluk dengesini ayarlamakta güçlük çekmesidir. Egoantrik düşüncenin genelde hâkimiyetini devam ettirdiği bu süreçte gençler istedikleri şekilde düşünebilme ve bunu eyleme geçirebilme hakkını kendilerinde görebilmektedirler. Bir katılımcının, *“Kendimize çok güveniyoruz, özgüvenimiz tavan yapmış. Her şeyin en iyisini biz biliriz, en güzelini biz yaparız. Buna da özgürlük diyoruz. Terbiyesizlik demeyim ama, edep sınırlarını aşmanın adını özgürlük koymuşuz!”* (K8, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2023) şeklindeki değerlendirmesi özeleştiriye güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Gençlik döneminde karşılaşılan problemlerden bir diğeri, bireyin hayatın gerçekleriyle bağını koparmasıdır. Hayat zordur ve her dönemin aşılması gereken engelleri vardır. *“Biz gençlerin bir diğer sıkıntısı hayatın gerçeklerini çok geç fark etmeleridir.”* (K9, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023) diyor bir katılımcı. Halen çocukluk dönemi gelişim özelliklerini yansıttığının bilincinde olan bu katılımcı, kendilerine sorumluluk bilinci kazandırmak isteyen yetişkinlerin amacını yanlış anladıklarını söylemektedir.

Toplumsal cinsiyet rollerindeki yanlış anlamalar ve uygulamalardan yakın bir katılımcı, *“Günümüz gençliği olarak sabretmeyi, şükretmeyi bilmiyoruz, bilmediğimiz bir yana, unutuyoruz. Bazılarımız sorumluluk sahibi olduğumuz halde baskılanırız, bazılarımız da sorumsuz olduğumuz halde takdirle karşılanılır.”* (K10, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2023) diyor. Geleneksel toplumdaki kız-erkek algısının yanlışlığına vurgu yapan bu katılımcı, erkeklerin çoğu zaman el üstünde tutulmasından dert yanmakta, azınlığın yaptığı yanlışlardan ötürü genelin yaftalanmasından rahatsızlığını dile getirmektedir.

Gençlerin dinî inanış ve yaşayış tarzları hakkında, *“Günümüz gençlerinin problemi...”* diyor bir katılımcı, *“... bana göre her şeyi kolayca elde etme arzusudur.”*

*Zorluk görmedikleri için her şeyin en kolayını en güzeli olsun istiyorlar. İnanırları dinin de böyle olmasını istiyorlar. Ne yaparlarsa yapsınlar ama inandıkları din buna karşı olmasın! İnsanların arzuları gün geçtikçe çoğalıyor, farklılaşıyor, ne yaparlarsa yapsınlar onlar için caiz olsun istiyorlar.”* (K11, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2023). Buradan anlaşılacağı üzere, ‘din kolaylık dinidir’ söylemiyle verilmek istenen mesaj yanlış anlaşılabilir. Din, hayatın her alanında varlığını hissettiren bir olgudur. Dinî emir ve tavsiyeler, kişiye hem bireysel dinî yaşayışında sorumluluk sahibi olabilmesi hem de birlikte yaşama kültürüne ayak uydurabilmesi için gönderilmiştir. Toplumsal bir varlık olan insanın birlikte yaşama kaide ve kurallarına riayet etmesi, özgürlük-sorumluluk alanını iyi belirlemesi gerektiği ile ilgili bir katılımcı şöyle diyor: *“İnsanların git gide inançsızlaşmasının başlıca sebebi bence sorumluluktan kaçmaktır. İnsan iman ettiği takdirde o inancın getirdiği sorumlulukları vardır ki bu da insanlara zor geldiğinden inanmıyorum deyip geri adım atma gereksinimi duyuyorlar.”* (K12, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023).

Kendi akran grubunun davranışlarından şikâyet eden bir katılımcı, *“Büyüklerden beklentim değil de, tüm insanlardan beklentim... Eleştirmeyin, kınamayın, yargılamayın.”* (K13, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2023) diyor. Bu sessiz haykırış, hayatın çeşitli ve muhtemel zorluklarıyla karşılaşan, yaşadığı zorluklarla başa çıkmaya çalışan, bir yardım eli arayan, bir arkadaş grubuna dâhil olmak isteyen gençlerin seslerini duyurma çabasına örnek teşkil etmektedir. Yapıcı’nın<sup>28</sup> dediği gibi, genelde tüm insanlar özelde gençler, zihinlerdeki olumsuz stereotiplerden kurtulmalıdır. Hangi dine, hangi mezhebe veya hangi inanış şekline sahip olursa olsun bir kişiyi değerlendirirken onun grup aidiyetlerinden ziyade, bireysel özellikleri daha ön plana çıkarılmalı, yani o kişi öncelikle şahsî kimliğiyle algılanmalıdır.

### 5.2.3. Gençlerin Ebeveynlerden İstekleri

Ebeveyn-çocuk ilişkisi hassas dengeler içeren, bireyin hayatı boyunca kuracağı diğer ilişkilerin referans noktası kabul edilebilecek bir önemi haizdir. Ergenlik dönemi, ebeveynle çatışmaların ve sorunların en yoğun yaşandığı dönem olarak kabul edilir. Gençlerin ebeveynlerden istedikleri, sorunsuzluk veya sorunun derhal çözümünden ziyade ebeveynin çocuklara duyduğu güveni onlara hissettirmeleridir. Gençler, bazen narsistik tarafı baskın çıkan anne-babalara seslenmektedir. *“Ben seni seviyorum anne, seni sen olduğun için seviyorum. Benim için çok çabalıyorsun, biliyorum ama elimden gelenin en iyisini yapmaya çalışıyorum! Sen de beni ben olduğum için sev!”* (K14, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023) diyen katılımcının serzenişinde görüleceği üzere bazı ebeveynler çocuğu için yapmış olduğu fedakârlığı sürekli dile getirebilmektedir. Çocuğu için fedakârlık yapmak her anne-babanın fitratına kodlanmıştır ancak bu istikrarlı ve sürekli bir şekilde yapıldığında gençler aşırı uyarılmışlık sebebiyle suçluluk duygusuna kapılabilmektedir.

Ebeveynlerin, hayatın hangi alanında olursa olsun başarılı olmalarını istemeleri en doğal haklarıdır. Ancak narsistik özelliklere sahip bazı ebeveynler kendi arzu, istek

<sup>28</sup> Asım Yapıcı, *Din-Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004), 375.

ve hayalleri için beklentiler içine girebilmektedir. *“Beni başkalarıyla kıyaslıyorlar. Bak şunun oğlu şurada okuyor, bak şunun kızı şöyle yapmış! Herkesin yeteneği, kapasitesi bir değil ki!”* (K15, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2023) diyen katılımcının söylediği gibi, bir ebeveynin narsistik olup olmadığı hususunda belirgin göstergelerden biri, çocuğun kendi arzu ve isteklerini kale almamaları ve çocuğun biricikliğini görmezden gelmeleridir. Sadece ebeveynin ne düşündüğü ve nasıl hissettiği önemli olduğunda gençler duygusal anlamda travma yaşayabilmektedir.

Gençler, dinî inanç ve yaşayış tarzıyla ilgili ebeveynlere bazı eleştiriler yöneltmektedir. Çocuğun gelişim özellikleri göz ardı edilerek sergilenen bazı davranışlar ilerleyen zamanlarda çocuğun dine bakışı veya Tanrı tasavvurunda olumsuzluğa sebebiyet verebilmektedir. Bir katılımcı bu konuyla ilgili olarak, *“İçine doğduğumuz coğrafya itibarıyla Müslüman ailelerin çocukları olarak dünyaya geldik. Başka coğrafyada doğsaydım yine Müslüman olurum diyen fakat dininden haberi olmayan aileler tarafından yetiştirildik. Belli bir yaşa gelince inandığımız dinin bazı ritüelleri öğretildi. Neden yapıyoruz bunları dediğimizde ya sorguladığımız için azar işittik ya da sorguladığımız için Allah’ın bizi cezalandıracağından bahsedildi ve henüz o yaşta sevmek yerine ondan korkmayı öğrendik.”* (K16, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2023) demektedir.

Gençler ebeveynlerini, dinî tebliğ ve temsil konusunda da eleştirmektedir. *“Tabi burada ağaç yaşken eğilir deyip çocuklara inancı küçük yaştan itibaren aşılıp gidiyor. Bunun da en iyi şekli çocuğum şunu yap bunu yapma değil, bizzat büyük kişi bunu yaparak, hal ve hareketleriyle buna öncülük etmesidir.”* (K17, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023) diyen katılımcının belirttiği gibi, çocuğun dünyasında ilk eğitim ve öğretim merkezi olan aile ve ilk öğretmeni olan ebeveynler kendi hal ve hareketlerine, kendi yapıp etmelerine daha çok dikkat etmeli ve özen göstermelidirler.

Arka planda belki iyi niyetin beslendiği baskıcı ebeveyn tutumları veyahut umursamaz, boş vermiş bir ebeveyn yaklaşımı, gençlerin inanç dünyalarında istenmeyen durumlarla karşılaşmalarına sebep olabilmektedir. Bir katılımcının verdiği örnek dikkat çekicidir. *“Bir gün üç gencin aralarında geçen bir konuşmaya kulak misafiri oldum ve birinin “Ben ateistim!” dediğini duydum. Çok üzüldüm! Üzerinde aileden gelme dinî bir baskı olabilir dedim. Daha tehlikelisi çocuk aykırı olup dikkat çekmek amacıyla bu şekilde konuşmuş olabilir dedim.”* (K18, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2023). Bu söylemden anlaşılacağı üzere bazı gençler ebeveynin aşırı sahiplenici tavrına ve baskıcı eğitime ve yetiştirme anlayışına, bazı gençler de ebeveynin vurdumduymaz tavırlarına bir tepki olarak kendini marjinal kılma gayreti içine girebilmektedir. Bir genç bu durumu gayet realist ve çarpıcı bir üslupla şöyle özetliyor. *“İnanç problemimiz yok bizim, yetiştirilme problemimiz var. Ağlayınca eline telefon verip, her istediğini alıp, sonra yok efendim bu çocuk asi, bu çocuk bana itaat etmiyor diyemezsiniz.”* (K19, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023).

Bazı ebeveynler kendi çocukluk veya gençlik yıllarında yaşadıkları yoklukları, sıkıntıları çocuklarının da yaşamaması amacıyla modern zamanın nimetlerini çocuklarının önüne sermeye çalışmaktadır. Batılı insan anlayışının, bireyciliğin yaygınlaşmasıyla Doğulu insan anlayışından, toplum için var olma ve yaşama



bilincinden ister istemez uzaklaşmaktadır. Bir katılımcının söylediği üzere, “Yeni nesil olarak benim düşüncem, şimdinin çocukları ailelerini istedikleri gibi kullanıyor, istedikleri ne varsa sahipler, ver yiyim ört yatıyım yani. Eksik kaldığı bir şey yok ki, ne isterse hemen önünde, tatmadığı bir lezzet kalmıyor. Kıymeti bilinmiyor bir şeyin. Her istediğini hemen elde eden yeni nesil en ufak bir zorluk karşısında ne şekilde davranacağını bilmiyor” (K20, Kişisel Görüşme, 16 Şubat 2023).

Bu söylemlerden hareketle ebeveyn-çocuk ilişkisinde dikkat edilmesi gereken bazı noktaları hatırlatmakta fayda vardır. Bireyin dinî inancının veya Tanrı tasavvurunun kısmen de olsa çocukluk dönemi bağlanma ilişkileri tarafından şekillendiği bilinmektedir. Bowlby’ın bağlanma teorisini incelerken, onun dinî inanç ile ilişkisini irdeleyen Kirkpatrick ve Shaver<sup>29</sup>, bu iki etkenin önemli yönlerden birbirine bağlı olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bireyin dinî inancı, çocukluk dönemi bağlanma stillerinden etkilenmekte ve kısmen de olsa bu bağlanma stilleri tarafından şekillenmektedir. Onlar, ebeveynle kurulan ilişkinin bireyin Tanrı algısı ve tasavvurunu etkilediğini, bu ilişkinin Tanrı’ya ‘güven’ hissedilen, Tanrı’dan ‘kaçınma’ yaratan veya Tanrı’yla ‘kararsız’ ilişkiler kurulmasıyla sonuçlanabileceğini iddia etmektedirler. Bazı araştırmacılar, dini inanç konusunda yaşanan olumsuzlukların kökeninde anne ve/veya baba ile kurulan kötü ilişkilerin olabileceğini söylemektedirler. Dahası deizm, ateizm, agnostisizm gibi eğilimlere meyledişlerin asıl sebebini ebeveynlerle kurulan bu kötü ilişkilere atfetmektedirler.<sup>30</sup>

## SONUÇ

İnanç, insan bilincinin ve kalbinin ortaklaşa ürettiği bir yaşantının ürünü, bireysel bir tecrübedir. İnanç, içsel bir yaşayışın tezahürüdür ve inancın mahiyeti hakkında yapılacak bütün yorum veya tanımlamalar her insanın kendi bakış açısıyla ortaya koyduğu tasavvurların ötesine gidemeyecektir. Diğer bir deyişle, inancın determinist ve rasyonalist yaklaşımlarla betimlenmesi mümkün değildir. İnanç, epistemik bir mesele veya bir bilgi nesnesi değil; düşünen, tecrübe eden, hisseden insanın kendi iç dünyasıyla, varoluşuyla ilgili bir olgudur.

Fowler’ın inanç gelişimi kuramına göre, son ergenlik veya genç yetişkinlik adı verilen döneme denk gelen ‘bireysel-düşünsel inanç’ aşamasında, hayatına yön vermeye, hayatını şekillendiren inanç ve değerleri sorgulamaya başlayan on sekiz-otuz yaş aralığındaki insan için inanç, bilinçli bir tercihin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu aşamada insan, girişimleri neticesinde şekillendirdiği kimliğini kendi dünya görüşüne eklemleyerek bireyselliğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle, üniversite öğrencilerinin söylediklerinin, Fowler’ın bilişsel temelli inanç gelişim evrelerinde ön plana çıkan özelliklerle tutarlılık arz ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>29</sup> Lee A. Kirkpatrick – Phillip R. Shaver, “Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversion”, *Journal For the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990), 315-334.

<sup>30</sup> Karaca, Dinî Gelişim Teorileri, 176.

Günümüz üniversite öğrencileri hedefsizlikten, ümitsizlikten, geleceğe dair plan yapamamaktan, yetişkinler tarafından baskı görmekten ve kendilerine güvenilmemesinden, anlaşılammaktan veya yanlış anlaşılmaktan, yetişkinlerin söylem ve eylem tutarsızlığından, çevrelerinin merhamet ve adalet yoksunluğundan şikâyet etmektedir. Üniversite öğrencileri, hataların hep kendilerine mal edilmesinden yakınmakta, çevrelerinden de kendileri için kelebek etkisi yapacak ilgi ve merhamet dokunuşları beklemektedirler. Deizm ve ateizm gibi akımlara meyledişlerin kitle iletişim araçlarında söylendiği oranda olmadığını, bahsedildiği kadar bir artıştan söz edilemeyeceğini vurgulamaktadırlar. İnançla ilgili eğilimlerin zihinsel arka planında, anlam arayışı sürecinde kendilerine duygudaşlık ve sempati ile yaklaşmayan akran grubu veya yetişkinlere karşı sergilenen tepkisel bir refleks olabileceğini, sosyokültürel alanda da bazı öğrencilerin dikkat çekme, dikkati kendilerine odaklama veya varlığını kanıtlama arzusunun yattığını belirtmektedirler. Burada yetişkinlerin dikkat etmesi gereken en önemli husus, bu düşüncelerin veya soruların sağlıklı bir zihnin doğal ürünü olduğu gerçeğini unutmadan hareket etmek ve ergen birey ile duygudaşlık kurmaya çalışmaktır. Son söz olarak yetişkinlerin başlıca görevinin, dini tebliğ amacındaki gayreti dini temsil hususunda da göstermeleri, söylem ve eylem tutarlığının sağlanması için çaba sarf etmeleri ve üniversite öğrencilerine ideal bir örnek olmaları gerektiği düşünülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Allport, Gordon Willard. *The Individual and His Religion*. London: The Macmillan Company, 1969.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Argyle, Michael. *Din ve Psikoloji*. çev. Hatice Büşra Gök. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Arkonacı, Sibel Aysen. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayın, 2001.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- Atak, Hasan. "Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry*, 3/1 (2011), 163-213.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2005.
- Berger, Peter Ludwig. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Creswell, John Ward. *Nitel Araştırma Yöntemleri-Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni-*. çev. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Timur. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlam ve Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Erikson, Erik. *Childhood and Society*. New York: W.W. Norton Company, 1984.

- Fowler, James William. *Stage of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper Collins Publisher, 1995.
- Fragar, Robert. *Aşkır Asıl Şarap*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012.
- Frankl, Victor Emil. *Duyulmayan Anlam Çığlığı*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Edesos Yayınları, 1999.
- Frankl, Victor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2010.
- Hökeleklı, Hayatı. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Kirkpatrick, Lee A. – Shaver, Phillip R. "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion". *Journal For the Scientific Study of Religion*. 29/3 (1990), 315-334.
- Marcia, James. "The Relational Roots of Identity". *Discussions on Ego Identity*. ed. J Kroger. 34-65. England: Lawrence Erlbaum Associates, 1993.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Özışık, Sakin. "Fowler'dan Streib'a İnanç Gelişimi Teorisinin Evrimi". *Din Psikolojisi: Teori, Güncel Araştırmalar ve Yeni Eğilimler*. Ed. Zeynep Sağır. 46-83. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Smith, Jonathan - Eatough, Virginia. "Interpretative Phenomenological Analysis". *Analysing Qualitative Data in Psychology*. ed. E. Lyons and A. Cole. 35-50. Los Angeles: SAGE Publications, 2007.
- Wade, Carole - Tavris, Carol. *Psychology*. London: Harper and Row Publishing, 1990.
- Wertz, Frederick. "Phenomenological Research Methods for Counseling Psychology". *Journal of Counseling Psychology* 52 (2005), 167-177.
- Yaparel, Recep. "Depresyon ve Dinî İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 275-299.
- Yapıcı, Asım. "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 126-165.
- Yapıcı, Asım. *Din-Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yavuz, Kerim. *Günümüzde İnançın Psikolojisi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 67-95

**KUR'ÂN'DA L-'A-B KÖKÜNÜN SEMANTİK ANALİZİ**  
**Semantic Analysis of the Root "L-'a-b" in the Qur'an**

**Faruk ÖZDEMİR**

Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir  
Anabilim Dalı, fozdemir@sinop.edu.tr , ORCID: 0000-0003-1890-9194

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	09.03.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	30.05.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa/ Pages:</b>	67-95

**Atf / Cite as:**Özdemir, Faruk. "Kur'ân'da L-'A-B Kökünün Semantik Analizi" (Semantic Analysis Of The Root "L-'A-B" In The Qur'an). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 67-95. DOI: 10.17859/pauifd.1262231

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 67-95

## KUR'ÂN'DA L-'A-B KÖKÜNÜN SEMANTİK ANALİZİ\*

Faruk ÖZDEMİR\*\*

### Öz

Arapça lügatlerde l-'a-b kökünün biri "oyun" anlamında *el-la'ibu* diğeri de "ağız suyu/salya" manasına gelen *el-lu'abu* olmak üzere iki temel anlamı mevcuttur. Tarihi süreç içerisinde zikredilen kök anlamlardan birçok sözcük türemiş ve farklı manalar kazanmıştır. Bu makalede semantik metot takip edilerek l-'a-b kökü ve türevlerinin semantik analizi yapılmıştır. Önce bu kök ve müştaklarının etimolojik tahlili yapılarak anlamları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bundan sonraki aşamada l-'a-b kökü ve müştaklarının semantik açıdan anlam örgüsünü belirleyebilmek gayesiyle bu kökle yakın anlamlılık ve zıt anlamlılık ilişkisine sahip olan kelimelere yer verilerek karşılaştırmalar yapılmıştır. Kelimelerin "esas mana"larının yanında buldukları münasebet sisteminden doğan "izâfî mana"ları da vardır. O yüzden bahsi geçen kök ve müştaklarının Kur'ân'daki kullanımlarına yer verilerek buldukları siyak içerisinde kazandıkları izafî manaları belirlenmeye çalışılmıştır. Son olarak l-'a-b kökü ve türevleri ile semantik açıdan yakın anlamlılık ilişkisine sahip olan kelimelerin Kur'ân'daki kullanım biçimlerine yer verilerek lügatlerdeki anlamlarıyla âyetlerdeki anlamları arasındaki farklılıklara ve benzerliklere temas edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Semantik, Etimoloji, L-'a-b Kökü.

### Semantic Analysis of the Root "L-'a-b" in the Qur'an

### Abstract

In Arabic dictionaries, the root l-'a-b has two basic meanings: *al-la'ibu*, which means "play", and *al-lu'abu*, which means "mouth water/saliva". In the historical process, many words derived from these roots and acquired different meanings. In the present article, a semantic analysis of the root l-'a-b and its derivatives has been performed through the semantic method. First, the etymological analysis of this root and its compounds was carried out and it was aimed to identify their meanings. In the next stage, to determine the semantic meaning pattern of the root l-'a-b and its derivatives, comparisons were made by including words that have close semantic and antonymic relations with this root. In addition to their "actual meanings", words also have "relative meanings" arising from the system of relations in which they are present. Therefore, it was aimed to identify the relative meanings of these roots and their derivatives in the Qur'an by examining their usage in the Qur'an and the relative meanings they have acquired within the Qur'anic context. Finally, the Qur'anic usage of words that have semantically close meaning relations with the root l-'a-b and its derivatives and the differences and similarities between their meanings in dictionaries and verses are addressed.

\* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, fozdemir@sinop.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1890-9194

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Semantic, Etymology, L-'a-b Root.

### Structured Abstract

The l-'a-b root has two basic/actual meanings: *al-la'ibu* meaning "the opposite of seriousness/play" and *al-lu'âbu* meaning "mouth water/saliva". All derivatives of this root are based on these two main meanings. The root l-'a-b and its derivatives have meanings in the ancient Arabic dictionaries such as "play", "play/entertainment", "playing/player", "to play", "coquettish", "fun-loving", "sleeveless dress", "one who plays much", "anything that is played with", "toy", "fool/mock", "place of game", and "playground". All these meanings are built on the root meaning *al-la'ibu*, which means "the opposite of seriousness/play". Therefore, it can be stated that there is a semantic connection between this root meaning and the said derivatives. The root l-'a-b and its derivatives also have meanings such as "liquid flowing from the mouth of a child", "honey", "poison", "sun ray", and "mirage" in early Arabic dictionaries. These meanings are built on the root meaning of *al-lu'âbu*, which means "mouth water/saliva". Accordingly, it can be stated that there is a semantic connection between this root meaning and the given derivatives. When the usage of the root l-'a-b and its derivatives in the Qur'an is examined, it is observed that it contains meanings such as "to joke", "to mock/amuse", "to play a game", "game", "playful/timewaster". It is understood that these meanings in the Qur'an are derivatives of the word *al-la'ibu*, which means "the opposite of seriousness/play". When the semantic pattern of the root l-'a-b and its derivatives is taken into consideration, it is observed that there are also words such as *al-lehw*, *al-'abes*, *al-khuz'u*, *al-sukhriyyah*, *al-zaḥik*, and *al-kḥazl*, which are closely related to these words and are in the same semantic field. *Al-lehw* derived from the root l-h-v means "to have fun/play games" in dictionaries. This word is also used in relative meanings such as "wife", "woman", and "child", in addition to the meaning of "play/entertainment" in the Qur'an as in the ancient Arabic dictionaries. Like *al-lehw*, *al-'abas* derived from the root 'a-b-ṣ means "playing games" in early Arabic dictionaries. This word is used in the Qur'an in the sense of "playing games", "game", "false/empty thing", and "unwise/purposeless work" in line with its dictionary meanings. *Al-khuz'u* from the root h-z-e means "to mock" in the ancient Arabic dictionaries. This word is mentioned in the Qur'an in the form of *khuzuven*, and in parallel with its lexical meanings, it has the meanings of "to mock/make a subject of mockery" and "one who is mocked/the subject of mockery". The infinitive *al-sukhriyyah* from the root s-ḥ-r means "to mock" with the preposition *min* in dictionaries. In the Qur'an, this word refers to "mock", just as in the dictionary meaning. The infinitive *al-zaḥik* from the root z-ḥ-k means "to laugh". The infinitive *al-zaḥik* and its derivatives in the Qur'an means "to laugh" as in the lexical meaning, but it is also used metaphorically to mean "to mock". *Al-kḥazl* from the root h-z-l means "the opposite of being serious/making jokes" in dictionaries. In the Qur'an, it is used in parallel with its lexical meaning in meanings such as "joke/play", "empty/frivolous", and "lie". The words *al-lehw*, *al-'abes*, *al-khuz'u*, *al-sukhriyyah*, *al-zaḥik*, and *al-kḥazl* are in a close semantic relationship with the word *al-la'ibu*, which means "the opposite of seriousness", "mocking, having fun", and are in the same semantic field. The word *al-jiddu* derived from the root j-d-d means "the opposite of joking/being serious" in dictionaries. The word *al-la'ibu* from the root l-'a-b means "the opposite of being serious" in dictionaries, so there is a semantic relationship of antonymy between the two. However, the word *al-jiddu* does not appear in Qur'an in the sense of "the opposite of joking/being serious".

### GİRİŞ

Bir metni doğru bir şekilde anlamak için ondaki cümlelerin doğru anlaşılması gerekir. Cümlelerin doğru anlaşılabilmesi de öncelikli olarak ondaki kelimelerin doğru anlamlarının tespit edilmesine bağlıdır. Aynı durum Kur'an metni için de

geçerlidir. Kur'ân âyetlerinin maksad-ı ilahîye uygun olarak anlaşılabilmesi için ondaki her bir sözcüğün doğru ve yerinde anlamlarının belirlenmesi gerekmektedir. Kur'ân kelimelerinin doğru anlamlarının belirlenmesinin en önemli yöntemlerinden biri de "semantik metot"tur. Zira semantik metot, Kur'ân'ın kendi metodudur, onu çok daha iyi ve doğru anlamamıza yarayacak bir metottur.<sup>1</sup> Kelimelerin her zaman taşıdıkları ve hangi sisteme girerlerse girsinler toplum tarafından aynı kelimeler olarak bilindikleri sürece yitirmedikleri "esas mana"ları yanında kelimelerin kökünden gelmeyen fakat içinde buldukları münasebet sisteminden doğan "izâfî mana"ları da vardır.<sup>2</sup> Kur'ân âyetlerinde yer alan sözcüklerin yer aldıkları siyak içerisindeki "izâfî mana"ları semantik metot ile tespit edilebilir.

Semantik metotta, kelimelerin etimolojik anlamları tespit edilerek, onların etimolojik kökten itibaren, tüm müştaklarının ve tarih boyunca kazandığı manalarının analizi yapılmaktadır. Bu şekilde söz konusu sözcüklerdeki anlam değişimleri, anlam daralmaları, anlam genişlemeleri, anlam iyileşmeleri ve anlam kötüleşmeleri açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Bu metotta kelimeler siyak/bağlam içinde ele alınmakta ve siyak çerçevesinde kelimelerin anlamları belirlenmektedir. Dolayısıyla semantik metotta anlamları araştırılan sözcüklerin zikredildikleri hem metin içi hem de metin dışı bağlamlarını dikkate almak son derece önem arz etmektedir. Bu şekilde kelimelerin doğru anlamlarına isabetle ulaşmak mümkün olabilmektedir. Semantik metotta analizi yapılacak olan kelimenin, Kur'ân'da varsa eş anlamlısını veya yakın anlamlısını bulmak; kelimenin çok anlamlı olup olmadığını belirlemek; özellikle zıt anlamlılarını tespit etmek suretiyle nihai anlama ulaşmaya çalışmak esastır.<sup>3</sup>

Bu makalede sözü edilen semantik metot izlenerek l-'a-b (ل - ع - ب) kökü ve türevlerinin semantik analizi yapılacaktır. Bu bağlamda söz konusu kök ve müştaklarının etimolojik tahlili yapılarak anlamları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu aşamada anlamların sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi amacıyla mümkün olduğunca ilk dönem Arapça lügatler taranacaktır. Ele aldığımız kökün esas/temel manasının tespiti için Câhiliye devri Arap şairlerinin şiirlerinden de istifade edilmeye gayret edilecektir. Bu işlemlerin ardından etimolojik tahlil neticesinde elde edilen kök/esas manadan itibaren tarih boyunca kazandığı tüm anlamların analizi yapılarak gerek bu anlamların gerekse türevlerin içerisinde kök mananın olup olmadığına

<sup>1</sup> İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 17, 20-21, 24.

<sup>2</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 27-31.

<sup>3</sup> Ali Galip Gezgün, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 776-777; a.mlf., *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 266-268; Ayrıca bk. H. Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Mayıs, 2001), 42-43; a.mlf., "Toshihiko İzutsu ve Semantik Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2005), 70-72.

bakılacaktır. Böylece bahse konu kök ve türevlerindeki anlam değişimleri belirgin bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır. Bundan sonraki aşamada l-'a-b (ل - ع - ب) kökü ve müştaklarının semantik açıdan anlam örgüsünü belirleyebilmek gayesiyle bu kökle yakın anlamlılık ve zıt anlamlılık ilişkisine sahip olan kelimelere yer verilerek karşılaştırmalar yapılacaktır. Akabinde l-'a-b (ل - ع - ب) kökü ve türevleri ile bunlarla yakın anlamlı ve zıt anlamlı kelimelerin Kur'ân'daki kullanımlarına yer verilerek lügatlerdeki anlamlarıyla âyetlerdeki anlamları arasındaki farklılıklar ve benzerlikler belirlenecektir. Zikri geçen kök ve müştaklarının Kur'ân'daki manaları tespit edilirken siyaka özellikle dikkat edilecektir. Zira yukarıda işaret edildiği üzere kelimelerin esas manalarının yanında buldukları münasebet sisteminden doğan izâfi manaları da vardır ki bunlar ancak ilgili sözcüklerin siyaki dikkate alınarak ortaya çıkabilecek anlamlardır.

### 1. L-'a-b (ل - ع - ب) Kökünün Etimolojik Yapısı ve Anlam Tahlili

L-'a-b (ل - ع - ب) kökü ve müştakları kadim Arapça lügatlerde muhtelif manalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu kök ve türevlerinin anlamlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

#### 1.1. Oynamak, Oyun/Eğlence

L-'a-b (ل - ع - ب) kökünün sülâsî mücerret 4. baktan fiil formu *la'ibe-yel'abu* (لَعِبَ - يَلْعَبُ), *mastarları* ise 4 tane olup *la'ben* (لَعِبًا), *la'iben* (لَعِبًا), *li'ben* (لَعِبًا) ve *tel'âben* (تَلْعَابًا) şeklindedir. Anlamları ise “ciddi olmanın zıddı/oynamak, oyun” demektir.<sup>4</sup> *Tefâ'ul* vezninden *tela'abe-yetela'abu-tela'uben* (تَلْعَبُ - يَتَلْعَبُ - تَلْعَابًا) *mastarı* “tekrar tekrar oynamak” demektir.<sup>5</sup> Câhiliye devri şairi İmru'ül-Kays'ın (öl. (m.) 545) aşağıdaki beytindeki (تَلْعَبُ) fiili “oynamak” anlamındadır:

تَلْعَبَ بَاعِثٌ بِذِمَّةِ خَالِدٍ ... وَأَوْدَى عِصَامًا فِي الْخُطُوبِ الْأَوَائِلِ

“Bâis, Hâlid'in zimmetinde/himayesinde tekrar tekrar oynadı / Fakat 'Isâm ilk talihsizliklerde öldü/yok oldu”.<sup>6</sup>

*Tefâ'ul* vezninden *telâ'abe-yetalâ'abu-telâ'uben* (تَلْعَابُ - يَتَلْعَبُ - تَلْعَابًا) *mastarı* da “tekrar tekrar oynamak” manasına gelmektedir.<sup>7</sup> *Mufâ'ale* vezninden *lâ'abe-yulâ'ibu-*

<sup>4</sup> Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrût-Lübnân: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005), 134.

<sup>5</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 1/219; Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrût-Saydâ: el-Mektebetü'l-'Asriyye-ed-Dâru'n-Numûzeciyye, 1420/1999), 282.

<sup>6</sup> İmru'ül-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Dîvânu İmru'ül-Kays*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 140; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 1/739; Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 4/209.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/739.



*mulâ'abeten/li'âben* (لَاعِبٌ - يَلْعَبُ - مَلْعَبَةٌ - لِعَابًا) *mastarı* ise “birlikte oynamak” anlamındadır.<sup>8</sup>

Aynı vezinden “beraber/karşılıklı oynayan” anlamındaki *ism-i fâil* formu (مَلْعَبٌ ظَلَّهُ) terkihiyle birlikte “çölde yaşayan bir kuş”<sup>9</sup> anlamındadır. Lafzen “gölgesiyle oynayan” anlamına gelen bu terkibe çölde yaşayan bir kuş adının verilmesi Râgıb el-İsfahânî'ye (öl. 502/1108) göre bu kuşun sanki gölgesiyle oynuyormuş gibi görünmesinden dolayıdır.<sup>10</sup> Söz konusu kuşun gökte uçarken kendi gölgesine doğru dalış yapmasından dolayı böyle denilmiş olması da muhtemeldir.<sup>11</sup> Dilcilerin bu açıklamalarına göre çölde yaşayan bir kuşa “oynamak” kökünden türeyen bir kelimenin isim olarak verilmesi, aralarında semantik bir bağın olduğuna işaret etmektedir, diyebiliriz. L-'a-b (ل - ع - ب) kökünden *el-ul'ûbetu* (الْأَلْعُوبَةُ) lafzı, “oyun/eğlence” (اللَّعِبُ)<sup>12</sup> anlamına gelmektedir. *el-Li'betu* (اللَّعْبَةُ) “bir çeşit oyun” demektir.<sup>13</sup> Oyun oynama çeşidi güzel insan için “filanın oyun oynama çeşidi/tarzı güzeldir” anlamında (فَلَانٌ حَسَنُ اللَّعْبَةِ) denilir.<sup>14</sup> *el-La'betu* (اللَّعْبَةُ) ise “bir kere oyun oynamak” anlamındadır.<sup>15</sup>

### 1.2. Oynayan, Oyuncu

L-'a-b (ل - ع - ب) kökünden *lâ'ibun* (لَاعِبٌ) sözcüğü “oyuncu/oynayan” anlamındadır. Nitekim kendisine hiçbir faydası dokunmayacak bir iş yapan her kimseye faydasız bir şey yaptığını anlatmak üzere “sen sadece oyun oynuyorsun” anlamında (إِنَّمَا أَنْتَ لَاعِبٌ) denilmektedir.<sup>16</sup>

### 1.3. Oynatmak

L-'a-b (ل - ع - ب) kökünden ve *if'âl* vezninden *el'abe-yul'ibu-il'âben* (يَلْعَبُ - يَلْعَبُ - لِعَابًا) *mastarı* “oynatmak” manasını ihtiva etmektedir.<sup>17</sup>

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/740; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 134; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/211.

<sup>9</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm Sâmîrrâî (b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.), 2/149; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/212.

<sup>10</sup> Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dîmeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 1/741.

<sup>11</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/220; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/212.

<sup>12</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/219; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 134; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/210.

<sup>13</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu makâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 5/253; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/219; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/212.

<sup>14</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/219; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/212.

<sup>15</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu makâyîsi'l-luga*, 5/253; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/741.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/739; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/209.

<sup>17</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/740; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 134; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/211.

#### 1.4. Cilveli, Eğlenceyi Seven

L-'a-b (ل - ع - ب) kökünden *el-la'ûb* (اللَّعُوبُ) kelimesi "cilveli/işveli" anlamındadır. İşve ve cilve yapan cariye için (جَارِيَةٌ لَّعُوبٌ) denilmektedir. Cemisi ise (لَعَائِبُ) formundadır.<sup>18</sup>

#### 1.5. Kolsuz Elbise

L-'a-b (ل - ع - ب) kökünün bir türevi olan *el-mil'abetu* (المَلْعَبَةُ) kelimesi, içerisinde bebeğin oyun oynadığı "kolsuz elbise" demektir.<sup>19</sup>

#### 1.6. Çok Oyun Oynayan

L-'a-b (ل - ع - ب) kökünden *el-la'âbu* (اللَّعَابُ) sözcüğü, "iş gücü oyun oynamak olan, çok oyun oynayan kimse" anlamını içermektedir.<sup>20</sup> Bu kökten *et-til'âbetu* (التَّلْعَابَةُ) kelimesi de "çok oyun oynayan" demektir.<sup>21</sup>

#### 1.7. Kendisiyle Oyun Oynanan Her Şey, Oyuncak

L-'a-b (ل - ع - ب) kök harflerinden müştak *el-lu'betu* (اللُّعْبَةُ) lafzı, satranç vb. gibi "kendisiyle oyun oynanan nesne" anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> Bu kelime "oyuncak" anlamına da gelmektedir.<sup>23</sup>

#### 1.8. Ahmak, Alay Edilen

*el-Lu'betu* (اللُّعْبَةُ) sözcüğü ayrıca, "kendisiyle alay edilen ahmak kimse" anlamına da gelmektedir.<sup>24</sup>

#### 1.9. Oyun Oynanan Yer/Oyun Alanı

L-'a-b (ل - ع - ب) kökünden *mel'ab* (مَلْعَبٌ) "oyun oynanan yer/oyun alanı" demektir. Cemisi *melâ'ibu* (مَلَاعِبٌ) formundadır.<sup>25</sup>

Dil âlimi İbn Fâris (öl. 395/1004) l-'a-b (ل - ع - ب) kökünün biri "oyun" anlamında *el-la'ibu* (اللَّعِبُ) diğeri de "ağız suyu/salya" manasına gelen *el-lu'âbu* (اللُّعَابُ) olmak üzere iki temel/kök/esas anlamının olduğunu ve bunlardan muhtelif

<sup>18</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996), 4/13; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/211.

<sup>19</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/148; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/13; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/740; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 134; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/211.

<sup>20</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/149; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed 'İvaz Mer'ab (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 2/249; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/13; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/212.

<sup>21</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 5/253; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/219.

<sup>22</sup> İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/14; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/211.

<sup>23</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 134; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/211.

<sup>24</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/211.

<sup>25</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/249; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/210-211.

kelimelerin türediğini belirtmektedir.<sup>26</sup> İşte yukarıda zikrettiğimiz tüm türevler ve muhtelif anlamlar “oyun” anlamındaki *el-la'ibu* (الْعَبُّ) esas anlamın üstüne bina edilmiş manalardır. Buna göre bu kök mana ile belirttiğimiz türevler arasında semantik bağ olduğunu belirtebiliriz. Aşağıda yer vereceğimiz kelimeler ve anlamlar ise “ağız suyu/salya” manasına gelen *el-lu'abu* (الْلُعَابُ) ve onun mecazî anlamları olacaktır.

### 1.10. Çocuğun Ağızından Akan Sıvı

L-'a-b (ب - ع - ل) kökünden *el-lu'abu* (الْلُعَابُ) sözcüğü “çocuğun ağızından akan su/sıvı/salya” demektir.<sup>27</sup> Fiil formu ise sülasî mücerret 3. baktan *la'abe-yel'abu* (لَعَبَ -), *mastarı* ise *la'ben* (لَعْبًا) şeklinde olup “ağzının suyu akmak” (سَالُ لُعَابُهُ) anlamındadır.<sup>28</sup> Şair Lebîd'in (öl. 40-41/660-661) atalarını ve dedelerini vasfettiği aşağıdaki beytinde yer alan *la'abtu* (لَعِبْتُ) fiili “ağzımın suyu aktı” (سَالُ لُعَابِي) manasındadır:

لَعِبْتُ عَلَى أَكْتَافِهِمْ وَحُجُورِهِمْ ... وَوَلِيدًا، وَسَمَّوْنِي لِبَيْدًا وَعَاصِمًا

“Ağzımın suyu aktı omuzlarına ve kucaklarına bebekken / Bana Lebîd ve Âsım isimlerini verdiler”.<sup>29</sup>

### 1.11. Bal

*el-Lu'abu* (الْلُعَابُ) kelimesi, (لُعَابُ النَّحْلِ) şeklinde arıya izafe edildiğinde “bal” (العَسَلُ) manasına gelmektedir.<sup>30</sup> Nitekim bir kimse bal içtiğinde (شَرِبَ لُعَابَ النَّحْلِ) denilmektedir. Fakat bu anlam mecaz kabilindedir.<sup>31</sup>

### 1.12. Zehir

*el-Lu'abu* (الْلُعَابُ) kelimesi, (لُعَابُ الْحَيَّةِ) şeklinde yılanla izafe edildiğinde “zehir” (سَمٌّ) anlamına gelmektedir.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 5/253-254.

<sup>27</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/149; Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/367.

<sup>28</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/741; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/220.

<sup>29</sup> Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 127; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/367; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/220; Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/170; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/213.

<sup>30</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/220; İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 5/255; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 282; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/741; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/213.

<sup>31</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 2/170; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/213.

<sup>32</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/367; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/249.

### 1.13. Güneş Işını, Serap

(لُعَابُ الشَّمْسِ) terkibine dilteler, “serap” (السَّرَاب),<sup>33</sup> “güneş ışını/hüzmesi” (شُعَاع),<sup>34</sup> “güneşin sıcaklığı öğle vakti arttığında gökten süzülür gibi görünen şeyler”,<sup>35</sup> “şiddetli sıcakta örümcek ağı gibi parlar halde görünen şeyler”<sup>36</sup> gibi anlamlar vermişlerdir. Bu anlamlar da mecaz kabildendir.<sup>37</sup>

## 2. L-‘a-b (ب - ع - ل) Kökü ve Türevleriyle İlişkili Kelimeler

L-‘a-b (ب - ع - ل) kökü ve türevlerinin yukarıda zikredilen anlam örgüsünü göz önünde bulundurduğumuzda bu kelimelerle *el-lehv* (اللَّهُو), *el-‘abes* (العَيْبُ), *el-huz‘u* (الهْزْءُ), *es-suhriyye* (السُّحْرِيَّةُ), *eż-zaḥik* (الصَّنَجِيكُ) ve *el-hezl* (الهْزْلُ) gibi yakın anlamlı olan, *el-ciddu* (الجِدُّ) gibi anlam zıtlığı olan kelimelerin de olduğu görülmektedir. Şimdi bu kelimelerle l-‘a-b (ب - ع - ل) kökü ve türevlerinin anlam ilişkilerine değinmek istiyoruz.

### 2.1. L-‘a-b (ب - ع - ل) Kökü ve Türevleriyle Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler

#### 2.1.1. el-Lehv (اللَّهُو)

L-h-v (ل - ه - و) kökünün sülâsî mücerret 1. baktan fiil formu *lehê-yelhû* (لَهَا - يَلْهُو), *mastarı lehven* (لَهُوًا) şeklindedir ve “eğlenmek/oyun oynamak” (لَعِبَ) demektir.<sup>38</sup> *el-Lehvu* (اللَّهُو), insanın kendisiyle eğlendiği, oynadığı ve meşgul olduğu şeylere denir.<sup>39</sup> *Tefe‘ul* vezninden *telehhê-yetelehhê-telehhuyen* (تَلَّهَى - يَتَلَّهَى - تَلَّهِيًا) de “oynamak, bir şeyle meşgul olmak” demektir.<sup>40</sup> *İf‘âl* vezninden *elhê-yulhî-ilhâen* (أَلْهَى - يُلْهَى - أَلْهَاءُ) “meşgul etmek/oyalamak” demektir. Bir kimse birisini meşgul edip onu oyaladığında (وَيَقَالُ : ) denilir.<sup>41</sup> *el-Lehv* (اللَّهُو) kelimesine “oyun oynamak” anlamı verilerek bu ikisinin eş anlamlı olduğu belirtilmiş fakat furûk ehlinde bir grup ikisi arasındaki bazı benzerlik ve farklılıklara da temas ederek şöyle demişlerdir: *el-Lehv* (اللَّهُو) ile *el-la‘ibu* (اللَّعِبُ), haram olsun ya da olmasın faydası olmayan oyun ve eğlenceyle meşgul olma noktasında müşterektir. Şöyle de denilmiştir: *el-Lehvu* (اللَّهُو) mutlak anlamda daha umumdur. Bu nedenle müzik aletlerini dinlemek “oyun” (لَعِبَ) değil *lehv* (لَهُو) olarak değerlendirilir. Bu bağlamda şu da söylenmiştir: *el-La‘ibu* (اللَّعِبُ), kendisiyle neşe ve rahatlamamanın hızlıca elde edilmesi amaçlanan şeydir. *el-Lehv* (اللَّهُو) ise, kendisiyle bu amaçlanmasa bile insanı meşgul eden oyun ve eğlencedir. *el-Lehvin* (اللَّهُو) aslı, hikmetin gerektirmediği bir şeyle nefsi rahatlatmak demektir. *el-Lehv* (اللَّهُو),

<sup>33</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 2/149; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/220; İbn Fâris, *Mu‘cemu makâyîsi'l-luga*, 5/254.

<sup>34</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 2/149.

<sup>35</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/367; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 1/741.

<sup>36</sup> İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/373; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/220; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 282.

<sup>37</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, 2/170; Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs*, 4/213.

<sup>38</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1332; Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs*, 39/497.

<sup>39</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 15/258.

<sup>40</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 15/259.

<sup>41</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 4/87; L-h-v (ل - ه - و) kökünün diğer müştakları hakkında geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 15/258-262; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1332-1333; Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs*, 39/497-504.

insanın lezzet aldığı ve sonra da kaybolup giden şeydir. Ayrıca şu da denilmiştir: *el-Lehv* (الَلْهُو), insanı önem verdiği şeylerden alıkoyup meşgul eden şeydir.<sup>42</sup> Aralarındaki bu anlam farkları ve benzerlikleri dikkate alarak, söz konusu kelimeler arasında semantik açıdan eş anlamlılık değil yakın anlamlılık ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

### 2.1.2. el-'Abes (العَبَثُ)

'A-b-ṣ (ع - ب - ث) kökünden ve sülâsî mücerret 4. baktan *'abise* (عَبَيْتُ) *ya'abesu* (يَعْبِثُ) *'abesen* (عَبَيْتَ) "oyun oynamak" (اللَّعْبُ) demektir.<sup>43</sup> Sülâsî mücerret 3. baktan *'abese* (عَبَيْتُ) *ya'abesu* (يَعْبِثُ) *'absen* (عَبَيْتَ) "karıştırmak" (خَلَطَ) anlamındadır.<sup>44</sup> *el-'Abesu* (العَبَثُ) kelimesine dilciler, "kişinin yaptığı işe oyun karıştırması",<sup>45</sup> "içerisinde sahih bir amaç olmayan şey",<sup>46</sup> "faydası bilinmeyen bir işi irtikâp etmek",<sup>47</sup> "fayda veren ve fayda vermeyen şeylerle meşgul olmak (الاشْتِغَالُ)"<sup>48</sup> gibi anlamlar vermişlerdir. Bu kökten ism-i fâil formu *'âbisun* (عَابِثٌ) "faydasız/boş şeyle oyalanan"<sup>49</sup> demektir.<sup>50</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.s) ( يَا رَبِّ، إِنَّ فُلَانًا قَتَلَنِي ) "Kim boş yere bir serçeyi öldürürse kıyamet günü Azîz ve Celîl olan Allah'a 'Yâ Rabbi! Filan kişi beni boş yere öldürdü, beni herhangi bir fayda elde etmek amacıyla öldürmedi' diyerek şikâyette bulunacak."<sup>51</sup> hadisindeki (عَبَيْتَ) kelimesi (اللَّعْبُ) "oyun/eğlence" anlamındadır. Bundan maksat hayvanı, yemek kastıyla ve istifade etmek amacıyla avlanmak cihetiyle değil oyun ve eğlence olsun diye boş yere öldürmektir.<sup>52</sup> *el-'Abesu* (العَبَثُ) kelimesi bu anlamıyla (اللَّعْبُ) kelimesiyle yakın anlamlılık ilişkisi içerisindedir.

### 2.1.3. el-Huz'u (الهُزْءُ)

H-z-e (ه - ز - ء) kökünden ve sülâsî mücerret 4. baktan *hezîe* (هَزَيْتُ) *yehzau* (يَهْزَأُ) fiilinin *mastarları* *huz'en* (هَزْءًا) ve *huzu'en* (هَزُواً) şeklinde olup "alay etmek" (السُّخْرِيَّةُ) anlamındadır. *Tefe'ul* vezninden *tehezze* (تَهَزَّأَ) ve *istif'âl* vezninden *istehzee* (اسْتَهْزَأَ) fiilleri de *be* (الباء) harf-i cerrîyle kullanıldıklarında "alay etmek" anlamına

<sup>42</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/497.

<sup>43</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/286; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/166.

<sup>44</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/200; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 5/295.

<sup>45</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/543; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/497.

<sup>46</sup> Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât* (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1983), 146; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/497.

<sup>47</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 146; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/497.

<sup>48</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/497.

<sup>49</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/199; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/166.

<sup>50</sup> 'A-b-ṣ (ع - ب - ث) kökünün diğer türevleri ve muhtelif anlamları hakkında geniş bilgi için bk. Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/199-200; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/166-167; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 5/295-297.

<sup>51</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 4/366; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 13/214.

<sup>52</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/166.

gelmektedirler.<sup>53</sup> Aynı kökten *huzeetun* (هُزَأَةٌ) “alay eden” anlamındadır. (رَجُلٌ هُزَأَةٌ) ifadesi “insanlarla alay eden adam” (يَهْرَأُ بِالنَّاسِ) anlamındadır. *Huz’etun* (هُزَأَةٌ) sözcüğü ise “kendisiyle alay edilen” demektir. (رَجُلٌ هُزَأَةٌ) ibaresi “kendisiyle alay edilen/alay konusu adam” (يُهْرَأُ بِهِ) anlamındadır.<sup>54</sup>

#### 2.1.4. es-Suḥriyye (السُّحْرِيَّةُ)

S-ḥ-r (س - ح - ر) kökünden ve sülâsî mücerret 4. baktan *sehira-yesharu* (سَخِرَ - سَخِرُوا) fiilinin *mastarları saḥran* (سَخِرًا), *saḥaran* (سَخِرًا), *maṣḥaran* (مَسَخِرًا), *suḥran* (سُحْرًا), *suḥraten* (سُحْرَةً), *siḥriyyen* (سُحْرِيًّا), *suḥriyyen* (سُحْرِيًّا) ve *suḥriyyeten* (سُحْرِيَّةً) formlarında olup *min* (مِنْ) ve *be* (بِالْبَاءِ) harf-i cerleriyle “alay etmek” (هَزَأَ بِهِ) anlamına gelmektedir.<sup>55</sup> Aynı kökten *suḥaratun* (سُحْرَةٌ) “alay eden” demektir. (رَجُلٌ سُحْرَةٌ) ibaresi “insanlarla alay eden adam” (يَسُحِرُ مِنَ النَّاسِ) anlamındadır. *Suḥratun* (سُحْرَةٌ) kelimesi ise “kendisiyle alay edilen/alay konusu” manasına gelmektedir. (رَجُلٌ سُحْرَةٌ) ifadesi “kendisiyle alay edilen adam” (يُسُحِرُ مِنْهُ) anlamını ihtiva etmektedir.<sup>56</sup>

#### 2.1.5. ez-Zaḥik (الضَّحِكُ)

Ž-ḥ-k (ض - ح - ك) kökünden ve sülâsî mücerret 4. baktan *zaḥike-yežḥaku* (ضَحِكَ - ضَحِكُوا) fiilinin *mastarları zaḥken* (ضَحِكًا), *ziḥken* (ضَحِكًا), *ziḥiken* (ضَحِكًا) ve *zaḥiken* (ضَحِكًا) formlarında olup “gülmek” anlamındadır.<sup>57</sup> Fakat *ez-zaḥik* (الضَّحِكُ) istiare yoluyla “alay etmek” (السُّحْرِيَّةُ) anlamında da kullanılmaktadır. Bir kimse birisiyle alay ettiğinde (رَجُلٌ ضَحِكْتُ مِنْهُ) der. Bu kökten *zuḥaketun* (ضُحْكَةٌ) “alay eden” demektir. (رَجُلٌ ضُحْكَةٌ) ifadesi “insanlarla alay eden adam” (يَضْحَكُ مِنَ النَّاسِ) anlamındadır. *Zuḥketun* (ضُحْكَةٌ) “kendisiyle alay edilen” manasındadır. (رَجُلٌ ضُحْكَةٌ) ibaresi “kendisiyle alay edilen adam” (يُضْحَكُ مِنْهُ) manasına gelmektedir.<sup>58</sup>

#### 2.1.6. el-Hezl (الهَزْلُ)

H-z-l (ه - ز - ل) kökünden ve sülâsî mücerret 1. baktan *hezele-yehzulu* (هَزَلَ - يَهْزُلُ) fiilinin *mastarı huzâl* (هُزَأٌ) “semiz olmanın zıddı (نَقِيضُ السِّمَنِ)/zayıf olmak”<sup>59</sup> anlamına gelmektedir. Bu kökten ve sülâsî mücerret 2. baktan *hezele-yehzilu* (هَزَلَ - يَهْزِلُ) fiilinin *mastarı hezl* (هَزْلٌ) lügatlerde “ciddi olmanın zıddı (نَقِيضُ الْجِدِّ)/şaka yapmak” anlamındadır. Nitekim bir kimse konuşmasında ciddi olmayıp şaka yaptığı zaman

<sup>53</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 4/75; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 6/196; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/183.

<sup>54</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 6/196; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/84; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 326; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/183; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 1/509-510.

<sup>55</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/352.

<sup>56</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 7/78; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/680; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 144; S-ḥ-r (س - ح - ر) kökünün diğer türevleri ve muhtelif anlamları hakkında geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/352-354; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/521-524.

<sup>57</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/459; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1597.

<sup>58</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/501; Ž-ḥ-k (ض - ح - ك) kökünün diğer müştakları hakkında geniş bilgi için bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/58; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 4/55-57; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1597; İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 3/393-394; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/459-461.

<sup>59</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 6/90.

“filan kimse konuşmasında şaka/mizah yapıyor” anlamında (فَلَانٌ يَهْزِلُ فِي كَلَامِهِ: إذا لم يكن (جاءاً) söylenir. Aynı şekilde (أَجَادُ أَنْتَ أَمْ هَازِلٌ) “ciddi misin yoksa şaka/mizah mı yapıyorsun?” denilir.<sup>60</sup> Aşağıdaki beyitte *el-hezl* (الهزل) kelimesi, semantik açıdan zıt anlamlısı *el-ciddu* (الجدُّ) kelimesiyle aynı bağlamda yer almakta ve “şaka” anlamında kullanılmaktadır:

وَلَمَّا رَأَوْنَا بَادِيًا رُكْبَاتِنَا ... عَلَى مَوْطِنٍ لَا نَخْلُطُ الْجَدَّ بِالْهَزْلِ

“Onlar dizlerimizin açık olduğunu gördükleri zaman / ciddiyetle şakayı karıştırmayacak konumda (olduğumuzu anladılar)”.<sup>61</sup>

*el-Hezl* (الهزل) kelimesi bu anlamıyla, “ciddi olmanın zıddı” (ضَدُّ الْجَدِّ)<sup>62</sup> anlamı verilen *el-la'ibu* (اللَّعِبُ) kelimesiyle yakın anlamlılık ilişkisi içerisindedir.

## 2.2. L-'a-b (ب - ع - ل) Kökü ve Türevleriyle Anlam Zıtlığı Olan Kelimeler

### 2.2.1. el-Ciddu (الجدُّ)

C-d-d (ج - د - د) kökünden *el-ciddu* (الجدُّ) kelimesi ise lügatte “şakanın zıddı” (ضِدُّ جِدِّ) olarak tanımlanmıştır.<sup>63</sup> Bir kimse işinde ciddi olduğu zaman (تَقِيضُ الْهَزْلِ/الهزْل) (في الأمر يجدُّ بالكسر جدًّا) denilir.<sup>64</sup> Dolayısıyla *el-ciddu* (الجدُّ) kelimesi “ciddi olmak” anlamıyla *el-la'ibu* (اللَّعِبُ) kelimesinin semantik açıdan zıt anlamlısıdır. Bu kökün “azamet” (الْعِظْمَةُ), “kısmet/talih” (الْحِظُّ) ve “kesmek” (الْقَطْعُ)<sup>65</sup> olmak üzere üç esas manası vardır. “Çaba harcamak”, “babanın ve annenin babası/dede”, “yeni”, “geniş yol/cadde”, “önemli/değerli olmak”, “acele etmek”, “baht”<sup>66</sup> gibi anlamları bu kök anlamlardan türemişlerdir. *el-La'ibu* (اللَّعِبُ) kelimesinin anlamı lügatlerde “ciddi olmanın zıddı” olarak tanımlandığı için burada *el-ciddu* (الجدُّ) kelimesine yer verdik fakat bu anlamdaki kullanımı Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmediği için doğal olarak Kur'ân'da kullanımına dair aşağıda bir başlık açarak değinilmeyecektir.

## 3. Kur'ân'da L-'a-b (ب - ع - ل) Kökü ve Türevlerinin Kullanımı

L-'a-b (ب - ع - ل) kökü ve türevleri Kur'ân'da 20 defa zikredilmektedir.<sup>67</sup> Bu kök ve türevlerinin Kur'ân'da farklı formlarda ve bağlamlarda kazandıkları manaları şu şekilde sıralayabiliriz:

<sup>60</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 4/14; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 6/90.

<sup>61</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şilbî (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1998), 1/241, 3/140, 4/201.

<sup>62</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/367; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/13; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/739.

<sup>63</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/87; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 6/7; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 10/249.

<sup>64</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 2/452; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/112.

<sup>65</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 1/407.

<sup>66</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 2/452-453; Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 54.

<sup>67</sup> Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990), 647.

### 3.1. Şaka Yapmak

L-'a-b (ل - ع - ب) kökü ve müştakları Kur'ân'da bazı âyetlerde "şaka yapmak" anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda şu âyeti örnek verebiliriz:

(وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ فُلْنَا بِاللهِ وَأَيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ) *"Şayet onlara, (niçin alay ettiklerini) sorarsan, elbette, biz sadece lafa dalmış şakalaşıyorduk, derler. De ki: Allah ile, O'nun âyetleriyle ve O'nun Rasûlü ile mi alay ediyordunuz?"*<sup>68</sup>

Katâde'den (öl. 117/735) rivayet edildiğine göre o bu âyetin nüzul sebebiyle ilgili olarak şöyle demiştir: Rasûlullâh (s.a.s.) Tebük gazvesi sırasında yolda ilerlerken önünde bulunan münafıklardan bir grup insan şöyle dediler: Bu adam Şam'ın saraylarını ve kalelerini fethedeceğini umuyor. Heyhât, heyhât/ne kadar da imkânsız! Allah, Nebi'sine (s.a.s) bu olayı bildirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) "şu grubu durdurun!" buyurdu. Ardından onların yanına gelip "siz şöyle şöyle dediniz!" buyurdu. Onlar ise "Ey Allah'ın peygamberi! Biz sadece söze dalmış şakalaşıyorduk" dediler. İşte bu sebeple Allah Teâlâ bu âyeti indirdi.<sup>69</sup> (الْخُوضُ) kelimesinin esas anlamı, su ve çamur gibi sıvı bir şeyin içerisine dalarak girmek demektir. Sonra bu kelime çokça kullanılmak suretiyle içerisinde eziyet ve itham barındıran her bir şeye dalıp girmenin ismi haline gelmiştir. Buna göre (إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ) ibaresi, "biz sadece kervancıların yolu kat etmek için boş söze dalmaları gibi biz de boş/batıl sözlere dalıp girmiştik", anlamındadır. (نَلْعَبُ) fiili ise, "biz o sözü ciddi olarak değil sadece şaka olarak söyledik", manasındadır.<sup>70</sup> O münafıklar bu ifadeleriyle şaka yaptıklarını söylediler de âyetin sonundaki (كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ) ifadesi onların Allah'ın elçisiyle istihza/alay ettiklerini vurgulamaktadır.

### 3.2. Alay Etmek, Eğlenmek

L-'a-b (ل - ع - ب) kökü ve müştakları Kur'ân'da bazı âyetlerde "alay etmek, eğlenmek" anlamında kullanılmaktadır. Buna şu âyeti örnek verebiliriz:

(مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ) *"Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir hatırlatma/mesaj gelse, onlar bunu, hep alaya alarak dinlemişlerdir."*<sup>71</sup>

Bu âyet, Cebrâîl'in (a.s.) Hz. Peygamber'e (s.a.s) Kur'ân'ı tekrar tekrar getirdiğinde ve onun (s.a.s.) da kendisine gelen Kur'ân âyetlerini insanlara tekrar tekrar okuduğunda inkâr edenlerin her gelen yeni hatırlatmayı mutlaka oyun ve eğlence içerisinde, alay ederek ve kalpleri gaflet içerisinde dinledikleri mesajını vermektedir. Bu âyetteki (اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ) ibaresini müfessirler bu bağlamda (يستمعون

<sup>68</sup> et-Tevbe 9/65.

<sup>69</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000), 14/334; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Su'ûdî Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 6/1830.

<sup>70</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr, Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 16/94.

<sup>71</sup> el-Enbiyâ 21/2.



(يَهْزُونَ وَيَسْخَرُونَ) fiilini (يَلْعَبُونَ) “oyun ve eğlence içerisinde dinlerler”, (لَاعِبِينَ) “alay ederler”,<sup>72</sup> (يُلْهَوْنَ) “eğlenirler”, (يَشْتَغَلُونَ) “(boş şeylerle) meşgul olurlar”<sup>73</sup> şeklinde anlamlandırmışlardır. Mâtürîdî (öl. 333/944) ise “onların onu oyun ve eğlence içerisinde dinlemeleri, onu alaya alarak (استهزاء به) dinlediklerine delalet etmektedir”<sup>74</sup> diyerek buradaki (يَلْعَبُونَ) fiilinin “istihza/alay etmek” anlamında olduğuna işaret etmektedir.

### 3.3. Oyun Oynamak

L-'a-b (ل - ع - ب) kökü ve müştakları Kur'ân'da “oyun oynamak” anlamına da gelmektedir. Buna şu âyeti misal olarak verebiliriz:

(أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتُغ وَيَلْعَب وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) “*Yarın onu (Yûsuf'u) bizimle beraber gönder de gezsün, oynasın. Biz onu kesinlikle koruruz.*”<sup>75</sup>

Hız. Ya'kûb (a.s.), kardeşlerinin Hız. Yûsuf'u (a.s.) korumayı bırakıp kaybolacağından endişe ediyordu. İşte bu nedenle onlar “*Biz onu kesinlikle koruruz*” diyerek ona (a.s.) güvence verdiler. O (a.s.) yemek vakitlerinde kardeşlerinin Yûsuf'a (a.s.) göz kulak olmayıp aç kalmasından korkuyordu. Bu yüzden kardeşleri bu konuda (يَرْتُغ) “bol bol yesin” (يَأْكُل) diyerek güvence verdiler. Yine o (a.s.), kardeşlerinin Hız. Yûsuf'a (a.s.) zor ve meşakkatli işler yaptıracağından endişeleniyordu. Buna karşılık onlar (يَلْعَب) “oynasın” diyerek babalarına güvence vermeye çalıştılar. Zira oyun oynamada herhangi bir meşakkat ve zorluk yoktur. Hız. Yûsuf'un (a.s.) kardeşleri zikrettiğimiz hususlarda babalarına güvence vererek onu (a.s.) babasının alinden alıp götürdüler.<sup>76</sup> *er-Rat'atu* (الرَّتْعَةُ) kelimesinin asıl anlamı, “bolluk ve genişlik” (الخصب والسعة) demektir. (نَرْتَع) şeklindeki kıraate göre anlam, “bol bol meyvelerden ve diğer şeylerden yiyelim” anlamına gelir. Bu kelime (ارْتَعَى - يَرْتَعَى) fiilinden (نَرْتَع) şeklinde de kıraat edilmiştir.<sup>77</sup> Ele aldığımız bu âyet bağlamında (يَرْتُغ) kelimesine, “neşelensin” (يَنْشَط),<sup>78</sup> “sevinsin” (يَفْرَح),<sup>79</sup> “koşsun” (يَسْعَى)<sup>80</sup> gibi anlamlar verilmiştir. *Nerta'* (نَرْتَع)

<sup>72</sup> Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1413/1993), 2/362.

<sup>73</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 3/436.

<sup>74</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1426/2005), 7/326.

<sup>75</sup> Yûsuf 12/12.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 6/213.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyy, 1407), 2/448.

<sup>78</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/570; İmâddu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419), 4/320.

<sup>79</sup> Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423), 2/320.

<sup>80</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/570; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/2108; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/320.

şeklindeki kıraate göre “birbirimizi himaye eder ve birbirimizi koruruz” ( نَتَحَارَسُ )<sup>81</sup> anlamı da verilmiştir. (يَلْعَبُ) fiiline ise bu bağlam içerisinde “oyun oynasın/eğlensin” (يَلْعَبُ),<sup>82</sup> “oynasın” (يَلْعَبُ),<sup>83</sup> (يَلْعَبُ) şeklindeki kıraate göre “oynayalım” (تَلْعَبُ)<sup>84</sup> gibi manalar verilmiştir.

### 3.4. Oyun

L-‘a-b (ل - ع - ب) kökünden *la‘ibun* (لَعِبٌ) sözcüğü Kur’ân’da bazı âyetlerde “oyun” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlama şu âyeti misal verebiliriz:

(وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) “Dünya hayatı, bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Âhiret yurdu ise, Allah’tan korkanlar için daha hayırlıdır. Aklnızı kullanmaz mısınız?”<sup>85</sup>

Bu âyette dünya hayatının oyun ve eğlence olarak adlandırılması müfessirler tarafından şu açılardan izah edilmiştir:

1- Oyun ve eğlencenin müddeti azdır, hızlıca sona erer ve zail olur. Bu dünya hayatının müddeti de öyledir.

2- Oyun ve eğlence birçok durumda mutlak hoşlanılmayan/kerih görülen şeylere götürür. Dünya hayatının lezzetleri de öyledir.

3- Oyun ve eğlence, işlerin zahirleriyle aldatılma esnasında meydana gelmektedir. Fakat işlerin hakikatleri tam olarak teemmül edilip ortaya çıkarıldığında asla oyun ve eğlence diye bir şey kalmaz. Dünya hayatının iyi ve güzel şeylerinden lezzet alma da ancak işlerin hakikatlerinden gafil olanlar için söz konusu olabilir.

4- Oyun ve eğlencenin övgüye değer bir sonucu yoktur. Dolayısıyla tüm bu izahlardan ortaya çıkıyor ki dünyevî lezzetler ve durumlar birer oyun ve eğlenceden ibaret olup muteber hakikatleri yoktur.<sup>86</sup>

Bu âyet müşriklerin (إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا) “Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir.”<sup>87</sup> şeklindeki sözlerine cevap niteliğindedir ve buradaki (لَعِبٌ) kelimesi “faydalı olan şeyi terk edip faydasız olan şeyi almak” anlamındadır. (لَهْوٌ) ise “ciddi olan şeyden ciddiyetsiz ve eğlence olan şeye meyletmek” demektir.<sup>88</sup> Yine (لَهْوٌ), “kendisiyle özellikle nefsanî arzuları yerine getirme hedeflenen şey” anlamındadır, (لَعِبٌ) kelimesi

<sup>81</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr* (Dimeşk, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, Dâru’l-Kelimü’t-Tayyib, 1414), 3/12.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 6/213.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/570.

<sup>84</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî: Bahru’l-‘ulûm*, 2/152; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3/14.

<sup>85</sup> el-En’âm 6/32.

<sup>86</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/515.

<sup>87</sup> el-En’âm 6/29.

<sup>88</sup> Ebu’l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru’l-Kelimü’t-Tayyib, 1419/1998), 1/500.

ise, “hakikati ve maksadı olmayan şey”,<sup>89</sup> “herhangi bir faydası olmayan şey”<sup>90</sup> gibi manalara gelmektedir. Bu âyette (لَعِبٌ) kelimesi semantik açıdan kendisiyle yakın anlamlı olan (لَهُؤُ) kelimesiyle bir arada zikredilmiştir. Aynı âyette peş peşe zikredildikleri için ikisinin anlamdaş değil yakın anlamlı olduğunu söylemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

### 3.5. Oyuncu/Boş Yere Vakit Geçiren

L-'a-b (ل - ع - ب) kökünden ve lâ'ibun (لَاعِبٌ) kelimesinin çoğulu lâ'ibîne (لَاعِبِينَ) kelimesi Kur'ân'da “oyun oynayan/boş yere vakit geçiren” anlamına gelmektedir. Bu anlama, (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ) “Biz, göğü, yeri ve bunlar arasındakileri, oyuncular olarak (oyun ve eğlence olsun diye) yaratmadık.”<sup>91</sup> ve (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ) “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyuncular olarak (oyun ve eğlence olsun diye) yaratmadık.”<sup>92</sup> âyetlerini örnek olarak verebiliriz:

Bu âyetlerde Cenâb-ı Hak muhataplara, “bu yükseltilmiş göğü, bu döşenmiş yeryüzünü ve o ikisi arasındaki muhtelif mahlûkatı oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık. Onları ancak, onları yoktan yaratanın kudretine delalet etsin ve iyi ile kötüye hikmetimiz gereğince mükâfat ve cezasını verelim diye yarattık”, mesajını vermektedir.<sup>93</sup> Bu âyetlerdeki (لَاعِبِينَ) kelimesi, (عَابِثِينَ) “oyun oynayanlar, boşa vakit geçirenler, boş şeylerle meşgul olanlar”<sup>94</sup> anlamlarına gelmektedir. Buna göre Allah bu ifadeyle, “biz gökleri, yeryüzünü ve ikisi arasındakileri boş şeylerle meşgul olarak değil, aksine kudretimize delalet edici ve kullarımıza fayda verici olarak yarattık”,<sup>95</sup> “onları boş yere yaratmadık, meydana gelecek bir iş için yarattık”,<sup>96</sup> “onları boş ve batıl yere yaratmadık”,<sup>97</sup> “onları boş yere yaratmadık, ancak kudretimize ve vahdaniyetimize delil olarak yarattık ki insanlar O'nun yarattıklarından ibret alsınlar da kulluğun sadece onların yaratıcısına layık olduğunu bilsinler. Neticede biz de dostlarımızı mükâfatlandıralım ve düşmanlarımıza azap edelim”<sup>98</sup> demek istemektedir.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/69.

<sup>90</sup> Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyy, 1422), 2/22.

<sup>91</sup> el-Enbiyâ 21/16.

<sup>92</sup> ed-Duhân 44/38.

<sup>93</sup> Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/397.

<sup>94</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/73; Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 421.

<sup>95</sup> Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 421.

<sup>96</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/73; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 2/364.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/419; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/2447.

<sup>98</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 3/186.

#### 4. Kur'ân'da L-'a-b (ل - ع - ب) Kökü ve Türevleriyle Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler

##### 4.1. el-Lehv (الْهَوُّ)

L-h-v (ل - ه - و) kökünden *el-lehv* (الْهَوُّ) Kur'ân'da 10 defa<sup>99</sup> yer almaktadır. Lügatlerde “eğlenmek/oyun oynamak” (لَعِبَ)<sup>100</sup> anlamına gelen bu kelime Kur'ân'da da tıpkı lügat anlamındaki gibi “oyun/eğlence” anlamının yanı sıra yer aldığı siyak içerisinde “zevce/eş”, “çocuk/evlat” gibi anlamlarda da kullanıldığı görülmektedir. “Eğlence” anlamına şu âyeti örnek olarak verebiliriz:

(اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ) “Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlât sahibi olma isteğinden ibarettir.”<sup>101</sup>

Dünya hayatının âhirete nispetle gelip geçiciliğini vurgulayan bu âyet-i kerîmede (لَعِبٌ) kelimesi semantik açıdan yakın anlamlılık içerisinde olduğu (لَهُوَ) kelimesiyle aynı bağlam içerisinde zikredilmiştir. Bu âyet bağlamında her iki kelimeyle ilgili şu anlam farklılıkları ve benzerliklerine işaret edilmiştir:

1- (لَعِبٌ) ve (لَهُوَ) kelimeleri, Katâde'ye (öl. 117/735) göre burada “yeme ve içme” (أَكَلَ وَشَرِبَ) anlamındadır.<sup>102</sup>

2- (لَعِبٌ) sözcüğü, burada meşhur ismiyle “oyun” anlamında kullanılmıştır.

3- (لَعِبٌ), “dünyaya teşvik eden/istek uyandıran şey” demektir. (لَهُوَ) ise “âhiretten uzaklaştıran şey” manasındadır.

4- (لَعِبٌ), “mal mülk edinme, dünya malına sahip olmayı” (الِاقْتِنَاءَ) ifade eder. (لَهُوَ) kelimesiyle “kadınlar” (النِّسَاءَ) kastedilmektedir.<sup>103</sup>

5- Mücâhid (öl. 103/721) iki kelime arasındaki anlam farkına ilişkin olarak “her *la'b lehv*dir/her bir oyun bir eğlencedir” (كُلُّ لَعِبٍ لَهْوٌ) demektedir.<sup>104</sup> Onun bu ifadesi *lehvin*/eğlencenin *la'bdan*/oyundan daha umumî olduğuna işaret etmektedir.

6- (لَعِبٌ), “boş/bâtil şey” (الْبَاطِلُ), (لَهُوَ) ise “kendisiyle oyalanıp eğlenilen sonra da geçip giden her şey” anlamındadır.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 653..

<sup>100</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1332; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/497.

<sup>101</sup> el-Hadîd 57/20.

<sup>102</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/480; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 17/254.

<sup>103</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/480.

<sup>104</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/1318, 5/1492, 9/3081; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/480; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrût-Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 18/487.

<sup>105</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/209.

*el-Lehv* (لَهُوَ) kelimesi Kur'ân'da yer aldığı bağlam içerisinde “hanım/zevce/eş” ve “çocuk/evlat” anlamında da kullanılmıştır. Bu anlamlara şu âyeti misal verebiliriz:

(لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوَ لَاتَّخَذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ) “Eğer bir eğlence/eş/çocuk edinmek isteseydik, onu kendi tarafımızdan edinirdik. (Bu irademizin eseri olurdu. Ama) biz (bunu) yapanlardan değiliz.”<sup>106</sup>

İbn Abbâs (r.a.) bu âyetteki (لَهُوَ) kelimesinin “çocuk” (الْوَلَدُ) anlamında olduğunu belirtmiştir.<sup>107</sup> Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) da bu görüşü tercih ederek şöyle demiştir: Buradaki (لَهُوَ), “çocuk” (وَلَدًا) anlamındadır. Zira Necrânî Hıristiyanlarından es-Seyyid, el-Âkîb ve beraberindekiler “İsâ Allah'ın oğludur” demişlerdi. İşte bunun üzerine Yüce Allah “Eğer bir çocuk edinmek isteseydik onu kendi katımızdan edinirdik” buyurdu.<sup>108</sup> Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Katâde (öl. 117/735) (لَهُوَ) sözcüğünün bu âyette “hanım/kadın” (الْمَرْأَةَ)<sup>109</sup> manasına geldiğini belirtirken Mücâhid (öl. 103/721) bu kelimeyi aynı anlama gelen “zevce/eş” (زَوْجَةً) kelimesiyle izah etmiştir.<sup>110</sup>

(لَهُوَ) kelimesi (لَهُوَ الْحَدِيثُ) terkihiyle kullanıldığı zaman yer aldığı bağlam içerisinde “masal, hikâye, hurafe, boş/batıl söz, şarkı, türkü, şarkıcı kadın, davul, zurna” gibi anlamları ihtiva etmektedir. Bu terkip Kur'ân'da sadece bir defa olmak üzere (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ) “İnsanlardan öylesi var ki, bilgisizce, Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafı satın alır. İşte onlara alçaltıcı bir azap vardır.”<sup>111</sup> âyetinde yer almaktadır.

Bu âyet en-Nadr b. el-Hâris hakkında nazil olmuştur. Zira o ticaret için Fâris'e (İran) gider, acemlerin masallarını/hurafelerini satın alıp onları rivayet eder, o hikâyeleri Kureyşlilere anlatarak şöyle derdi: Şüphesiz Muhammed size Âd ve Semûd kavmiyle ilgili masallar anlatıyor, ben de size Rüstem, İsfendiyar ve Pers hükümdarlarının masallarını anlatacağım. Onlar da onun anlattığı şeyleri güzel bulurlar Kur'ân'ı dinlemeyi terk ederlerdi. İşte onun hakkında bu âyet-i kerîme nazil olmuştur.<sup>112</sup> Bu nüzul sebebini dikkate aldığımızda (لَهُوَ الْحَدِيثُ) terkihinin “masal, hikâye, hurafe” anlamlarında kullanıldığını söyleyebiliriz.

<sup>106</sup> el-Enbiyâ 21/17.

<sup>107</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 2/364; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. 'Âdil Ahmed Abdilmevcûd vd. (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/232; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 3/285.

<sup>108</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/73.

<sup>109</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/420; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/2447-2448; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 2/364.

<sup>110</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/420; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/276.

<sup>111</sup> Lokmân 31/6.

<sup>112</sup> Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 356; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Aşûr (Beyrût-Lübnân: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 7/310.

Bu âyetin nüzulüyle ilgili bir başka rivayet de şöyledir: İbn Abbas'tan (r.a.) rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Bu âyet en-Nadr b. el-Hâris hakkında nazil olmuştur. O bir kadın şarkıcı satın almıştı. Herhangi bir kimsenin İslâm'a girmek istediğini işitince hemen onunla kadın şarkıcısının yanına gider ve "Onu yedir, içir ve ona şarkı söyle" derdi. Sonra da o adama, "Bu, Muhammed'in seni çağırdığı namaz, oruç ve onun huzurunda savaşmandan daha iyidir" derdi. İşte bu sebeple bu âyet-i kerîme nazil oldu.<sup>113</sup> Bu nüzul sebebi ise (لَهُوَ الْحَدِيثُ) terkinin "şarkıcı kadın" anlamına geldiğine işaret etmektedir. Zikredilen anlamların yanı sıra bu terkiye müfessirler "boş/batıl söz" (باطل الحديث),<sup>114</sup> "şarkı/türkü, onu dinlemek ve her türlü eğlence" (الغناء والاستماع له وَكُلُّ لَهْوٍ), "kadın şarkıcı satın alma" (شِرَاءُ الْمُغَنِّيَةِ), "davul" (الطَّبْلُ),<sup>115</sup> "Allah'a şirk koşmak" (الشِّرْكُ بِاللَّهِ), "din hakkında münazaa ve batıl/boş şeylere dalıp gitme" (الجدالُ في الدين والخوضُ في الباطل) ve "zurna" (المِزْمَارُ)<sup>116</sup> gibi manalar vermişlerdir. Dikkat edilirse tüm bu muhtelif anlamlar söz konusu âyetin nüzul sebepleri ve (لَهُوَ الْحَدِيثُ) terkinin yer aldığı siyak içerisinde ortaya çıkan izafî anlamlardır.

#### 4.2. el-'Abes (العَبَثُ)

'A-b-s (ع - ب - ث) kökünden bir mastar olan ve lügatte "oyun oynamak" (اللَّعِبُ)<sup>117</sup> anlamına gelen ve el-'abesu (العَبَثُ) kelimesi Kur'ân'da biri (عَبَثًا) diğeri de fiil formunda (تَعْبَثُونَ) şeklinde olmak üzere iki âyette geçmektedir. İlk olarak Mü'minûn sûresindeki (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ) "*Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?*"<sup>118</sup> âyetinde zikredilmektedir. Bu âyet-i kerîmede Cenâb-ı Hak, "Sizi, herhangi bir maksat olmadan, inkâr etseniz dahi azap etmemek üzere oyun olsun diye ve batıl/boş yere yarattığımızı mı zannettiniz?",<sup>119</sup> "Ey bedbahtlar! Sizi oyun olsun diye ve boş yere yarattığımızı, ölümünüzden sonra sizi dirilmeyeceğinizi ve dünyadayken yaptıklarınızın karşılığının verilmeyeceğini mi sandınız?"<sup>120</sup> gibi mesajlar vermektedir. Bu âyetteki (عَبَثًا) kelimesine müfessirler yer aldığı bu bağlam içerisinde

<sup>113</sup> Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl* (Bejrût-Lübân: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.), 153; a.mlf., *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Bejrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/504; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve's-şer'â ve'l-menhec* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1418), 21/131-132.

<sup>114</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/432; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/128.

<sup>115</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/127-129.

<sup>116</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/328.

<sup>117</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/286; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/166.

<sup>118</sup> el-Mü'minûn 23/115.

<sup>119</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/168.

<sup>120</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/83.

“oyun” (لعب),<sup>121</sup> “batıl/boş” (باطلا),<sup>122</sup> “hikmetsiz” (لا لحكمة), “amaçsız iş” (العمل لا لغرض)<sup>123</sup> gibi anlamlar vermişlerdir.

Bu kökün fiil türevi Kur'ân'da (أَتَّبِعُونَ بِكُلِّ رِيحٍ آيَةً تَعْبَثُونَ) “Siz her yüksek yere bir alâmet dikerek eğleniyor musunuz?”<sup>124</sup> âyetinde yer almaktadır. Bu âyette Hz. Hûd'un (a.s.) peygamber olarak gönderildiği Âd kavminin her yüksek yere bir alamet dikmeleri boş şeylerle meşgul olma ve oyalanma olarak vâsfedilmiştir. Buna ilişkin müfessirler şu yorumları yapmışlardır:

1- Âd kavmi, övünmek amacıyla, zengin oldukları bilinsin diye yüksek yerlere binalar dikerlerdi. İşte onlar bu amaçla binalar dikmekten nehyedildiler ve abes/boş şeylerle meşgul olmakla ilişkilendirildiler.

2- Âd kavmi, yolculukları sırasında yıldızlarla yollarını bulurlardı. Bununla birlikte onlar yolları üzerine uzun alemler yaptılar. İşte bu, abes/boş bir şey olarak addedildi. Çünkü onlar yıldızlarla yollarını buldukları için bu tür şeyleri inşa etmelerine ihtiyaçları yoktu.<sup>125</sup>

3- Onlar, gelip geçenleri gözetlemek amacıyla yüksek yerlere binalar yaparlar, sonra da onlarla alay edip eğlenirlerdi.

4- Onlar, içerisinde oturmayacakları binalar yaparlardı. İşte Allah, onların ihtiyaçları olmadıkları şeyleri inşa etmelerini abes olarak kabul etmiştir.<sup>126</sup>

5- Bir başka yoruma göre de onlar güvercinler için her yüksek yere kuleler yaparak onlarla oynuyorlardı.<sup>127</sup>

Âd kavmi yaptıkları alametleri hangi amaç için yapmış olurlarsa olsunlar netice itibarıyla bu yaptıkları iş Allah tarafından oyun, eğlence ve boş/abes bir iş olarak kabul edilmiştir. Onların abes işleri âyette (تَعْبَثُونَ) fiiliyle dile getirilmiştir. Müfessirler bu kelimeyi “oyun oynuyorsunuz” (تَلْعَبُونَ)<sup>128</sup> fiiliyle izah etmişlerdir. Müfessir Semerkandî (öl. 373/983) ise bu iki kelime arasındaki anlam farkını belirtmek üzere şu izahı yapmaktadır: İçerisinde lezzet olmayan her oyun (لَعِبٌ), abestir (عَبَثٌ). *el-La'ibu* (اللَّعِبُ) ise içerisinde lezzet olan şeydir. İşte onlar içerisinde kendileri lehine hiçbir menfaat olmayan bir bina inşa edince sanki onlar boş şeylerle oyalanmış, abes şeyler yapmış gibi oldular.<sup>129</sup> Dolayısıyla ele aldığımız bu âyet bağlamında geçen (تَعْبَثُونَ)

<sup>121</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/2512; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 2/423.

<sup>122</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 2/423; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/59.

<sup>123</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/59.

<sup>124</sup> eş-Şu'arâ 26/128.

<sup>125</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/522.

<sup>126</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 3/344.

<sup>127</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/123.

<sup>128</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ganîm b. Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/59; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/474.

<sup>129</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 2/562.

fiilinin (تَلْعُبُونَ) fiiliyle semantik açıdan yakın anlamlı olduklarını ve aynı semantik alanda yer aldıklarını söyleyebiliriz.

### 4.3. el-Huz'u (الهُزُّ)

H-z-e (ه - ز - ء) kökünden ve “alay etmek” (السُّخْرِيَّةُ)<sup>130</sup> anlamındaki *huz'en* (هُزُّواً) ve *huzu'en* (هُزُّواً) masterları Kur'ân-ı Kerîm'de *huzuven* (هُزُّواً) formuyla 11 defa zikredilmektedir.<sup>131</sup> Kur'ân'daki kullanımına şu âyetleri misal olarak verebiliriz:

1. وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي ( ) وَمَا أَنْذَرُوا هُزُّواً “Biz rasulleri, sadece müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak göndeririz. Kâfirler ise, hakkı bâtıla dayanarak ortadan kaldırmak için bâtıl yolla mücadele verirler. Onlar âyetlerimizi ve uyarıldıkları şeyleri alaya almışlardır.”<sup>132</sup>

Bu âyette inkârcıların Allah'ın âyetlerini ve uyarıldıkları şeyleri alaya aldıklarına işaret edilmektedir. Onların alay etmeleri *huzuven* (هُزُّواً) kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu kelime *huz'en* (هُزُّواً) ve *huzu'en* (هُزُّواً) şeklinde de okunabilir. Bu kelimedeki *ze* (ز) harfinin harekesi ötre olduğu için sondaki *hemze vav* harfine dönüşerek *huzuven* (هُزُّواً) olarak da okunabilir.<sup>133</sup> Bu âyet bağlamında *huzuven* (هُزُّواً) kelimesini müfessirler “alaya almak” (استهزاء),<sup>134</sup> “kendisiyle alan edilen/alay konusu” (اتخذوها موضع) (مهمزوءاً به),<sup>135</sup> (واتخذوا),<sup>136</sup> “alay ettiler” (سخرؤا)<sup>137</sup> gibi ifadelerle izah etmişlerdir. Buna göre (هُزُّواً) kelimesinin (اتخذوا) fiiliyle birlikte “alaya almak/alay konusu yapmak” anlamında olduğunu söyleyebiliriz.

2. (وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُّواً وَلَعِباً ذَلِكَ بَأْتُهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ) “*Namaza çağırdığınızda onu alay ve eğlenceye alırlar. Bu, onların akletmeyen bir topluluk olmasındandır.*”<sup>138</sup>

Kelbî'den (öl. 146/763) rivayet edildiğine göre Rasûlullâh'ın (s.a.s.) müezzini namaz için ezan okuyup Müslümanlar namaza kalkınca Yahûdîler, “kalktılar, kalkmaz olasıcalar, kıldılar, kılmaz olasıcalar, rükû ettiler, rükû etmez olasıcalar!” diyerek alay edip gülerlerdi. İşte bu sebeple Yüce Allah bu âyeti inzal etti.<sup>139</sup> Süddî'den (öl. 127/745) rivayet edildiğine göre ise bu âyet Medîne'deki bir Hıristiyan adam hakkında nazil olmuştur. O, müezzinin (أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ) “Şahitlik ederim ki Muhammed Allah'ın Rasûlü'dür” dediğini işitince “Allah yalancığı yakсын” dermiş. Bir

<sup>130</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 4/75; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 6/196; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/183.

<sup>131</sup> Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 737.

<sup>132</sup> el-Kehf 18/56.

<sup>133</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 2/185.

<sup>134</sup> Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/201.

<sup>135</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 3/92.

<sup>136</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/729.

<sup>137</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/155.

<sup>138</sup> el-Mâide 5/58.

<sup>139</sup> Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 202-203; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/82.



gece onun hizmetçisi elinde bir ateşle, o ve ev halkı uykudayken evine girdi ve o ateşten bir kıvılcım eve sıçradı. Bu sebeple hem ev hem de o ve ailesi yanıp kül oldu.<sup>140</sup>

Buradaki *huzuven* (هُزُواً) kelimesi “alaya almak” (استهزاء),<sup>141</sup> “kendisiyle alan edilen/alay konusu” (مهزوءاً به),<sup>142</sup> “alay etmek” (سُخْرِيَّةً)<sup>143</sup> gibi ifadelerle izah edilirken *la'iben* (لَعِباً) kelimesine ise “batıl/boş şey” (باطلاً)<sup>144</sup> anlamı verilmiştir. Çünkü ezan ve namazın rükünleriyle alay edenler Müslümanların yaptıkları bu şeylerde dinî ve dünyevî hiçbir fayda ve menfaatin olmadığına inanıyorlardı. Dolayısıyla namazı batıl/boş bir oyun ve eğlence olarak addediyorlardı. Sonuç olarak (هُزُواً) ve (لَعِباً) kelimeleri aynı âyet içerisinde ve peş peşe zikredildikleri için aralarında semantik açıdan eş anlamlılık değil yakın anlamlılık ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

#### 4.4. es-Suḥriyye (السُّخْرِيَّةُ)

S-ḥ-r (س - خ - ر) kökünden “alay etmek”<sup>145</sup> anlamındaki *sıḥriyyen* (سُخْرِيًّا), *suḥriyyen* (سُخْرِيًّا) ve *suḥriyyeten* (سُخْرِيَّةً) masterları Kur'ân-ı Kerîm'de farklı türevleriyle birlikte 42 defa zikredilmektedir.<sup>146</sup> Bu masterlar Kur'ân'da lügat anlamındaki gibi “alay etmek” anlamında kullanılmakla birlikte aynı kökten *teşhîr* (تَسْخِير) mastarı “bir şeyi hususî amaca doğru zorla sevk etmek/boyun eğdirmek/musahhar kılmak”<sup>147</sup> anlamındadır. Fakat burada konumuz bağlamında l-'a-b (ب - ع - ل) kökünden ve “alay etmek, eğlenmek” anlamındaki *el-la'ibu* (اللَّعِبُ) kelimesiyle semantik açıdan yakın anlamlı olması hasebiyle “alay etmek” anlamına örnek vermekle iktifa etmek istiyoruz. Bu anlama şu âyeti misal verebiliriz:

(وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ)  
“(Nûh) gemiyi yapıyor, kavminden ileri gelenler ise, yanına her uğradıklarında onunla alay ediyorlardı. Dedi ki: Eğer bizimle alay ediyorsanız, iyi bilin ki alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz!”<sup>148</sup>

Hz. Nûh (a.s.) bundan önceki (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُخْرَفُونَ) “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklar!”<sup>149</sup> âyetinde ifade edildiği üzere Allah'ın emrine uyararak gemi yapıyordu. Kavminin ileri gelenlerinden bir grup onun yanına her uğradıklarında kendisiyle alay ederek “Peygamber olduktan sonra şimdi de marangozluğa mı başladın, karada gemi mi yapıyorsun?”, “Karada gemi yapıyorsun da nasıl yüzecek?” derlerdi. Hz. Nûh (a.s.) da

<sup>140</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/432; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/65; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/1164; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/128.

<sup>141</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/487.

<sup>142</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 6/239.

<sup>143</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/388; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 6/239.

<sup>144</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/487.

<sup>145</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/352.

<sup>146</sup> Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 347-348.

<sup>147</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/402.

<sup>148</sup> Hûd 11/38.

<sup>149</sup> Hûd 11/37.

onlara “bugün bizimle alay ediyorsanız, bilin ki dünyada bizimle alay ettiğiniz gibi biz de ahirette sizinle alay edeceğiz” diyordu.<sup>150</sup> Bu noktada “Alay etmek masiyetlerden ise bunu yapmak peygamberler için nasıl uygun düşer?” denirse buna şöyle cevap verilir: Yüce Allah onların alay etmelerine mukabelede bulunmayı “alay etme” diye adlandırmıştır. Bu tıpkı Cenâb-ı Hakk’ın (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا) “*Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür.*”<sup>151</sup> âyetinde olduğu gibidir.<sup>152</sup>

Ele aldığımız bu âyetteki *sehîrû* (سَخِرُوا مِنْهُ) fiiline müfessirler bu bağlamda semantik açıdan yakın anlamlısı olan ve “alay etmek” anlamına gelen (اسْتَهْزَؤُوا بِهِ),<sup>153</sup> fiilleriyle izah etmişlerdir. Bu anlamıyla, “alay etmek, eğlenmek” anlamındaki *el-la‘îbu* (اللَّعِبُ) kelimesiyle aynı semantik alanda olduklarını ve aralarında yakın anlamlılık ilişkisi olduğunu belirtebiliriz.

#### 4.5. ez-Zahîk (الضَّحِكُ)

Ž-ḥ-k (ك - ح - ض) kökünden “gülmek”<sup>155</sup> anlamındaki *zahken* (ضَحِكَ), *zihken* (ضَحِكَ), *zihiken* (ضَحِكَ) ve *zahiken* (ضَحِكَ) mastarları Kur’ân’da farklı türevleriyle birlikte 10 defa geçmektedir.<sup>156</sup> *ez-Zahîk* (الضَّحِكُ) mastarı ve türevleri Kur’ân’da tıpkı lügat anlamındaki gibi “gülmek” anlamına geldiği gibi istiare yoluyla “alay etmek” (السُّخْرِيَّةُ) manasına da gelmektedir.<sup>157</sup> “Alay etmek” anlamındaki kullanımına şu âyeti örnek verebiliriz:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَيْنَاهُ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ “*Andolsun biz Mûsâ’yı âyetlerimizle Firavun’a ve onun ileri gelen adamlarına göndermiştik de (Mûsâ) onlara ‘Ben âlemlerin Rabbinin elçisiyim’ demişti. Onlara âyetlerimizi getirince, hemen onlara gülüvermişlerdi.*”<sup>158</sup>

Hız. Mûsâ (a.s.) Allah’ın birliği ve birtakım ilahlara tapmaktan uzak olma konusundaki davetinde doğru söylediğine işaret eden hüccet ve delilleri Firavun ve ileri gelenlerine getirince gülüp alay etmişlerdi.<sup>159</sup> Denildiğine göre Hız. Mûsâ (a.s.) asâsını yere atınca, o bir yılan oluverdi, sonra onu eline alınca tekrar asâ olunca, onlar güldüler. Hız. Mûsâ (a.s.) onlara yed-i beyzâyı (beyaz el) gösterip sonra da eski haline dönüşünce onlar yine gülüverdiler.<sup>160</sup> Onların gülmeleri ve alay etmeleri burada (يَضْحَكُونَ) fiiliyle ifade edilmektedir. Bu kelimeyi müfessirler bu bağlamda “alay etmek”

<sup>150</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/310.

<sup>151</sup> eş-Şûrâ 42/40.

<sup>152</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 17/345.

<sup>153</sup> Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî: Bahru’l-‘ulûm*, 2/126; Nâsiruddîn Ebû Sa’îd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1418), 3/134; Mahallî - Suyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 290.

<sup>154</sup> Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/166.

<sup>155</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 10/459; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1597.

<sup>156</sup> Abdu’l-Bâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres*, 418.

<sup>157</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/501.

<sup>158</sup> ez-Zuhruf 43/46-47.

<sup>159</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21/614.

<sup>160</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 27/636.

anlamına gelen (يَسْخَرُونَ)<sup>161</sup>, (يَسْتَهْزِئُونَ)<sup>162</sup>, (يَهْزِئُونَ)<sup>163</sup> fiilleriyle izah etmişlerdir. Sem'ânî'ye (öl. 489/1096) göre Firavun ve ileri gelenlerin Hz. Mûsâ'nın (a.s.) getirdiği delillere gülmeleri gerçek bir gülme olup bu gülmeleri alay edenlerin ve tekzip edenlerin gülmesine (صَحَّكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ الْمُكْذِبِينَ)<sup>164</sup> benzemektedir. Buna göre buradaki (يَسْخَرُونَ) fiilinin, “alay etmek, eğlenmek” anlamındaki *el-la'ibu* (اللَّعِبُ) kelimesiyle semantik açıdan yakın anlamlı kelimeler olduğunu söyleyebiliriz.

#### 4.6. el-Hezl (الهِزْلُ)

H-z-l (ل - ز - ل) kökünden ve lügatte “ciddi olmanın zıddı (نَقِيضُ الْجِدِّ)/şaka yapmak”<sup>165</sup> anlamındaki *hezl* (هَزْلٌ) kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de bir defa olmak üzere (وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ) “O, asla bir şaka değildir.”<sup>166</sup> âyetinde geçmektedir. Bu âyette şaka olmadığı vurgulanan ise öncesindeki (إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ) “O (Kur'ân, doğru ile yanlış) ayıran bir sözdür.”<sup>167</sup> âyetinde ifade edilen Kur'ân'dır. Bu âyet, “Kur'ân hak ve batılı birbirinden ayıran hak/doğru ve ciddi bir sözdür”<sup>168</sup> anlamındadır. (بِالْهَزْلِ) kelimesine bu bağlamda müfessirler “şaka/oyun” (بِاللَّعِبِ), “boş/batıl” (بِالْبَاطِلِ)<sup>169</sup> ve “yalan” (بِالْكَذِبِ)<sup>170</sup> gibi anlamlar vermişlerdir. Buna göre âyetin anlamı, “O (Kur'ân) şaka/oyun, boş/batıl ve yalan değildir” şeklinde olmaktadır. (بِالْهَزْلِ) kelimesine “şaka/oyun” (بِاللَّعِبِ) anlamı verilmesi bu iki kelime arasında semantik bağa ve yakın anlamlı olduklarına işaret etmektedir.

L-'a-b (ب - ع - ل) kökü ve müştakları ile semantik açıdan yakın anlamlılık içerisinde oldukları *el-lehv* (اللَّهْوُ), *el-'abes* (العَبَثُ), *el-huz'u* (الهُزْءُ), *es-suħriyye* (السُّحْرِيَّةُ), *eż-zaħik* (الضَّحْكُ) ve *el-hezl* (الهِزْلُ) kelimelerinin kadîm Arapça lügatlerdeki muhtelif anlamlarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de değişik bağlamlarda kazandıkları anlamları mukayese ettiğimizde lügatlerde yer almayan bazı manaların Kur'ân'da zikredildikleri görülmektedir. Mesela *el-lehv* (اللَّهْوُ) kelimesi lügatlerde “eğlenmek/oyun oynamak” manasına gelmekle birlikte Kur'ân'da lügat anlamının yanı sıra yer aldığı siyak içerisinde “zevce/eş”, “hanım/kadın”, “çocuk/evlat” gibi izafi anlamlarda da kullanıldığı dikkat çekmektedir. Benzer şekilde (لَهُوَ الْحَدِيثُ) terkibi Kur'ân'da zikredildiği bağlam içerisinde “masal, hikâye, hurafe, şarkı, türkü, şarkıcı kadın, davul, zurna” gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Kadîm Arapça lügatlerde değinilmeyen manalar söz konusu kelime ve terkinin geçtiği âyetlerin nüzul sebepleri, siyaki, zaman ve mekân gibi iç ve dış bağlamları göz önünde bulundurularak ortaya çıkmış izafi anlamlardır. Bu, *el-lehv* (اللَّهْوُ) kelimesinin “eğlenmek/oyun oynamak”

<sup>161</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 3/209; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/255.

<sup>162</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/338.

<sup>163</sup> Vâhidî, *el-Vasîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 4/75; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/255.

<sup>164</sup> Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/106.

<sup>165</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 4/14; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 6/90.

<sup>166</sup> et-Târik 86/14.

<sup>167</sup> et-Târik 86/13.

<sup>168</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/181.

<sup>169</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/498; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/249; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 5/240.

<sup>170</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/249.

anlamından çıkarak Kur’ân-ı Kerîm’de anlam genişlemesine uğradığına delalet etmektedir. Buna göre belirtilen hususlara dikkat etmeden Kur’ân’da yer alan herhangi bir sözcüğü sadece lügat manalarından birini seçmek suretiyle anlamlandırmak ilahî kelâmı doğru anlamamıza engel olabilmektedir. Bu durum Kur’ân âyetlerini doğru bir şekilde anlayabilmek için ondaki her bir kelimenin tarihî süreç içerisinde ne gibi anlam daralması, genişlemesi, kötüleşmesi ve iyileşmesine uğradığının dikkate alınmasının önemine işaret etmektedir.

## SONUÇ

L-‘a-b (ل - ع - ب) kökünün biri “ciddi olmanın zıddı/oyun” anlamında *el-la‘ibu* (اللاعب) diğeri de “ağız suyu/salya” manasına gelen *el-lu‘abu* (اللُعَابُ) olmak üzere iki temel/esas anlamı vardır. Bu kökün tüm müstakları zikredilen bu iki esas mana üzerine hamledilirler. L-‘a-b (ل - ع - ب) kökü ve türevleri kadîm Arapça lügatlerde “oyunmak”, “oyun/eğlence”, “oyunayan/oyuncu”, “oyunatmak”, “cilveli”, “eğlenceyi seven”, “kolsuz elbise”, “çok oyun oynayan”, “kendisiyle oyun oynanan her şey”, “oyuncak”, “ahmak/kendisiyle alay edilen”, “oyun oynanan mekân”, “oyun alanı” gibi anlamları ihtiva etmektedir. Belirtilen tüm bu anlamlar “ciddi olmanın zıddı/oyun” anlamındaki *el-la‘ibu* (اللاعب) kök mananın üstüne bina edilmiş manalardır. Dolayısıyla bu kök mana ile belirttiğimiz türevler arasında semantik bağ olduğunu belirtebiliriz. Söz konusu kök ve türevlerinin ilk dönem Arapça lügatlerde “çocuğun ağzından akan sıvı”, “bal”, “zehir”, “güneş ışını”, “serap” gibi manaları da vardır. Bu anlamlar ise “ağız suyu/salya” manasına gelen *el-lu‘abu* (اللُعَابُ) kök anlamın üzerine bina edilmiş manalardır. Buna göre bu kök mana ile işaret edilen müstaklar arasında semantik bağ olduğunu ifade edebiliriz.

L-‘a-b (ل - ع - ب) kökü ve türevlerinin Kur’ân’daki kullanımlarına baktığımızda “şaka yapmak”, “alay etmek/eğlenmek”, “oyun oynamak”, “oyun”, “oyuncu/boş yere vakit geçiren” gibi anlamlar içerdiğini görmekteyiz. Kur’ân’daki bu anlamların “ciddi olmanın zıddı/oyun” anlamındaki *el-la‘ibu* (اللاعب) kelimesinin türevleri olduğu anlaşılmaktadır.

L-‘a-b (ل - ع - ب) kökü ve türevlerinin anlam örgüsünü göz önünde bulundurduğumuzda bu kelimelerle *el-lehv* (اللهْوُ), *el-‘abes* (العَبَثُ), *el-huz‘u* (الهَزْءُ), *es-suhriyye* (السُّحْرِيَّةُ), *eż-żahik* (الضَّحِكُ) ve *el-hezl* (الهَزْلُ) gibi yakın anlamlı olan ve aynı semantik alanda yer alan kelimelerin de olduğu görülmektedir.

L-h-v (ل - ه - و) kökünden *el-lehv* (اللهْوُ) lügatlerde “eğlenmek/oyun oynamak” (العِب) demektir. Bu kelime Kur’ân’da da tıpkı lügat anlamındaki gibi “oyun/eğlence” anlamının yanı sıra yer aldığı siyak içerisinde “zevce/eş”, “hanım/kadın”, “çocuk/evlat” gibi izafî anlamlarda da kullanıldığı dikkat çekmektedir. *el-Lehv* (اللهْوُ) ile *el-la‘ibu* (اللاعب), haram olsun ya da olmasın faydası olmayan oyun ve eğlenceyle meşgul olma noktasında müsterektir. Fakat *el-lehvu* (اللهْوُ) mutlak anlamda daha umumdur.

*Lehv* (لَهُو) kelimesi (لَهُو الْحَدِيث) terkihiyle kullanıldığı zaman yer aldığı bağlam içerisinde “masal, hikâye, hurafe, boş/batıl söz, şarkı, türkü, şarkıcı kadın, davul, zurna” gibi anlamları ihtiva etmektedir. Tüm bu muhtelif anlamlar (لَهُو الْحَدِيث) terkihinin yer aldığı âyetin nüzul sebepleri ve (لَهُو الْحَدِيث) terkihinin yer aldığı siyak içerisinde ortaya çıkan izafi anlamlardır.

'A-b-ş (ع - ب - ث) kökünden *el-'abes* (الْعَبَثُ) de tıpkı *el-lehv* (اللَّهُو) gibi lügatlerde “oyun oynamak” (اللَّعِبُ) demektir. Bu kelime Kur'ân'da lügat anlamları doğrultusunda “oyun oynamak”, “oyun”, “batıl/boş şey”, “hikmetsiz/amaçsız iş” anlamlarında kullanılmaktadır.

H-z-e (ه - ز - ء) kökünden *el-huz'u* (الْهُزْءُ) lügatlerde “alay etmek” anlamındadır. Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de *huzuven* (هُزُوا) formuyla zikredilmekte ve yer aldığı bağlama göre lügat anlamlarıyla paralellik arz edecek şekilde “alaya almak/alay konusu yapmak”, “kendisiyle alan edilen/alay konusu” anlamlarını ihtiva etmektedir.

S-ğ-r (س - خ - ر) kökünden *es-suħriyye* (السُّحْرِيَّةُ), *sıħriyyen* (سِحْرِيًّا) ve *suħriyyen* (سُحْرِيًّا) mastarları lügatte *min* (مِنْ) harf-i cerrihle “alay etmek” anlamına gelmektedir. Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de de tıpkı lügat anlamındaki gibi “alay etmek” manasına gelmektedir.

Ž-ğ-k (ك - ح - ض) kökünden *zahken* (ضَحِكَأ), *ziħken* (ضِحْكأ), *ziħiken* (ضِحِكأ) ve *zahiken* (ضَحِكأ) mastarları “gülmek” anlamındadır. Fakat *ež-zahik* (الضَّحِكُ) istiare yoluyla “alay etmek” anlamını da içermektedir. *ež-Zahik* (الضَّحِكُ) mastarı ve türevleri Kur'ân'da da tıpkı lügat anlamındaki gibi “gülmek” anlamına geldiği gibi istiare yoluyla “alay etmek” manasına da gelmektedir.

H-z-l (ل - ز - ل) kökünden *el-hezl* (هَزْلُ) lügatte “ciddi olmanın zıddı/şaka yapmak” anlamındadır. Kur'ân'da da lügat anlamına paralel şekilde “şaka/oyun”, “boş/batıl”, “yalan” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

*el-Lehv* (اللَّهُو), *el-'abes* (الْعَبَثُ), *el-huz'u* (الْهُزْءُ), *es-suħriyye* (السُّحْرِيَّةُ), *ež-zahik* (الضَّحِكُ) ve *el-hezl* (هَزْلُ) kelimeleri zikredilen anlamlarıyla, “ciddi olmanın zıddı”, “alay etmek, eğlenmek” anlamlarındaki *el-la'ibu* (اللَّعِبُ) kelimesiyle yakın anlamlılık ilişkisi içerisinde oldukları ve aynı semantik alanda yer almaktadır.

C-d-d (د - د - د) kökünden *el-ciddu* (الْجِدُّ) kelimesi ise lügatte “şakanın zıddı/ciddi olmak” demektir. L-'a-b (ب - ع - ل) kökünden *el-la'ibu* (اللَّعِبُ) kelimesine lügatte “ciddi olmanın zıddı” (ضِدُّ الْجِدِّ) anlamı verildiği için ikisi arasında semantik açıdan zıt anlamlılık ilişkisi vardır. Fakat *el-ciddu* (الْجِدُّ) kelimesi “şakanın zıddı/ciddi olmak” anlamıyla Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamaktadır.

L-'a-b (ب - ع - ل) kökü ve müştakları ile semantik açıdan yakın anlamlılık içerisinde oldukları *el-lehv* (اللَّهُو), *el-'abes* (الْعَبَثُ), *el-huz'u* (الْهُزْءُ), *es-suħriyye* (السُّحْرِيَّةُ), *ež-zahik* (الضَّحِكُ) ve *el-hezl* (هَزْلُ) kelimelerinin kadîm lügatlerdeki anlamlarıyla Kur'ân'da muhtelif bağlamlarda kazandıkları anlamları karşılaştırdığımızda kadîm sözlüklerde zikredilmeyen bazı anlamların Kur'ân'da yer aldıkları görülmektedir. Mesela *el-lehv* (اللَّهُو) kelimesi lügatlerde “eğlenmek/oyun oynamak” manasına

gelmekle birlikte Kur'ân'da lügat manasına ilaveten yer aldığı siyak içerisinde “zevce/eş”, “hanım/kadın”, “çocuk/evlat” gibi izafî anlamlarda da kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu, *el-lehv* (اللهو) kelimesinin “eğlenmek/oyun oynamak” anlamından çıkarak Kur'ân siyakında anlam genişlemesine uğradığına delalet etmektedir. Buna göre işaret edilen hususlara dikkat etmeden Kur'ân'da yer alan herhangi bir sözcüğü sadece lügat manalarından birini seçmek suretiyle anlamlandırmak ilahî kelâmı doğru anlamamıza engel olabilmektedir. Bu durum Kur'ân âyetlerini doğru bir şekilde anlayabilmek için ondaki her bir kelimenin tarihî süreç içerisinde ne gibi anlam değişikliğine uğradığını dikkate almanın önemine işaret etmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'İvaz Mer'ab. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrût-Lübân: Müessesetü'r-Risâle li't-Tıbbâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. Basım, 1426/2005.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân b. Amr el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm Sâmîrrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid. 20 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Su'ûdî Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu makâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Kesîr, İmâddu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyy, 1422.
- İmrü'l-Kays b. Hucr, b. el-Hâris el-Kindî. *Dîvânu İmrui'l-Kays*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım. 1425/2004.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Lebîd b. Rebîa, Ebû Akîl b. Mâlik el-Âmirî. *Dîvânu Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004.
- Mahallî, Celâluddîn Muhammed b. Ahmed - Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî. 10 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1419/1998.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-kebîr, Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.

- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrût-Saydâ: el-Mektebetü'l-'Asriyye-ed-Dâru'n-Numûzeciyye, 5. Basım, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ganîm b. Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi". *Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*. 31-50. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Mayıs, 2001.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Toshihiko İzutsu ve Semantik Anlayışı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2005), 61-75.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmî' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Dimeşk, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimüt-Tayyib, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411.
- Yakıt, İsmail. "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi". *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 17-24.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şilbî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidit'tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyy, 3. Basım, 1407.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akîde ve's-şerî'a ve'l-menhec*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 2. Basım, 1418.





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 96-113

**ZİYÂUDDİN İBNU'L-ESİR'İN KİNÂYE SANATI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ**  
**Ziyâuddin Ibn Al-Asir's Views On The Art Of Kinâyah**

**Yüksel ÇELİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı. e mail: ycelik@erciyes.edu.tr ORCID: 0000-0001-8536-146X.

**Ahmet GÜR**

Öğr. Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, e mail: ahmet.gur@kilis.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4273-4742.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	21.03.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	29.05.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	96-113

**Atıf / Cite as:** Çelik, Yüksel. Gür, Ahmet. "Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in Kinâye Sanatı İle İlgili Görüşleri" (Ziyâuddîn Ibn Al-Asîr's Views On The Art Of Kinâyah). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 96-113. DOI: 10.17859/pauifd.1268816

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 96-113

## ZİYÂUDDÎN İBNU'L-ESİR'İN KİNÂYE SANATI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ\*

Yüksel ÇELİK\*\*

Ahmet GÜR\*\*\*

### Öz

İnsanlar genellikle muhataplarıyla sağlıklı bir iletişim kurabilmek için meramını anlatırken açık ve anlaşılır bir anlatım tarzını kullanmayı tercih etmektedirler. Ancak bu anlatım tarzı, her zaman muhataplarda istenilen tesiri meydana getirmeyebilmektedir. Böyle bir husus, çoğu zaman anlatım tarzındaki açık ve anlaşılır olma durumunu, “Sözü üstü kapalı olarak hem hakiki hem de mecâzî manaya gelecek şekilde muhataplara aktarmak” diye tanımlanabilecek kinâyeli anlatım tarzına bırakmaktadır. Zira kelamın bünyesinde kinayeden kaynaklı gerek hakiki gerek mecâzî anlamın muhataplarda bıraktığı bu tesir, sade ve basit bir şekilde yapılan diğer anlatımdan kat kat fazla olacaktır. Kinâye sanatının muhataplar üzerindeki bu etkisi onun ayetlerde, hadislerde, şiirlerde ve Arap kelamında sıkça kullanılmasına sebebiyet vermiştir. Ziyâu'ddîn İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239), Hicri 7. yüzyılda yaşamış büyük bir belagat âlimi ve Eyyûbi Devletinde görev almış bir vezir ve divan kâtibidir. O, *el-Meselu's-sâir* adını verdiği eserinde kinâye konusuna geniş bir yer ayırmış ve bu konuyu temsil, irdaf ve mücavir başlıkları altında üç kısımda incelemiştir. İbnu'l-Esîr, kinâye sanatında mecâz bulunmasına rağmen kinâyeyi mecâzin değil istiâre sanatının alt başlığına koymuştur. Zira ona göre mecâzin alt başlıkları anlam genişlemesi, teşbih ve istiâredir. Bu bağlamda kinâye, istiâre konusunda da var olan mekniyyün ‘anh ’ın (kast edilen mana) hafzedilmesi ile kendini göstermektedir. Bundan dolayı kinâye, mecâzin doğrudan değil istiâre sanatı vesilesi ile dolaylı olarak alt başlığına girmektedir. Diğer yandan İbnu'l-Esîr, kinâye ile birbirine sıkça karıştırılan ta'rîz konusu arasındaki farka değinmiş ve bu farkı ta'rîzin kinâyeden daha gizli olması ile açıklamıştır. Çünkü kinâyenin delalet ettiği anlam, yapısında hem hakiki hem de mecâz yönleri kapsamakta iken; ta'rîz konusunun delaleti, insanın zihninde bulunan manayı karşı tarafa ima ve işaret yoluyla aktarmasını içermektedir.

\* Bu makale, Öğr. Gör. Ahmet Gür'ün Dr. Öğr. Üyesi Yüksel Çelik danışmanlığında henüz devam etmekte olan “Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve *el-Meselü's-sâir fî edebî'l-kâtib ve ş-şâir Adlı Eserinin Belâgat İlmindeki Yeri ve Önemi*” adlı doktora tezinden üretilmiştir. Yazarlar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı. e mail: ycelik@erciyes.edu.tr ORCID: 0000-0001-8536-146X.

\*\*\* Öğr. Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, e mail: ahmet.gur@kilis.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4273-4742.

*Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagati, Kinâye, Hakikat, Mecâz, Ziyâu'ddîn İbnu'l-Esîr, el-Meselu's-sâir*

### Ziyâuddîn Ibn Al-Asîr's Views On The Art Of Kinâyah

#### Abstract

People generally prefer to use a clear and comprehensible style of expression in order to establish a healthy communication with their interlocutors. However, this style of expression may not always have the desired effect on the interlocutors. Such a matter often leads to the use of allegory, which can be defined as "conveying the word implicitly to the interlocutors in a way that has both literal and figurative meanings". This is because the effect of the literal and figurative meanings of allegory on the interlocutors will be many times greater than other expressions made in a plain and simple way. This effect of the art of allegory on the interlocutors has led to its frequent use in verses, hadiths, poems and Arabic theology. Ziyâuddîn Ibn al-Asîr (d. 637/1239) was a great rhetorical scholar who lived in the 7th century hijri and a vizier and divan clerk who served in the Ayyûbi State. He devoted a large space to the subject of allegory in his work, which he called al-Masl al-sâir, and analyzed this subject in three parts under the titles of representation, irdaf and mujavir. Ibn al-Asîr, despite the presence of metaphor in the art of al-kinâyah, put al-kinâyah under the subheading of the art of istiâra, not metaphor. For according to him, the subheadings of metaphor are expansion of meaning, simile and istiâra. In this context, al-kinâyah is characterized by the omission of the majniyyun 'anh (the intended meaning), which is also present in istiâra. Therefore, al-kinâyah does not fall under the subheading of metaphor directly, but indirectly through the art of istiâra. On the other hand, Ibn al-Asîr mentioned the difference between al-kinâyah and ta'rîz, which is often confused with each other, and explained this difference with the fact that ta'rîz is more hidden than al-kinâyah. Because the meaning implied by al-kinâyah includes both literal and figurative aspects in its structure, whereas the meaning implied by ta'rîz involves conveying the meaning in one's mind to the other party through implication and signification.

**Keywords:** *Arabic language and eloquence, al-Kinâyah, Truth, Metaphor, Ziyâuddîn Ibn al-Asîr, al-Masl al-sâir*

#### Structured Abstract

Communication has become an integral part of our daily lives due to our constant interactions with numerous individuals. In this context, the ability to communicate effectively with others is closely intertwined with the clarity of our message and the comprehensive transfer of ideas, thoughts, and data. This is because this process entails a clear understanding of our intended message, ensuring that the interlocutor comprehends our communication accurately and completely. The ultimate objective within the intricate process of communication lies in fostering a sense of mutual understanding between the involved parties, wherein both the communicator and the recipient strive to grasp and comprehend each other's perspectives, ideas, and intentions, thus establishing a harmonious and effective exchange of information. When this goal is achieved, people understand each other and easily comprehend what they want to say.

Clear expression of messages and active listening are pivotal elements that significantly contribute to effective communication. When individuals strive to express their thoughts and ideas with clarity, it allows for precise and coherent transmission of intended meaning. Similarly, engaging in active listening demonstrates a genuine commitment to understanding and comprehending the messages being conveyed. On the other hand, one of the biggest challenges for many people in daily life is to communicate successfully with others. The main goal of the

communication process is to convey one's point accurately and effectively. There is a direct proportion between the effectiveness of communication and the efficiency that can be achieved through the communication process. However, most of the time, things may not unfold as desired during the process of communicating with others. For example, when the other person interprets something we are trying to express in a different manner, it can lead to misunderstandings. This can potentially result in relationship problems.

Sometimes, a person may intentionally refrain from seeking quick understanding from their interlocutor. This deliberate choice serves to provoke deep thought or to encourage the interlocutor to grasp their intended meaning succinctly. In such situations, individuals who desire to enhance the effectiveness of their words often opt for an indirect and veiled approach in their expression. This is where the art of allegory, which is considered one of the most effective forms of verbal expression for conveying messages indirectly and veiledly, comes into play. Speaking with allusion allows for the concise conveyance of multiple meanings to our interlocutor, thereby enhancing the impact of our speech and showcasing a mastery of language. Moreover, the strategic use of allusion enables the effectiveness and conciseness of speeches and articles, even when employing lengthy sentences. It is important to note, however, that the effective utilization of sarcastic expressions relies on their societal resonance. Without a shared understanding or counterpart in society, such expressions may remain incomprehensible and lack significance to the addressee.

Ziyâuddîn Ibn al-Asîr (d. 637/1239), a renowned scholar of language and rhetoric in the 7th century Hijri, made significant contributions not only in academia but also as an influential politician during his tenure in the Ayyûbi State. His comprehensive work, titled *al-Masl al-sâir*, delved extensively into the subject of allegory, dedicating considerable attention to its analysis in three distinct parts: representation, *irdaf*, and *mujavir*. By providing illustrative examples, Ibn al-Asîr adeptly elucidated the distinctions between the art of allegory and the frequently misconstrued arts of *istiâra* and *ta'rîz*.

## GİRİŞ

Şüphe yok ki dil, insanların birbirleriyle sağlıklı şekilde iletişimini sağlayan etkili bir vasıtaadır. Zira kişi bu sağlıklı iletişimi, muhatabına ifade etmek istediği maksadını açık ve sade bir üslupla aktarmasıyla başaracaktır. Birçok insan için günlük hayatta karşılaşacağı en büyük zorluklardan biri başkalarıyla başarılı bir şekilde iletişim kurmaktır. Zira iletişim sürecinin asıl hedefi, kişinin meramını doğru ve etkili bir şekilde başkalarına aktarmasıdır. İletişimin etkili olması ile bu iletişim sürecinden elde edilecek verim arasında doğru bir orantı vardır. İletişimin etkili olabilmesi ve yanlış anlaşılmaktan kaçınmak için ifadelerimizin açık, doğru, eksiksiz ve özlü olması gerekir. Fakat kelime ve ifadedeki bu açıklık ve sadelik her zaman muhatabın üzerinde beklenen etkinin gerçekleşmesine imkân vermeyebilir. Bu etkiyi sağlamak adına kişi, bazen kelime ve ifadelerinde üstü kapalı ve dolaylı bir anlatım yöntemini tercih etme yoluna gidebilir. Mesela bir kimsenin cömert olduğunu ifade etmek için sarf edilen "*Falanca eli açık bir insandır.*" cümlesindeki hem hakiki hem de mecâzî anlama gelebilecek üslupla "*Falanca çok cömert bir insandır.*" cümlesindeki sadece hakiki manaya hamledilecek yalın ve basit anlatım tarzı muhatap üzerinde benzer etkiyi göstermeyecektir. Bu bağlamda edebi sanatlar içinde önemli bir konuma sahip olan kinâye konusunun böyle bir ihtiyaçtan ortaya çıktığını söylemek doğru bir yaklaşım olacaktır.

Diğer yandan kinâyeli konuşmak pek çok anlamı muhatabımıza aktarmanın veciz bir yoludur. Sözlerinde kinâye sanatına başvuran kimse, muhatabına hem konuşmasındaki etkiyi hissettirecek hem de sözcüklere olan hâkimiyetini gösterecektir. Zira çok uzun cümleler kurarak yapılacak bir konuşma veya yazılacak bir yazı yerine kinâye sanatından faydalanarak yapılan kısa bir konuşma veya yazılan bir metin daha etkili ve özlü olacaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, kullanılacak kinâyeli ifadenin toplumda bir karşılığının olmasıdır. Aksi halde bu ifade, muhatap tarafından anlaşılmayacağı için onun nazarında anlamlı da olmayacaktır. Çünkü kelamdaki kinâyeli anlatım, yalnızca söz konusu dolaylı ve örtülü anlatımdaki kendisine atfedilen mana hakkında önceden bilgi sahibi olanlar için anlaşılabilir. Yani kinâyeli üslubun anlaşılması noktasında onun referans aldığı mana ile bu manaya muhatabın önceden aşına olması arasında çok yakın bir ilişki mevcuttur. Zira kinâyeli üslubun hedefine ulaşabilmesi için mesela “*eli açık olmak*” ile ona atfedilen “*cömertlik*” manası arasındaki münasebeti muhatabın bilmesi lüzumu vardır.

Birçok dil ve belagat âlimi eserlerinde kinâye sanatına geniş yer vermişlerdir. Bunlardan biri de Hicri 7. asrın belagat âlimlerinden Ziyâu'ddîn İbnu'l-Esîr'dir. O, edebî kimliğinin yanında Eyyûbî Devletinde vezirlik ve divan kâtipliği görevini yerine getirmek suretiyle de siyasi yönü olan bir âlim ve devlet adamıdır. İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir* adlı eserinde<sup>1</sup> kinâye konusuna ayrıntılı bir şekilde değinmiş ve bu konudaki görüşlerini konu ile alakalı ayet, hadis, şiir ve Arap kelimasında geçen örnekler vermek suretiyle aktarmıştır.

## 1. Hayatı

Tam adı Ebu'l-Feth Nasrullah b. Ebî'l-Kirâm Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvâhid eş-Şeybânî'dir. Lakabı Ziyâu'ddîn olarak bilinmekle beraber İbnu'l-Esîr el-Cezerî diye tanınmaktadır. İbnu'l-Esîr, 558/1163 yılında günümüzde Şırnak ili sınırları içinde bulunan Cizre'de doğmuş, 21 yaşına kadar burada yaşamıştır. 579/1183 yılında babasıyla beraber Musul'a göç etmiş ve burada nahiv, lügat ve belagat ilimleri başta olmak üzere ilmi tahsilini ve hafızlığını tamamlamıştır.<sup>2</sup> İlim tahsil ettiği hocaları ile alakalı kaynaklarda yeterince bilgi verilmemiştir. Fakat yakın dönem araştırmacılarından Nurî Hammûdî el-Kaysî<sup>3</sup> (1932-1994) ve Hilâl Nâcî<sup>4</sup> (1929-2011), onun önemli hadis âlimlerinden ağabeyi Mecdu'd-dîn İbnü'l-Esîr<sup>5</sup> (ö. 606/1210), Hatîbu'l-Musul Ebu'l-Fadl et-Tûsî<sup>6</sup> (ö.

<sup>1</sup> Bu çalışma, sadece İbnu'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir* adlı eseri özelinde incelenecektir.

<sup>2</sup> Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1972), 5/389.

<sup>3</sup> Halil İbrahim Kaçar, “Nurî Hammûdî el-Kaysî” (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2019), EK-2. cilt/32-33.

<sup>4</sup> Galip Yavuz, “Hilâl Nâcî” (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2020), EK-1. cilt/557-558.

<sup>5</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, 4/141-143.

<sup>6</sup> Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Abdu'l-Mennân Hassân (Beyrut: Beytu'l-Efkâri'l-Devliyye, 2004), 2346.

578/1182) ve Yahyâ es-Sekâfî'den<sup>7</sup> (ö. 584/1188) ders gördüğü fikrini ileri sürmüşlerdir.<sup>8</sup>

İbnu'l-Esîr, tahsilini tamamladıktan sonra 587/1191 yılında yakın dostu Kadı el-Fâzıl'ın (ö.596/1200) kendisini Selâhaddîn Eyyûbî (ö. 589/1193) ile tanıştırmamasıyla Eyyûbî Devletinde divan kâtipliği vazifesine getirilmiştir. İbnu'l-Esîr'in çalışmalarından etkilenen Selâhaddîn'in oğlu el-Meliku'l-Efdal (ö. 622/1225), babasına İbnu'l-Esîr ile çalışmak istediğini söyleyince Selâhaddîn, bu hususu İbnu'l-Esîr'e haber vermiş ve onu bu konudaki kararında muhayyer bırakmıştır. İbnu'l-Esîr de el-Meliku'l-Efdal'in hizmetinde görev yapmayı tercih ederek onun veziri ve özel kâtibi olmuştur.<sup>9</sup>

Eyyûbî Devleti, Selâhaddîn Eyyûbî'nin vefatı üzerine onun çocukları arasında paylaşılmış ve el-Meliku'l-Efdal'in yönetimine Dımaşk bölgesi bırakılmıştır. Ancak çok geçmeden el-Meliku'l-Efdal'in mizaç bakımından yumuşak huylu olması ve eğlenceye düşkünlüğü ile İbnu'l-Esîr'in belagat ilmindeki başarısını devlet işlerine aksettirememesi gibi sebeplerle ülkenin idaresi bozulmuştur. Yönetimdeki bu bozulmanın ülkeyi felaketin eşiğine getireceğini anlayan el-Meliku'l-Efdal'in Mısır'ı hâkimiyeti altında bulunduran kardeşi el-Meliku'l-Azîz (ö. 595/1198) ve amcası el-Meliku'l-Âdil (ö. 615/1218) ittifak kurarak el-Meliku'l-Efdal'in idaresine el koymuşlardır. Bu olay neticesinde Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, Dımaşk'tan ayrılarak Musul'a yerleşmiştir. el-Meliku'l-Azîz'in ölümü ve Mısır'daki devlet adamlarının isteği ile el-Meliku'l-Efdal, Mısır'ın yönetimini üstlenmiş ve giderken de yanında İbnu'l-Esîr'i de götürmüştür. Ne var ki bu hâkimiyet, amcası el-Meliku'l-Âdil'in Mısır'ı idaresi altına almasıyla fazla uzun sürmemiştir. Yapılan anlaşmayla el-Meliku'l-Efdal Mısır'dan ayrılmış ve ona Sumeysat'ın<sup>10</sup> idaresi bırakılmıştır. İbnu'l-Esîr de el-Meliku'l-Efdal ile beraber orada ikamet etmiştir.

İbnu'l-Esîr, el-Meliku'l-Efdal'in yönetimi altında 608/1212 yılına kadar Sumeysat'ta vezirlik ve divan kâtipliği görevini yerine getirdikten sonra buradan ayrılarak sırasıyla Halep, Musul, Erbil ve Sincar'da bir müddet kalmış, ardından yeniden Musul'a yerleşmiştir.<sup>11</sup> 29 Rebiulâhir 637/ 11 Kasım 1239 senesinde bir yolculuk esnasında Bağdat'ta vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4201.

<sup>8</sup> Semir Rûhî el-Faysal, "İbnu'l-Esîr el-Cezerî ve kitâbuh el-meselü's-sâ'ir" 79 (2000), 71-72.

<sup>9</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, 5/390.

<sup>10</sup> Bugün Adıyaman iline bağlı olan Samsat ilçesinin eski adıdır. Güneydoğu Anadolu Bölgesinde, Fırat nehri kıyısında bulunmaktadır. Coğrafi konumunun elverişli olması nedeniyle tarihin ilk dönemlerinde kurulmuş, gelişmiş ve önemini uzun zaman muhafaza etmiştir. Ancak değişen coğrafi şartlar nedeniyle zamanla eski önemini kaybetmiştir. Bkz: Muzaffer Bakırcı, "Türkiye'de Yer Değiştiren Şehirlere Yeni Bir Örnek: Samsat", *Türkiye Coğrafya Dergisi* 32 (1997), 365.

<sup>11</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, 5/390-391.

<sup>12</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, 5/396.

## 2. Kinâye İle Görüşleri

Kinâye “ الكِنَايَةُ ” kelimesi, birinci baptan gelen يَكْتُمُ - كَتَى veya ikinci baptan gelen يَكْنِي - كَتَى fiilinin mastarı olup, lügatte “bir şeyi gizlemek ve açıkça söylememek” anlamına gelmektedir.<sup>13</sup>

İbnu'l-Esîr ise kinâyenin اَلسَّنَرُ “örtmek veya gizlemek” kelimesinden geldiğini ifade ettikten sonra إِذَا سَتَرْتَهُ كَتَيْتَ الشَّيْءَ “Onu örttüğün zaman bir şeyi gizledin.” denildiğini misal olarak getirmiştir. O, kinâyeyi; “Yapısında hakiki ve mecâz anlamların her bir yönünü içeren şeydir.” şeklinde tanımlamıştır.<sup>14</sup> Örneğin أَوْ لَامَسْتُمْ أَلنِّسَاءَ<sup>15</sup> ayetinde geçen لَمَسَ fiili içerisinde hem hakiki hem de mecâzî anlam taşıdığı için her iki manadan birini tercih etme durumunda hata yapılmamış olur. Zira eş-Şâfiî (ö. 204/820) لَمَسَ fiiline hakiki manası olan “dokunma” anlamı verdiği için kadına dokunan erkeğin abdest almasının zorunlu olduğuna vurgu yaparken, diğer mezhep imamları ise لَمَسَ fiiline mecâzî manası olan “cinsel ilişkiye girme” anlamı verdikleri için adı geçen eylem gerçekleşmediği durumda kadına dokunan erkeğin abdestinin bozulmayacağı hükmüne varmışlardır.<sup>16</sup>

İbnu'l-Esîr, kinâye için “Hakiki anlamının dışında başka bir şeye delalet eden lafızdır.” şeklinde yapılan tanıma, teşbih için de benzer bir tanım yapılabileceği için karşı çıkmıştır. Zira كَتَى - كَتَى arasında cesaret vasfının ortak yönü kastedildiği için كَتَى - كَتَى benzetmesi gerçek anlamının dışında kullanılmıştır.<sup>17</sup> Aynı şekilde kinâye için “Bünyesinde hem gerçek manasını hem de aksi manasını barındırma ihtimali olan lafızdır.” şeklinde yapılan tanımı da kabul etmemektedir. Çünkü her kinâyede yapısında hem gerçek hem de zıt manayı barındıran bir lafız vardır. Ancak yapısında hem gerçek hem de zıt mana bulunan her lafız, kinâye kapsamına girmemektedir.<sup>18</sup> Zira kinâyeye başvurmakla kişi, bir şeyi söyleyip başka bir şeyi kastetmek istemektedir.<sup>19</sup>

İbnu'l-Esîr'e göre lafız;

- 1- Hem hakikate hem de mecâza hamledilebilir,
- 2- Veya iki mecâzî anlama hamledilebilir,

<sup>13</sup> el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut, 1988), 4/54; Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘arab* (Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif, 1981), 15/233; Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsül'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkusûsî (Beyrut: Müessetü'l-Risâle, 2005), 1329.

<sup>14</sup> Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir* (Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1973), 3/51.

<sup>15</sup> Nisa suresi/43

<sup>16</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/51.

<sup>17</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/50.

<sup>18</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/51.

<sup>19</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/52.

3- Ya da iki hakiki anlama hamledilebilir, bunun dışında dördüncü bir seçenek yoktur.<sup>20</sup>

İki anlamı da hakiki olan lafzın herhangi bir karine olmadan, hangi anlama hamledildiği belli olmadığında ne kastedildiği anlaşılacaktır. Zira tek bir manaya delalet eden lafızların anlaşılması için herhangi bir karineye ihtiyaç bulunmamaktadır. Diğer yandan bu lafız, sahip olduğu hakiki iki anlama hamledilmesi durumunda, bu husus onu lafızları aynı manaları farklı demek olan müşterek lafız haline getirecektir. Mesela عَيْنُ lafzı söylenip devam edilmediği takdirde, muhatabın zihninde birçok ihtimaller yer edineceği için ne söylenmek istendiği açıklığa kavuşmamış olacaktır. Ancak عَيْنُ kelimesine özgü bir karine ile mesela عَيْنٌ مُلْتَمَةٌ “devamlı yağan yağmur” veya عَيْنٌ نَضَّاخَةٌ “kuvvetli akan su” denildiğinde bu belirsizlik ortadan kalkacaktır.<sup>21</sup> Bu sebeple lafız, bir karine ile bir manaya hamledilirse sadece ilgili manaya tahsis edilmiş olacağından İbnu'l-Esîr'in kinâye konusunda yapmış olduğu “Yapısında hakiki ve mecâz anlamların her bir yönünü içeren şeydir.” şeklindeki tanımından uzaklaşacak ve bu lafız, kinâyenin kapsamına girmeyecektir. Yani kinâyede hem hakiki hem de mecâzî mana birlikte bulunması gerektiğinden lafızdaki tek taraflı bir mana o lafzı kinâyeden uzaklaştıracaktır. Müşterek lafızlarda karine kullanımının bir diğer önemli yönü de kastedilen mananın hakikat mi yoksa mecâz mı olduğunu belirlemeye yardımcı olmasıdır.<sup>22</sup>

İbnu'l-Esîr, birtakım kimselerin dilin va'z edildiği manayı bozmasından dolayı müşterek lafızların iki mana içerisinde hakikati bünyesinde barındırmadığını iddia ettiklerini söylemiştir.<sup>23</sup> Bu düşüncüyü savunanlara göre:

«إِنَّمَا اللَّغَةُ وَضَعُ الْأَلْفَاظِ فِي دَلَالَتِهَا عَلَى الْمَعْنَى. أَي: وَضَعُ الْأَسْمَاءِ عَلَى الْمُسَمَّيَاتِ لِتَكُونَ مُنْبِئَةً عَنْهَا عِنْدَ إِطْلَاقِ اللَّفْظِ، وَالْإِسْتِرَاكُ لَا بَيَانَ فِيهِ، وَإِنَّمَا هُوَ ضِدُّ الْبَيَانِ، لَكِنْ طَرِيقُ الْبَيَانِ أَنْ يَجْعَلَ أَحَدَ الْمَعْنَيْنِ فِي اللَّفْظِ الْمُسْتَرَكِ حَقِيقَةً وَالْآخَرَ مَجَازًا»

“Muhakkak dil, lafızların manaları belirtmedeki (va'z edilmesi) yerleşimidir. Yani söz, ağızdan çıktığında (bu sözlerin kastettiği anlamı) haber verebilmesi için manalar üzerine yerleştirilmesidir. Müşterek olma durumunun (lafızlarda bulunan müşterek manaların) beyana ihtiyacı yoktur. Zira o (müşterek olma durumu) beyanın tersidir. Hâlbuki müşterek lafızlarda beyanın yolu, iki manadan birini hakikat, diğerini mecâz kılmaktır.”<sup>24</sup>

İbnu'l-Esîr'e göre beyan, lafzın başka bir anlam kastedilmeden ve bir karineye ihtiyaç duyulmadan ağızdan çıktığı anda anlaşılacak şeydir. Dolayısıyla müşterek isimlerde, lafız söylendiği zaman herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmadan anlaşılması hususu, beyan konusu için yeterli olacaktır. İbnu'l-Esîr, tahsini (sözü

<sup>20</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/52.

<sup>21</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 1/50.

<sup>22</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 2/91.

<sup>23</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 1/50.

<sup>24</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/51.



güzel söyleme) ise iki manaya delalet eden her bir müşterek isimle yapılan şey olarak görülür.<sup>25</sup> Başka bir ifade ile eğer lafız, va'z edildiği tek bir manaya delalet ediyorsa, başka bir karineye ihtiyacı olmadan beyan olur. Fakat iki manaya da delalet ediyorsa, o zaman tahsin konusunun kapsamına girer. Tahsin konusu da (muhasinat) fesahat ve belagat erbabının nazım ve nesir için düzenlediği cinas sanatının kapsamına girer.<sup>26</sup>

Diğer yandan lafız, bünyesinde iki mecâzî mana bulunduran bir anlama hamledilirse, bu lafız da kinâye kapsamına girmeyecektir. Çünkü mecâz, hakikatin bir dalı olduğu için mecâzın da kendisinden nakledildiği bir hakikate ihtiyacı vardır. Sonuç olarak sözü kinâyeli bir üslupla söylemek isteyen kişi, mecâzî anlamı hakiki anlam ile örtmeye çalışır. Başka bir ifade ile lafzın hakiki anlamıyla konuşurken mecâzî anlamını söylemek ister.<sup>27</sup> Bu sebeple kinâyede hem hakikat hem de mecâz birlikte bulunmalıdır. Mesela konu ile ilgili şöyle bir olay rivayet edilmektedir:

كَانَ رَجُلٌ مِنْ أَسَاوِرَةِ كِسْرَى وَخَوَاصِّهِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ الْمَلِكَ يَخْتَلِفُ إِلَى أَمْرَاتِكَ، فَهَجَرَهَا لِذَلِكَ، وَتَرَكَ فِرَاشَهَا، فَأُخْبِرَتْ كِسْرَى، فَدَعَاهُ وَقَالَ لَهُ: قَدْ بَلَغَنِي أَنَّ لَكَ عَيْنًا عَذْبَةً وَأَنَّكَ لَا تَتَسَرَّبُ مِنْهَا، فَمَا سَبَبُ ذَلِكَ؟ قَالَ: أَيُّهَا الْمَلِكُ، بَلَغَنِي أَنَّ الْأَسَدَ يَرُدُّهَا فَخَفَّتُهُ، فَاسْتَحْسَنَ كِسْرَى مِنْهُ هَذَا الْكَلَامَ وَأَسْنَى عَطَاءً<sup>28</sup>

*“Bir adam, Kistrâ'nın komutanlarından ve önde gelenlerinden birisiydi. Ona “Kral, senin eşinin yanına sık sık gidip geliyor.” denilmesi üzerine adam eşinden ayrıldı ve onun yanına gitmeyi bıraktı. Bu durum Kistrâ'ya haber verildi. Bunun üzerine Kistrâ, adamı çağırdı ve ona dedi ki: “Bana ulaştığına göre senin tatlı bir kaynağın (pınar) varmış ve sen ondan içmiyormuşsun. Bunun sebebi nedir?” Komutan dedi ki: “Ey Kral! “Aslanın o kaynağa uğradığı (bilgisi) bana ulaştı da ben de o aslandan korktum.” Kistrâ, komutanın bu sözünden memnun kaldı ve ona ihsanda bulundu.”*

Bu örnekte kinâye konusu ile alakalı iki husus öne çıkmaktadır: Birincisi, Kistrâ'nın komutanın karısı için kullandığı “عَيْنًا عَذْبَةً” “tatlı bir kaynak (pınar)” sözü ile komutanın Kistrâ için kullandığı “الأسد” “aslan” sözü, hem hakiki hem de mecâzî manaya hamledilme açısından güzel bir kinâye örneğidir. İkincisi ise böylesi çok zor ve hassas bir meselenin ancak kinâyeli anlatım tarzıyla ifade edilmesi münasip olacağından bu yol hem Kistrâ hem de onun komutanı tarafından tercih edilmiştir.

Öte yandan İbnu'l-Esîr, bazı şiirlerde söylenen kinâyeyi beğenmeyip tenkit etmiştir. Mesela eş-Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) bir kadının ölümü üzerine yazdığı şu mersiyesinin ilk şatırında geçen<sup>29</sup> “Eğer bir kılıç olsaydı sadece kılıçların kını olurdu.” ifadesindeki kinâyeyi beğenmemiştir. Zira İbnu'l-Esîr'e göre eş-Şerîf er-Radî'nin söylediği bu kinâyeli ifade, Ferezdak'a (ö.

<sup>25</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 1/51.

<sup>26</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 1/51.

<sup>27</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/52.

<sup>28</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/75.

<sup>29</sup> eş-Şerîf er-Radî, *Dîvânu eş-Şerîf er-Radî* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1889), 677.

114/732) ait şu beyitlerde geçen<sup>30</sup> kinâyeli ifadenin değiştirilmiş ve kendisine mal edilmiş halidir.<sup>31</sup>

عَلَيْهِ وَلَمْ أَبْعَثْ عَلَيْهِ النَّوَإِيَا      وَجُنَّ سِلَاحٌ قَدْ رُزِنْتُ فَلَمْ أَنْحِ  
لَوْ أَنَّ الْمَنَائِيَا أَمْهَلَتْهُ لِيَالِيَا      وَفِي حَوْفِهِ مِنْ دَارِمٍ دُو حَفِيفَةٍ

“Silah kını (hamile kadının ölümü ile) başıma felaket getirdi de ne üzüntüden ağladım ne de ona feryat eden kadınlar gönderdim.”

“Onun karnında hamaset sahibi bir yiğit vardı, ne olaydı ölüm ona geceler boyu zaman tanısaydı.”

Ferezdak'a ait beyitte geçen جُنَّ سِلَاحٌ “silah veya kılıç kını” ile hamile kadından, eş-Şerîf er-Radî'nin şiirinde geçen نَصَلْتُ “kılıç” lafzı ile henüz doğmamış muhtemel bir savaşıdan kinâye yapılmıştır.

İbnu'l-Esîr, kinâyenin mürekkep lafızla gelmesi durumunda mekniyyün ‘anh ile çok kuvvetli münasebetinin olduğunu ancak müfret lafızla gelmesi durumunda mekniyyün ‘anh ile bağının mürekkep lafızda olduğu gibi güçlü olmayacağını söylemiştir. Mesela فَلَانُ نَقِي النَّوْبِ “Filan kimsenin elbisesi temizdir.” cümlesinde geçen نَقِي النَّوْبِ mürekkep lafzı ile أَوْ لَأَمْسَنُكُمْ اللَّيْسَاءُ ayetinde geçen ve cinsel ilişkiden kinâye yapılan أَمْسَنَ müfret lafzı, kinâyenin mekniyyün ‘anh ile olan münasebetinde aynı etkiyi ortaya koyamayacaktır. Zira “elbisenin temizliği” dendiğinde “ayıp ve kusurlardan uzak olma” münasebetindeki güçlü bağ “dokunma” ile “cinsel ilişki” münasebetinde zayıf kalmaktadır.<sup>32</sup>

Diğer yandan İbnu'l-Esîr, mecâz konusunun kelimada anlam genişlemesi, teşbih ve istiâre olmak üzere üç kısımda incelenmesinin uygun olacağını söylemiştir.<sup>33</sup> Ancak kinâye konusunu mecâz kapsamında görmesine rağmen, bu konuyu mecâzın diğer üç kısmından sonra dördüncü sıraya koymamıştır.<sup>34</sup> Ona göre kinâye, istiârenin bir cüzü olup istiâre konusunda da görülen mekniyyün ‘anh ’ın (kastedilen mana) hafzedilmesi ile ortaya çıkmaktadır. Kinâyenin istiâreyle olan münasebeti özelin genele olan münasebetiyle aynıdır. Zira her kinâye, istiâre kabul edilirken; her istiâre, kinâye sayılmamaktadır. Mesela ayette;

وَقَدْ مَكْرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَرُولٍ مِنْهُ الْجِبَالُ

<sup>30</sup> Ferezdak'ın divanında bu beyitlere rastlanılmamıştır, bkz: Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîm el-Ferezdak, *Dîvânü'l-Ferzadk*, thk. Ali Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1987).

<sup>31</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/70-71.

<sup>32</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/59.

<sup>33</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 2/71.

<sup>34</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 2/71.

*“Hakikaten onlar tuzaklarını kurdular; Allah katında da onlara tuzak var; isterse onların tuzakları dağları yerinden oynatacak olsun!”*<sup>35</sup> buyrulmaktadır.

İbnu'l-Esîr, Arap dili ve tefsir âlimlerinden el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) ayette geçen *أَلْجِبَالُ* “dağlar” lafzı ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) getirdiği dinin kastedilerek kinâye yapıldığı yönündeki açıklamasına karşı çıkmış ve onun bu yorumunu tenkit etmiştir. Çünkü İbnu'l-Esîr'e göre bu ayette kinâye değil istiâre yapılmıştır. Bilindiği üzere kinâye, hem hakiki hem de mecâzî manaya hamledilmektedir. Ancak istiârede mana sadece mecâza hamledilmektedir. Zira onların tuzağının “مَكْرُهُمْ” dağları yerinden oynatması mümkün değildir. Hâlbuki ayette geçen *أَلْجِبَالُ* “dağlar” lafzı, burada hakiki bir anlama değil sadece mecâzî anlama hamledilir. Fakat benzer durum şu hadisi şerifte söz konusu değildir; Enşece adında Habeşli bir deve sürücüsü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de bulunduğu bir seferde kadınların bindikleri develeri hızlı bir şekilde yürütmüştür. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) ona hitaben: *يَا أَنْجَشَةُ رُوَيْدِكَ بِالْقَوَارِيرِ “Yavaş ol yâ Ençeşe! Cam şişeleri kırma!”* buyurmuştur.<sup>36</sup> Hadiste *القَوَارِيرِ* “cam şişeler” ifadesi ile “kadınlar” kastedilmiştir.<sup>37</sup> Zira cam şişe yapısı gereği hassas olduğundan kırılıp zarar görmesi ile kadınların beden ve ruhen narin ve nazik durumları arasında bir alaka kurulmuş ve yapılan uyarıda kinâyeli bir üslup tercih edilmiştir.<sup>38</sup>

İstiârede bulunan lafız, açık bir şekilde mevcut olduğu halde kinâyede bunun tam aksi bir durum görülmektedir. Çünkü kişi kinâye yapmakla lafzın zahiri anlamını zikretmesine rağmen bu anlamdan uzaklaşarak mecâzî anlama yönelmektedir. Başka bir ifade ile kişi, hakiki ve mecâzî anlamı beraberce kullanarak lafzı hem hakiki hem de mecâzî manaya hamletmektedir. Ancak istiârede lafzın hamledilmesi sadece mecâza olmaktadır. Bu sebeple kinâye, mecâz konusunun doğrudan değil dolaylı olarak alt kısmından sayılmaktadır.<sup>39</sup>

Diğer yandan İbnu'l-Esîr'e göre kinâye ve ta'rîz sanatlarında ele alınan konular farklı şeyler olmasına rağmen bu iki sanat, birbirleri ile sıkça karıştırılmaktadır. Hâlbuki ta'rîz, kinâyeden daha gizlidir. Çünkü kinâyenin delalet ettiği şey, hem hakiki hem de mecâz yönüyle ortaya konmuş bir lafız iken, ta'rîz konusunun delaleti, kişinin zihnindeki anlamı, karşı tarafa ima ve işaret yoluyla gönderme yapmasıyla gerçekleşmektedir. Bu da müfret bir lafızla değil ancak mürekkep bir lafızla

<sup>35</sup> İbrahim suresi/46

<sup>36</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ebû'l-Mu'âtî en-Nûrî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998), 3/111.

<sup>37</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/64.

<sup>38</sup> Ancak burada *الرِّقَّةُ كَالْقَوَارِيرِ فِي الرِّقَّةِ* “Kadınlar, narinlikte cam şişeler gibidir.” benzetmesi yapılarak ardından bu teşbihteki müşebbeh olan *الرِّقَّةُ* “kadınlar” lafzı ile vechi şebeh olan *الرِّقَّةُ* “narinlikte” kısmı hafızlanarak suretiyle istiâre yolu tercih edilmiş olabilir mi diye bir soru akla gelebilir. Fakat hadiste geçen *القَوَارِيرِ* “cam şişeler” lafzının sadece mecâzî manaya hamledilmesi mümkün görünmemektedir. Zira bir kimsenin bineğinde cam şişe taşıması mümkündür. Bu nedenle *القَوَارِيرِ* lafzının hem hakikî hem de mecâzî manaya yorumlanması muhtemel olacağı için bu hadis istiâreye değil kinâyeye bir örnek teşkil eder.

<sup>39</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/55.

mümkündür. Ancak kinâyede hem müfret hem de mürekkep lafız kullanmak imkân dâhilindedir.<sup>40</sup> Başka bir ifade ile muhatap, ta'riz sanatını sözün siyakından sezgisinin gücü nispetinde çıkarabilir. Yani muhatap, ta'riz yapıldığını konuşan kişinin anlattığı şeyin satır aralarından okuyabilmelidir. Aksi halde kinayeye göre daha gizli olan ta'riz muhatap tarafından anlaşılmayacak ve mütekelim meramını tam olarak ifade edemeyecektir. Mesela bir kimsenin bir kadına “ إِنَّكَ لَخَلِيَّةٌ وَإِنِّي لَعَرَبٌ ” “ *Sen, boştasın (tek başınasın) ben de bekârim.*” dediğinde onunla nikâhlanmak istediğini ta'rîz yoluyla duyurması yani mevcut durumu ortaya koyarak sarf ettiği cümlelerin satır arasından zihnindeki manayı muhatapın anlamasını istemesi bu konuya örnek olarak verilebilir.<sup>41</sup> Bir diğer örnek ise;

قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ، قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ

“*Sen mi yaptın bunu ilâhlarımıza ey İbrahim*” dediler. Dedi ki: “*Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!*”<sup>42</sup> ayetidir. Hz. İbrahim (a.s.) “فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ” “*Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!*” diyerek muhataplarıyla hem istihza etmek hem de onlara putlardan ilah olamayacağı hakkındaki delilini ta'rîz üslubuyla ifade etmek istemiştir.<sup>43</sup>

### 3. Kinaye çeşitleri

#### 3.1. Temsil

Temsil için “*İşaret edilmek istenen mananın başka bir manaya ait lafızla ortaya konmasıdır.*” şeklinde bir tanım yapılmıştır. Örneğin birine فَلَانَ نَقِيَّ التَّوْبِ “*Filan kimsenin elbisesi temizdir.*” dendiğinde kastedilen mana, o kimsenin elbisesinin temiz olması değil “*ayıp ve kusurlardan uzak*” olduğudur.<sup>44</sup> Bir kimseye لَيْسَ لَهُ جِلْدُ النَّمْرِ “*Onun için kaplan derisi giydi.*” dendiği zaman bir kimsenin başka bir kimseye düşmanca tavır sergilediği ifade edilmek istenmektedir. Yine اِيَّاكَ وَعَقِيلَةَ الْمَلْحِ “*Akıllı tuzdan uzak dur!*” diyen kimse de ahlakı kötü güzel kadından kinâye yapmıştır. İbnu'l-Esîr, bu şekilde konuşan kişinin “*Denizden çıkarılan inci beyazdır ama aslı tuzdur.*” manasına bir atıfta bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>45</sup> Ayette;

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا

“*Gökten bir su indirdi de vadiler kendi miktarınca sel oldu; böylece sel de üste çıkan köpüğü aldı götürdü.*”<sup>46</sup> buyrulmuştur. İbnu'l-Esîr, bu ayette geçen الْمَاءُ “*su*” ile الْعِلْمُ “*ilim*”, الْأَوْدِيَّةُ “*vadiler*” ile الْكُلُوبُ “*kalpler*” ve الْكَوْبُكُ “*köpük*” ile الصَّلَالُ “*doğru yoldan çıkma*” anlamlarının kastedilerek kinâye yapıldığını ifade etmektedir. O halde ayetin takdiri mealen şöyle olmaktadır; “*Gökten ilim indirdi de kalpler kendi miktarınca sel*

<sup>40</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/57.

<sup>41</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/56-57.

<sup>42</sup> Enbiyâ suresi/62-63

<sup>43</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/72.

<sup>44</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/58; Zafer Akyüz, “Beyân ve Bedî' İlminde Tazmin Üslûbu”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (ts.), 343.

<sup>45</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/66.

<sup>46</sup> Ra'd suresi/17

oldu; böylece bu sel, üste çıkan dalaleti aldı götürdü.” Zira ayette geçen الْمَاءِ , الْأُودِيَّةِ , الْمَاءِ ve الرَّبِّدِ kelimeleri bünyesinde gerçek anlamlarını barındıracağı gibi mecâzî anlamları da barındırabilir.<sup>47</sup> Yine başka bir ayette;

إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ

“Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var.”<sup>48</sup> buyrulmuştur. Ayette نَعْجَةٌ “koyun” lafzı ile “kadın” lafzına işaret edilerek kinâyeye başvurulmuştur. Bir diğer ayette ise şöyle buyrulmuştur:

أَجِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا

“Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?”<sup>49</sup> Ayette geçen لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا “ölü kardeşinin eti” ifadesi ile gıybetten kinâyeye yapılmıştır. Zira gıybet yapmakla kişi zaten diğer Müslümanın şeref, onur, itibar ve haysiyetini sanki onun etini yiyip parçalarcasına ayaklar altına almıştır. Bu nedenle لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا “ölü kardeşinin eti” ile gıybet günahı arasında bir alaka kurulmuştur.<sup>50</sup> Bir başka misal olarak Abbâsîler’in ilk dönem Arap şairlerinden Ebû Nüvâs’ın (ö. 198/813) şu beyitleri<sup>51</sup> verilebilir<sup>52</sup>;

وَنَاطِرَةٌ إِلَيَّ مِنَ النَّقَابِ	تُلاحِظُنِي بِطَرْفِ مُسْتَرَابِ
كَتَشَفْتُ فِتْنَاهَا فَإِذَا عَجُورٌ	مُمَوَّهَةٌ الْمَفَارِقِ بِالْخِضَابِ
فَمَا زِلْتِ تَحْمِسِينِي طَوِيلًا	وَتَأْخُذُ فِي أَحَادِيثِ النَّصَابِ
تُحَاوِلُ أَنْ يُقَوْمَ أَبُو زِيَادٍ	وَدُونَ قِيَامِهِ شَيْبُ الْعُرَابِ
أَتَتْ بِجَرَابِهَا تَكْتَالُ فِيهِ	فَقَامَتْ وَهِيَ فَارِغَةٌ الْجَرَابِ

“Peçenin ardından bana bakan dilber, şüphyle süzer dikkatlice beni”

“Örtüsünü açınca ne göreyim yaşlı bir kadın siyaha boyanmış saç örgüleri”

“Çocukça sözler söylerken uzun süre coşkuyla bana ilgi gösterdi”

“İmkânsız bir şekilde uyandırmaya çabalar Ebu Ziyad’ın (hislerini)”

“Çuvalını içi dolu getirdi fakat boş bir çuval halinde götürdü geri”

Şair, الْجَرَابِ “çuval” ile gönülden kinâyeye yapmıştır. Zira kadın, adama karşı gönlünde sevgi beslemiş yani çuvalını dolu getirmiş fakat adam onun sevgisine

<sup>47</sup> İbnu’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir fî Edebi’l-Kâtib ve’s-Şâir*, 3/63.

<sup>48</sup> Sâd suresi/23

<sup>49</sup> Hucûrât suresi/12

<sup>50</sup> İbnu’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir fî Edebi’l-Kâtib ve’s-Şâir*, 3/62.

<sup>51</sup> İbnu’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir fî Edebi’l-Kâtib ve’s-Şâir*, 3/67.

<sup>52</sup> Ebû Nüvâs’ın divanında bu beyitlere rastlanılmamıştır, bkz: Ebû Ali Hasan b. Hanî b. Abdülevvel Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs* (Beyrut: Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, 1987).

karşılık vermeyince kadın eli boş bir şekilde oradan ayrılmıştır. Yine Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) şu beytinde de kinayeye başvurulmuştur:

مَا لِي رَأَيْتُ تُرَابَكُمْ يَبْسُ التَّرَى      مَا لِي أَرَى أَطْوَادَكُمْ تَنْهَدَمُ

“*Ne diye nemli toprağınızın kurduğunu ve yüce dağlarınızın harap olduğunu görüyorum.*”

Şair, burada *تُرَابَكُمْ يَبْسُ التَّرَى* “nemli toprağınızın kuruması” ifadesi ile dostlar arasında araya giren soğukluk ve düşmanlıktan; *أَطْوَادَكُمْ تَنْهَدَمُ* “yüce dağlarınızın harap olması” ifadesi ile de akıl sahiplerinin tutarsızlıkları ile hoşgörülü olmamalarından kinâye yapmıştır.<sup>53</sup>

Diğer taraftan İbnu'l-Esîr'e göre temsil konusu ile alakalı tüm bu misaller aynı zamanda kinâye konusunun da doğrudan örnekleri olarak kabul edilmektedir. O, temsilin tanımıyla kinâyenin tanımı arasında birebir benzerlik olduğunu iddia ederek temsilin “*İşaret edilmek istenen mananın başka bir manaya ait lafızla ortaya konmasıdır.*” şeklindeki bu tanımına karşı çıkmış ancak temsil konusu için alternatif bir tanım getirmemiştir. Ona göre temsil konusu, kinâyenin alt dalı olması durumunda bu konunun tanım ve kapsamı, kinâyeden daha özel bir çerçevede incelenmesini gerektirmektedir. Aksi halde alt dal olarak sayılan bir şey, asıl konu ile birebir aynı şeyleri incelerse, bu durum alt dal kabul edilen konu ile asıl konuyu aynı şey haline getirecektir.<sup>54</sup>

### 3.2. İrdaf

İrdaf konusu için “*İşaret edilmek istenen mananın başka bir manaya ait lafızla onun dengi ve lazımı olacak şekilde ortaya konmasıdır.*” şeklinde bir tanım yapılmıştır. Misal olarak bir kimseye *فُلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ* “*Filan kimsenin kılıç bağı uzundur.*” diye söylenildiğinde esasında o kişinin “*kılıç bağının uzunluğu ile boyunun uzunluğu*” kastedilmiştir. Yine bir kimse övülmek istendiğinde ona söylenen *أَنْتَ مِنَ الْفُؤَمِ الْكِرَامِ* “*Sen, cömert bir kavimdensin.*” sözü ile o kimseye “*Sen, cömertlik hususunda önceden kendini ispatlamış bir kavmin üyesisin bu nedenle bu kavmin bir ferdi olduğun için sen de cömertlik konusunda onlarla berabersin.*” denilmek istenmiştir.<sup>55</sup> Benzer bir kullanım meşhur Arap şairlerinden Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) şu beytinde de görülmektedir<sup>56</sup>:

أَلَسْتُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِي مِنْ رَمَاحِهِمْ      نَدَاهُمْ وَمِنْ قَتْلَاهُمْ مُهْجَةُ الْبُخْلِ

<sup>53</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/67.

<sup>54</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/59.

<sup>55</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/61.

<sup>56</sup> Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, *Şerhu divâni'l-Mütenebbî*, thk. Abdurrahmân b. Abdurrahmân el-Berkûkî (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Azlî, 1986), 3/172.

“Sen, onların mızraklarından çağırıldıkları ve öldürdüklerinden cimrilik ettikleri kimselerden değil misin?”

Yani bu beyitte o kavmin bir üyesi olduğun için sen de onlardansın denilmek istenmiştir. Böylece muhatabın bir vasfını doğrudan kendisine söylemek yerine kinâye yolu tercih edilmiştir. Hadisi şerifte irdaf konusu ile alakalı şöyle bir örnek geçmektedir:

جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَتْهُ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ الْحَيْضِ، فَأَمَرَ أَنْ تَغْتَسِلَ، ثُمَّ قَالَ: "خُذِي فِرْصَةً مِنْ مَسْنِكٍ، فَتَطَهَّرِي بِهَا" قَالَتْ: كَيْفَ أَتَطَهَّرُ بِهَا؟ فَقَالَ: "تَطَهَّرِي بِهَا" قَالَتْ: كَيْفَ أَتَطَهَّرُ بِهَا؟ قَالَ: "سُبْحَانَ اللَّهِ تَطَهَّرِي بِهَا". فَاجْتَنِبْتُهَا عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا إِلَيْهَا، وَقَالَتْ: تَتَّبِعِي بِهَا أَنْزَلَ الدَّمَ.

“Bir kadın Peygamber Efendimiz’e (s.a.v.) gelerek hayızdan nasıl temizleneceğini sordu. Peygamberimiz (s.a.v.), gusül abdesti almasını emretti ve sonra da خُذِي فِرْصَةً مِنْ مَسْنِكٍ، فَتَطَهَّرِي بِهَا “Miske bulanmış pamuk veya bir bez al sonra onunla temizlen!” buyurdu. (Bunun üzerine kadın) كَيْفَ أَتَطَهَّرُ بِهَا “Onunla nasıl temizleneceğim” dedi. Peygamberimiz (s.a.v.) (edebinden ayrıntılı bir açıklama yapmaktan uzak durarak) Subhanallah! Onunla temizlen işte!” dedi. Bunun üzerine Hz. Aişe (r.’anh a) kadını kendine doğru çekerek تَتَّبِعِي بِهَا أَنْزَلَ الدَّمَ “O bezle (hayız bölgesindeki) kan izini takip et! (bu şekilde temizlen!)” dedi.<sup>57</sup>

Hz. Aişe (r.’anha) أَنْزَلَ الدَّمَ “kan izi” sözü ile kadının hayız zamanında temizlemesi gereken bölgesini kastetmiş ve irdaf yoluyla kinâye yapmıştır.<sup>58</sup> Diğer örnek ise Ümmü Zer’ hadisi olarak bilinen ve bedevi on bir kadının kendi aralarındaki konuşmalarının geçtiği şu misaldir:

لَهُ إِبِلٌ قَلِيلَاتُ الْمَسَارِحِ، كَثِيرَاتُ الْمَبَارِكِ، إِذَا سَمِعْنَ صَوْتَ الْمِرْهَرِ أَيْقَنَ أَنَّهِنَّ هَوَالِكُ

“(Onuncu kadın dedi ki:) Onun (misafiri çok geldiğinden dolayı develer uzaklaşarak yayılmaya gitmeyip rahatça kesilebilmeleri için) otlak yerleri az, ağılları geniş olan birçok devesi vardır. Develer (ev sahibinin misafirlerini tef çalarak karşılamasından dolayı) tef sesini işittiklerinde kesileceklerini kesin olarak bilirler.”<sup>59</sup>

Bu sözleri söyleyen bedevi kadın, kocasının cömert ve misafirperver biri olduğunu açık lafızlarla değil, cömertliğe ve misafirperverliğe yakın ve onun lüzumu olacak lafızları zikrederek kinâye yoluna başvurmuştur.<sup>60</sup> Yine ayeti kerimede şöyle buyrulmuştur:

وَأَوْرَثْنَاكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضاً لَمْ تَطُورْهَا

<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/122.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/60.

<sup>59</sup> İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1988), 16/30; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *A'lâmu'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân Âli Su'ûd (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 3/1995.

<sup>60</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/60.

"Onların topraklarını, evlerini, mallarını, o zamana kadar ayak basmadığınız bir toprağı Allah, size miras bıraktı."<sup>61</sup>

Ayette geçen مَنَاجِخُ النِّسَاءِ "ayak basmadığınız bir toprak" ile "kadınların nikâhlanması" kastedilmiş ve kinâye yapılmıştır.<sup>62</sup> Bir başka örnek ise Hz. Ömer'in (r.a.) Hz. Peygamberin (s.a.v.) huzuruna gelerek yaptığı şu konuşmadır; يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكْتُ، قَالَ: "وَمَا أَهْلَكَ" قَالَ: حَوْلْتُ رَحْلِي الْبَارِحَةَ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَقْبِلْ وَأَدْبِرْ وَأَتَّقِ الدُّبِيرَ وَالْحَيْضَةَ."

"Ey Allah'ın Resulü mahvoldum" buyurdu. Hz. Peygamber (s.a.v.): "Seni mahveden nedir?" diye sorunca Hz. Ömer (r.a.) durumu şöyle açıkladı: "Dün gece bineğimi ters çevirdim (eşime arka taraftan yanaştım)." Resulullah (s.a.v.) buyurdu ki; "Dübüründen ve hayız halinde temastan kaçın(mak şartıyla) önden ve arkadan nasıl istersen öyle gel."<sup>63</sup>

Hadiste geçen حَوْلْتُ رَحْلِي "bineğimi ters çevirdim" ifadesi, hem hakiki hem de mecâzî manaya hamledilebileceğinden kinâye konusu kapsamında değerlendirilmiştir<sup>64</sup>. Abdullah b. Selâm'ın (ö. 43/663) üzerinde usfur<sup>65</sup> bitkisi ile boyanmış bir elbise giyen adama;

لَوْ أَنَّ ثَوْبَكَ فِي ثَنُورٍ أَهْلِكَ أَوْ تَحْتَ قَدْرِهِمْ كَانَ خَيْرًا

"Şayet elbisen onların tenceresinin altına veya tandıra atılıp yok edilsen (yakılsaydı) daha hayırlı olurdu." demiştir.

Ancak onun bu konuşmasındaki mecâzî manayı anlayamayan adam, bu sözdeki manayı hakiki anlama yorarak elbisesini çıkarıp ateşe atmıştır. Ne var ki Abdullah, adama;

لَوْ صَرَفْتَ تَمَنَّهُ إِلَى دَقِيقٍ نُخْبِرُهُ أَوْ حَطَبٍ تَطْبُخُ بِهِ كَانَ خَيْرًا

"Ona (bu sarı renkli elbiseye) vereceğin parayla (tandırda) ekmek yapacağın un veya (tencerenin altında yakmak suretiyle) yemek pişireceğin odun alsaydın, daha hayırlı olurdu." demek istemiştir.<sup>66</sup>

İbnu'l-Esîr'e göre irdaf konusunun temsilden farkı, irdafta söz konusu olan lüzumun temsilde aranmamasıdır. Zira örneklerde görüldüğü üzere kılıç bağının uzunluğu ile kişinin boyunun uzunluğu arasında bir lüzum varken; bir kimsenin

<sup>61</sup> Ahzâb suresi/27

<sup>62</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/63.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/297; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru hicr, 2001), 3/758.

<sup>64</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/65.

<sup>65</sup> Ülkemizde aspir ismi ile bilinen sarı renkli bir bitkidir, bkz: Fatma Kayaçetin vd., "Aspir (Carthamus tinctorius L.)'in Dölllenme Biyolojisi ve Çiçek Yapısı", *Tarla Bitkileri Merkez Araştırma Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2012), 75-80.

<sup>66</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/65-66.



elbisenin temiz oluşu, onun ayıp ve kusurlardan uzak olmasını gerektirmemektedir.<sup>67</sup>

### 3.3. Mücavir

Mücavir, “*Kişinin sözünü etmek istediği şeyi bırakarak ona çok yakın başka bir şeyi zikretmesidir.*” şeklinde tanımlanmıştır. Mesela muallaka şairlerinden Antere b. Şeddâd (ö. 614 ) bir beytinde<sup>68</sup> şöyle demiştir:

بُرْجَاةٍ صَفْرَاءَ دَاتِ اسْرَةٍ      فُرْنَتْ بِأَزْهَرَ فِي السِّمَالِ مُفَدِّمَ

“*Sol tarafta ağız süzgeçli gümüşten testiye yaklaştırılmış çizgili sarı renkli kadehle (içtim.)*”

Şair, kadeh lafzıyla şarabı kastetmiştir. Çünkü kadeh, şaraptan kinâye yapılmakla beraber beyitte şarap lafzı doğrudan söylenmemiş ona çok yakın olan kadeh lafzı zikredilmiştir.<sup>69</sup>

### SONUÇ

Söze güzellik katmak ve anlatımı etkili kılmada edebi sanatların mühim bir yeri vardır. Bu bağlamda edebi sanatlar içinde önemli bir yeri olan kinâye sanatı, hem hakikati hem de mecâzî bünyesinde aynı anda taşınmasıyla anlamı kuvvetlendirirken muhatabın üzerinde de önemli bir tesir bırakır. Zira kişi, anlatmak istediği şeyi hakiki anlamıyla söylerken mecâzî manasını kastetmektedir. Bu nedenle kinâye sanatı ayetlerde, hadislerde, şiirlerde ve Arap kelimada sıkça kullanılmıştır.

Hicri 7. asrın belagat âlimlerinden Ziyâu'ddîn İbnu'l-Esîr, el-Meselu's-sâir adlı eserinde kinâye konusunu temsil, irdaf ve mücavir başlığı altında üç bölümde incelemiştir. O, mecâz konusunu anlam genişlemesi, teşbih ve istiâre olmak üzere üç kısımda ele almasına rağmen bünyesinde mecâzî da barındıran kinâyeyi, mecâzın dördüncü kısmında zikretmemiştir. Zira ona göre kinâye, doğrudan mecâz konusunun değil istiâre konusunun bir alt başlığıdır.

Öte yandan İbnu'l-Esîr, kinâye ile sıkça karıştırılan istiâre ve ta'rîz konusunu ele almış ve bu iki konu ile kinâye arasındaki farklara değinmiştir. Şöyle ki istiârede lafız sadece mecâz manaya hamledilmesine rağmen kinâyede lafız, hem hakikate hem de mecâz anlama hamledilmektedir. O, bu yönüyle kinâyeyi istiâre sanatının alt başlığı olarak kabul etmiştir. Kinâye ile ta'rîz arasındaki münasebeti ise ta'rîzin kinâyeden daha gizli olması ile açıklamıştır. Zira kinâyenin delalet ettiği mana, bünyesinde hem hakiki hem de mecâz yönleri içerirken; ta'rîz konusunun delaleti,

<sup>67</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/58.

<sup>68</sup> Antere b. Şeddâd el-Absî, *Dîvânu Antere*, thk. Muhammed Saîd Mevlevî (Kahire: el-Mektebü'l-İslamî, 1964), 206.

<sup>69</sup> İbnu'l-Esîr, mücavir konusunda başka bir misal getirmemiş ve konuyu burada sonlandırmıştır, bkz: İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, 3/58.

kişinin zihnindeki manayı muhatabına ima ve işaret yoluyla göndermesini kapsamaktadır. Yani kinâye, ta'rîzden daha açık durumdadır.

#### KAYNAKÇA

- Absî, Antere b. Şeddâd el-. *Dîvânu Antere*. thk. Muhammed Saîd Mevlevî. Kahire: el-Mektebü'l-İslâmî, 1964.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Ebû'l-Mu'âtî en-Nûrî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Akyüz, Zafer. "Beyân ve Bedî' İlminde Tazmin Üslûbu". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (ts.).
- Bakırcı, Muzaffer. "Türkiye'de Yer Değiştiren Şehirlere Yeni Bir Örnek: Samsat". *Türkiye Coğrafya Dergisi* 32 (1997), 365-391.
- Ebû Nüvâs, Ebû Ali Hasan b. Hanî b. Abdülevvel. *Dîvânu Ebî Nüvâs*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1987.
- Faysal, Semir Rûhî el-. "İbnu'l-Esîr el-Cezerî ve kitâbuh el-meselü's-sâ'ir" 79 (2000), 70-76.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut, 1988.
- Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîm el-. *Dîvânu'l-Ferazdak*. thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb. *el Kâmûsül'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkusûsî. Beyrut: Müessetü'l-Risâle, 2005.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-. *A'lâmu'l-hadîs*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân Âli Su'ûd. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1988.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. I-VIII Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1972.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sahîh*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessetü'l-Risâle, 1988.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1981.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*. IV Cilt. Kahire: Dâru nehdati Mısır, 1973.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Nurî Hammûdî el-Kaysî". EK-2. cilt/32-33. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2019.
- Kayaçetin, Fatma vd. "Aspir (Carthamus tinctorius L.)'in Döllenme Biyolojisi ve Çiçek Yapısı". *Tarla Bitkileri Merkez Araştırma Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2012).
- Mütenebbî, Ebû't-Tayyib el-. *Şerhu dîvâni'l-Mütenebbî*. thk. Abdurrahmân b. Abdurrahmân el-Berkûkî. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Azlî, 1986.
- Radî, eş-Şerîf er-. *Dîvânu eş-Şerîf er-Radî*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1889.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru hicr, 2001.
- Yavuz, Galip. "Hilâl Nâcî". EK-1. cilt/557-558. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2020.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Abdu'l-Mennân Hassân. Beyrut: Beytu'l-Efkâri'l-Devliyye, 2004.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 114-130

**SİBEVEYH'İN İFTİRÂZÎ/VARSAYIMSAL CÜMLELER ÜZERİNE GRAMER KURALI İNŞA  
ETME METODU**

**Sibawayh's Method for Building Grammar Rule on Hypothetical Sentences**

**Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU**

Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Muhammed\_yyu@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3894-2231.

**Mehmet Şirin ÇINAR**

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, msirin@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5798-0439.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	22.03.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	30.05.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	114-130

**Atıf / Cite as:** Hakçioğlu. Muhammed Meşhud. Çınar. Mehmet Şirin. "Sıbeveyh'in İftirâzî/Varsayımsal Cümleler Üzerine Gramer Kuralı İnşa Etme Metodu" (Sibawayh's Method for Building Grammar Rule on Hypothetical Sentences). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 114-130. DOI: 10.17859/pauifd.1269322

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 114-130*  
**SİBEVEYH'İN İFTİRÂZİ/VARSAYIMSAL CÜMLELER ÜZERİNE GRAMER KURALI  
İNŞA ETME METODU\***

**Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU\*\***

**Mehmet Şirin ÇINAR\*\*\***

**Öz**

Arapça'nın sahip olduğu imkân ve yeteneğin büyüklüğü karşısında insanın şaşkınlığını gizlemesi mümkün değildir. Dil bilginleri bu dilin daha iyi anlaşılması için büyük çabalar sarf etmiş ve bu yönde övgüye layık birçok eser ortaya koymuşlardır. Sibeveyh de Arap gramer ilmini kayıt altına almaya çalışmış, bu uğurda büyük emek sarf etmiş ve sonuçta nahivde en önemli şahsiyetlerden biri olmuştur. Onun telif ettiği eser, Arap mirasının övünç kaynaklarından biri olmuştur. Sibeveyh, eserinde konuları tanzim ve tahlil ederken bazen iftirâzi/varsayımsal cümleler kullanmış bazen de diyalog metodunu seçmiştir. Bu diyalog bazen Sibeveyh ile gerçek kişiler arasında gerçekleşirken bazen de farazi kişilerle olmuştur. Bu durumda muhatabın ismini zikretmemiş, varsayımsal cümleler ve sorular kullanmıştır. Bu da öğrencinin veya okuyucunun anlamadığı veya gözünde canlanmadığı bir konunun olması ihtimaline binaen onun kolay ve anlaşılır bir anlatımla dil kaidesini karşındakine iletmeyi amaçladığına delalet etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada Sibeveyh'in varsayım metodunu kullandığı bazı yerler ve bu metodu kullanım amaçları ele alınmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, Sibeveyh, *el-Kitâb*, İftirâz/Varsayım, Cümle.

**Sibawayh's Method for Building Grammar Rule on Hypothetical Sentences**

**Abstract**

It is quite hard for a person to hide his astonishment at the greatness of opportunities and talents that Arabic language has. Linguists have made great efforts to understand this language better, and in this sense, they have produced many praise worthy works. Sibawayh also tried to record Arabic grammar, so he put great efforts to this end, and ultimately, he became one of the most important figures in syntax. The work he compiled has become one of the praised sources for Arab heritage. Sibawayh sometimes used hypothetical sentences and sometimes chose the dialogue method while he was arranging and analyzing the subjects in his work. While these dialogues were sometimes talked between Sibawayh and real people, sometimes, they were talked between hypothetical people. In this case, Sibawayh did not use the name of the addressee; nevertheless, he used hypothetical sentences and questions. This indicates that if there is a language rule that the student and reader do not understand, Sibawayh aims to convey this language rule to them so that they can easily understand or visualize it. In this study, it will be tried to study the places where Sibawayh used the hypothetical method, and his purposes why he used this method.

**Keywords:** Arabic language, Sibawayh, *al-Kitâb*, Hypothetical, Sentence.

- 
- \* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.  
\*\* Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Muhammed\_yyu@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3894-2231.  
\*\*\* Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, msirin@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5798-0439.

### Structured Abstract

The grammatical assumption states that there are situations that do not exist. While the results obtained from these situations are sometimes hypothetical but true by analogy, sometimes they can be true but also false by analogy. Linguists have not formed a term for the case of slander/assumption and have not pronounced this word when dealing with linguistic compositions. It is seen that the phenomenon of slander, which is based on imagination in terms of being probable and presumptive in general, has been used since the first period to support the grammatical rule or to make it understood better. Although Sibawayh and the first-period syntax scientists did not directly address the concept of slander, the next scholars drew attention to this phenomenon in different subject contexts while dealing with syntax issues. Because this word and its derivatives are seen in some contemporary books. This is covered either in the titles of some studies or in some commentaries. In general terms, the meanings denoted by these words and their derivatives express meanings such as making hypothetical and appreciating. The phenomenon of slander in the science of nahw generally indicates assuming a subject. Although this phenomenon was used in some subjects before Sibawayh, it started to be used more comprehensively especially by him. The phenomenon of slander has covered a wide area in the studies of syntax. The lack of induction in determining the nahw rules, the reliance on certain dialects and other reasons paved the way for the emergence of the phenomenon of slander. Sibawayh made the slanderous questions expressed in the language of the addressee a tool for understanding the subject because these questions clarify many issues such as the formation of sentence structures and the syntax aspect of the word. Thus, by putting the issue before the addressee, he enabled himself to have an idea about different syntax aspects. Sibawayh also pursued the aim of convincing the addressee about nahw with slanderous questions. Sometimes, he tried to warn the addressee about the change in sentence structure. In Sibawayh's reference to the phenomenon of slander while discussing syntax issues, his teacher, Halil B. Ahmed, points out that he was influenced by him and he discussed the Arabic syntax based on imagination. Since Sibawayh attached great importance to the interlocutor, he established a dialogue with his addressee, sometimes real and sometimes hypothetical, in understanding the syntax issues and ensured the understanding of the subject by asking questions in his language. According to Sibawayh, the addressee is the judge in the knowledge of syntax and the formation of the sentence structure. For this reason, he gave great importance to the interlocutor's understanding of the subject. Asking slanderous questions is an indication of this.

### GİRİŞ

*Gramatik iftirâz/varsayım*, gerçekte varlığı olmayan durumları varmış gibi ifade etmektedir. Bu durumlardan elde edilen sonuçlar, bazen farazi olmakla beraber kıyasen doğru iken bazen de makul bir gerçek olmakla beraber kıyasen yanlış da olabilmektedir.<sup>1</sup> Dil bilginleri, iftirâz durumu için bir terim oluşturmamışlar ve dil terkiplerini ele alırken bu kelimeyi telaffuz etmemişlerdir. Genel itibarla ihtimale ve zanna dayalı olması bakımından iftirâz olgusunun, gramer kuralını desteklemek veya daha iyi kavratmak için ilk dönemden itibaren kullanıldığı görülmektedir.

<sup>1</sup> Necâh Haşîş el-‘Îtâbî, *el-Feradiyyât ve âsâruhâ fî ahkâmi'n-nahvi'l-'Arabî* (Irak: Camiatu Bağdâd, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 19; Hasan Ahmed Muğâzî, *Zâhiretu'l-iftirâdi'n-nahvi devâfî'uhâ ve netâicuhâ dirâse tahliliyye nakdiyye fî'l-menhec ve't-tatbîk* (Kahire: Dâru'l-Ulûm, 1999).

İlk dönem nahivcileri özellikle iki nahiv konusunda iftirâz olgusuna başvurmuşlardır. O iki konu da gayrı munsarıf/çekimsiz ve tasğîr/küçültme konularıdır. Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ve Ebû Bişr Sîbeveyh (öl. 180/796) de iftirâz olgusuna başka konular ekleyerek zenginleştirmişlerdir. Yûnus b. Habîb (öl. 182/798) ise önceki hocaların takip ettiği metoda bağlı kalarak bu olguya başka konular eklememiştir.<sup>2</sup>

Nahivciler, iftirâz konusunda İslam hukukçularından etkilenmişlerdir. Zira iftirâz olgusu özellikle Ebû Hanife (öl. 150/767) ve arkadaşlarının başvurdukları fikhî bir üsluptur. Nahivciler de erken dönemden itibaren bu olgudan faydalanmışlardır. Şöyle ki Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (öl. 117/735), Ebû 'Amr b. el-'Alâ (öl. 154/771), İshâ b. Ömer (öl. 149/766) ve Yûnus b. Habîb'ten gelen kimi rivayetlerde bu olguya rastlamak mümkündür.<sup>3</sup> Zira fıkıh ve gramer konuları hakkında hüküm vermek sadece var olana değil kimi zaman varsayımlara dayanır. Çünkü varsayım, bir konuyu çeşitli şekillerde tasavvur etmek demektir. Hüküm ile birlikte bu varsayım, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir.<sup>4</sup> Bu konu ile ilgili literatüre baktığımızda Türkiye'de yapılan bir çalışmaya rastlamamakla beraber Arap dünyasında bazı çalışmaların yapıldığı gözlemlenmektedir. Şöyle ki: Hasan Ahmed Muğâzî *Zâhiretu'l-iftirâdî'n-nahvî devâfi'uhâ ve netâicuhâ dirâse tahlîliyye nakdiyye fi'l-menhec ve't-tatbîk* isminde bir kitap yazmış ve burada iftirâz olgusunu sebep-sonuç ilişkisi bağlamında genel olarak ele almıştır. Necâh Haşîş el-'İtâbî'nin *el-Faradiyyât ve âsâruhâ fî ahkâmî'n-nahvî'l-'Arabî* isminde yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Tezde varsayım dayalı bazı konular ve bunun nahiv kurallarına olan etkisi ele alınmıştır. Muhammed Mahmud Muhammed Sabri *Siyağû'l-ma'mûlât beyne'l-iftirâdî'n-nahvî ve'l-vâki'î-luğavî* isminde bir makale ele almış ve bu makalede nahiv ilminde ma'mûl olan kelimelerin varsayımına nasıl tabi tutulduğunu ve bunun dil gerçeğindeki karşılığını ele almıştır. Muhammed Fadl Selcî ed-Delâbîc *et-Tasavvuru'l-iftirâdî fî binâi'l-kâ'ideti'n-nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyh* isminde bir makale yazmış ve burada Sîbeveyh'in kesreti isti'mâl, takdîm ve te'hîr gibi bazı faktörlere dayalı iftirâz tasavvurunu ele almaya çalışmış, Eymen Mahmud Muhammed İbrahim ise *Eseru's-suâli'l-iftirâdî fî binâi't-terkîb ve't-tevcîhi'n-nahvî 'inde Sîbeveyh* isimli makalesinde Sîbeveyh'in bazı farazi sorularını incelemiştir. *Sîbeveyh'in İftirâzî/Varsayımsal Cümleler Üzerine Gramer Kuralı İnşa Etme Metodu* isimli bu makalemizin ise iftirâz olgusunun ortaya çıkış serüveni, sebepleri, bazı gramer kurallarının anlaşılmasına etkisi, Sîbeveyh'in bu olguyu kullanma amaçları ve bu bağlamda bazı örnekleri ele alma metodunu incelemesi bakımından diğer çalışmalardan ayrıldığı söylenebilir. Bu yönüyle çalışmanın bilim camiasına yararlı olması umulmaktadır.

<sup>2</sup> Muhammed Hayr el-Halvânî, *el-Mufasssal fî tarîhi'n-nahvî'l-'Arabî kable Sîbeveyh* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1979), 1/234.

<sup>3</sup> Halvânî, *el-Mufasssal fî tarîhi'n-nahvî'l-'Arabî kable Sîbeveyh*, 1/234; Muhammed Fadl Selcî ed-Delâbîc, "et-Tasavvuru'l-iftirâdî fî binâi'l-kâ'ideti'n-nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyh", *Mecelletu Ehbâsi Kulliyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye, Ürdün* 10/2 (30 Haziran 2010), 214.

<sup>4</sup> Delâbîc, "et-Tasavvuru'l-iftirâdî", 214.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Sözlükte bu kelimenin yalın hali olan faraz / الفَرَض sözcüğünün manasına bakıldığında أَفْرَضْتُ السَّيِّئَةَ أَفْرَاضُهُ فَرَضًا ifadesi gerekli olmak, vacip kılmak, kesmek, varsaymak, takdir etmek ve hibe etmek gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Tef'îl bâbından فَرَضَ kelimesi aynı anlamı ifade etmekle beraber çokluk manasını da kapsayarak “çokça gerekli kıldı” anlamına geldiği anlaşılmaktadır. İfti'âl babındaki افترضَ kelimesi ise sülâsî mücerred olan فَرَضَ fiiliyle aynı manayı taşımaktadır.<sup>5</sup>

Bu kavramın ıstılahtaki anlamına baktığımızda genel anlamda şöyle tarif etmek mümkündür: فكرة احتمالية يأخذ بها الباحث في بداية برهانه على إحدى المسائل “Bir konuda delil getirme başlangıcında araştırmacının benimsediği ihtimale dayalı bir fikirdir.”<sup>6</sup> Bu fikir ise doğası itibarıyla, olasılıklarla birlikte tecrübeye dayalıdır. Ancak bu tecrübe de ilimlerin temeli kabul edilen araştırma ve gözleme boyun eğer. Bundan ötürü iftirâzî kabul edilen konunun şüpheye dayanması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında iftirâz olgusu, genellikle ne tür sonuçların ortaya çıkacağını bilmeden bir meseleyi varsaymaktır.<sup>7</sup>

Bu kavram ilk olarak fıkıh ilminde ortaya çıkmıştır. Zira Ebû Hanîfe, yaklaşık bir asırlık ilmi birikiminden oluşan fikhî meseleleri kendi içtihat usûlü üzerinden tekrardan yapılandırmaya çalışmıştır. O, kuramsal ve doktriner bir hukuk düşüncesi inşa etmek için sadece mevcut birikimiyle yetinmemiş, henüz gerçekleşmemiş meseleleri de varsayarak bu mevcut birikimle harmanlamıştır. Ondan önce de farazî fıkıhın kullanıldığı görülse de o, bu yöntemi geliştirmiş ve bütün fûrû konulara uyarlayarak sistemleştirmiştir. Farazî fıkıh, henüz gerçekleşmemiş varsayıma dayalı meselelerin fikhî çalışmalarında kullanılmasını ifade eder. Bu bağlamda farazî fıkıh, “Henüz gerçekleşmemiş varsayımsal meseleleri tafsîlî delillerden elde edilen şerî amelî hükümlerini bilmek” şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>8</sup> Nahivciler de fıkıhta kullanılan bu üsluptan yararlanarak gramer kurallarının tespitinde kullanmışlardır.

### 1.1. Nahiv İlminde İftirâz/Varsayım Olgusu

Varsayım/iftirâz olgusunun Arap nahvinde kullanılması zihinlere bazı sorular getirmektedir. Bu olgunun nahiv ilmiyle bağlantısı nedir? Bağlantısı var ise, bunun gramer kurallarındaki keyfiyeti nasıldır? gibi sorular zihinlere gelebilir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, önceden de zikrettiğimiz gibi iftirâz olgusu nahiv

<sup>5</sup> Ebu'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1967), “farada”, 7/202-203; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Mu'cemu Te'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fedîle, ts.), “farîda”, 139.

<sup>6</sup> Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-felsefî* (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1982), 2/143.

<sup>7</sup> 'İtâbî, *el-Faradiyyât ve âsâruhâ fî ahkâmî'n-nahvi'l-'Arabî*, 7-8.

<sup>8</sup> Halil Kılıç, “Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh”, *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2021), 111.

kavramlarından bir kavram değildir. Bu kavram, özellikle Fıkıh ilminden alınmıştır. Nahiv ilmindeki bu kavramın manası gereklilik, varsayım ve takdir etme yönüyle sözlükteki anlamı çerçevesi dışına çıkmamaktadır. İlk dönem dilcilerin kitaplarında bu kavram açık bir şekilde zikredilmemişse de bazı yerlerde bu kavramın türediği فرض sözcüğünün geçtiği görülmektedir. Örneğin *el-Hasâis* adlı eserinde Ebu'l-Feth İbn Cinnî (öl. 392/1002), *وصحة قياس الفروع على فساد الأصول*, في المستحيل, "fâsid asıllara furûnun kıyas edilmesinin doğru olması ve imkânsız olduğu durumlar" konu başlığında<sup>9</sup> bazı furû/tali konuların fâsid usullere kıyas edilmesinin kimi yerde câiz olduğunu açıklamış, bu görüşüne açıklık getirmek için bazı örnekler öne sürmüştür ve cümlesine إِذَا فَرَضْتُ "...varsaydığında" şeklinde başlayarak bu kelimeyi kullanmıştır. Örnek verdiği cümlelerde iftirâzî esaslara dayanarak konuyu açıklamaya çalışmıştır.<sup>10</sup>

İbn Cinnî'nin, açıklamalarına الفرض kelimesiyle başlaması, gerçekte var olmayan şeyleri takdir ettiğine delalet etmektedir. Bu varsayımdan elde edilen sonuçlar da varsayılan konunun doğruluğuna göre şekillenir. Dil meselelerinin ele alınmasında bu metodun kullanılması garipsenecek bir durum değildir. Nahiv incelemelerinde iftirâz olgusu İbn Cinnî'den önceki dönemlerde de bilinmekteydi. Zira önceden de zikrettiğimiz gibi bu olgu, nahiv ilminin ilk ortaya çıkmaya başladığı oluşum ve gelişim döneminde el-Hadramî, Ebû 'Amr b. el-'Alâ, Îsâ b. Ömer, Yûnus b. Habîb, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh eliyle görünmeye başlamıştır. Nahivciler iftirâz kavramını açıkça dile getirmemelerine rağmen genel anlamda bu kavramdan nahiv kaidesinin desteklenmesi, kavramların ve dilsel terkiplerin yeni ortaya çıkması ve uygun yönlendirmeler yapılması hususunda içtihat yapma yoluyla hayal ve olasılığa dayanan zannî bir durumu kastetmişlerdir.

Sîbeveyh ve ilk dönem nahivcileri iftirâz kavramını doğrudan ele almamışlarsa da sonraki dönem araştırmacıları nahiv konularını ele alırken bu olguya farklı konu bağlamalarında dikkat çekmişlerdir. Zira bazı çağdaş kitaplarda bu lafız ve bu lafzın türevleri görülmektedir. Bu da ya bazı çalışmaların başlıklarında veya bazı şerhlerde ele alınmıştır.<sup>11</sup>

Genel anlamda bu kelime ve türevlerinin delalet ettiği manalar varsayımda bulunma ve takdir etme gibi anlamları ifade etmektedir. Bazıları bu kavramın anlamını, ortaya çıkış tarihini belirlemeye çalışmıştır. Nitekim el-Helvânî, önceden zikrettiğimiz gibi iftirâz olgusunun bilinen fikhî bir üslup olduğunu ve özellikle Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının bu üsluba başvurduklarını ve nahivcilerin erken dönemden itibaren bu üsluptan faydalandıklarını dile getirmiştir.<sup>12</sup> Zira Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın

<sup>9</sup> Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.), 3/328.

<sup>10</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/329-330.

<sup>11</sup> Abdurrahman Seyyid, *Medresetu'l-Basrati'n-nahviyye neş'etuhâ ve tetavvuruhâ* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1968), 83; el-Helvânî, *el-Mufassal fî tarîhi'n-nahvi'l-'arabî kable Sîbeveyh*, 1/234, 296.

<sup>12</sup> Halvânî, *el-Mufassal fî tarîhi'n-nahvi'l-'arabî kable Sîbeveyh*, 1/296.



Ebû Hanîfe'yle iletişime geçtiği, mezhebini benimsediği ve ona “bir adamın büyük bir kayayla başka bir adamın başına vurması” meselesini varsayımsal bir şekilde sorduğu zikredilmiştir. Dolayısıyla gerçek olmayan durumları barındıran bu sorusunda o dönemin bilgi verme tarzını ortaya koyan iftirâz olgusunun tezahürü olarak görülmektedir.<sup>13</sup>

İftirâz olgusuna bakıldığında iki farklı şekilde olduğu görülmektedir. Birincisi, Arap dilbilgisi kurallarının oluşturulması esnasında kullanılan “et-tak'îdu'n-nahvî” kavramıyla ilgilidir. Zira nahivciler kuralın, genel ve kapsayıcı olması gerektiğini zorunlu kılmışlardır. Başka bir deyişle, nahiv kaidelerini dile tabi kılacaklarına dili, nahiv kaidesinin emrine vermişlerdir. Ancak dil, nahiv kaidesinin kendisini sınırlandırmamasından daha geniş olduğundan, kendisi için çizilmiş olan sınırları aşan bir özelliğe sahiptir. Durum böyle olunca da, dilin tamamını kapsayacak şekilde kuralı belirleme, dilin tamamına değil de var olan parçasına bağlı kalmaktadır. Kullanımda olmayan dili de kurala bağlama isteğinden dolayı da varsayıma sığınmak zorunda kalınmıştır. Bu da varsayım ameliyesinden sonra, “et-tahîcu'n-nahvî” diye isimlendirilen ikinci kısım ortaya çıkmaktadır. Zira nahiv kaidesini her hangi bir yol ve yöntemle korumak ve problemleri meselelere uygun çözümü üretmek gerekmiştir. Ortaya konulan bu çözümler de takdir, te'vîl, şâz ve nüdur gibi kelimelerle nitelenen varsayımsal sonuçları doğurmuştur<sup>14</sup>

Nahiv gramerinde ortaya konulan kimi illetler varsayıma yani iftirâza dayalı zannî durumu oluşturan temel konulardan biridir. İletlerin en önemli amacı ise nahiv kaidesinin gerekçesini açıklamaktır. Nitekim Halîl b. Ahmed “ev” metaforu örneği üzerinden gerçek ve varsayıma dayalı illeti/sebebi sorgular; şöyle ki evi gören bilgin kişi, evin bölümlerinin yapılış sebeplerini sorgular ve zihninden geçirir. Ev sahibi o bölümleri, bilgin kişinin belirttiği sebepten dolayı da yapmış olabilir veya çok farklı sebep de olabilir. Bu durumu nahiv ilmindeki illet/sebeplere uygulamaya çalışır. Kuralın sebebini açıklayan kişi ile kuralı belirleyen kişi arasında aynı düşüncenin olması şart değildir. Bu yüzden dil ile ilgilenen kişi, varsayıma dayalı görüşler öne sürebilir.<sup>15</sup> Halîl b. Ahmed'in bu sözü, nahiv ilmiyle ilgili illetlerin, iftirâz olgusunun en açık görünümünü teşkil ettiğine delildir. Bu yüzden dil metinlerinin desteklemediği bazı iftirâzî esaslar üzerine bina edilmiş kaideler de olabilir. Ortaya konulan kural örnekleri, nahivcilerin kendilerinin oluşturdukları örnekler olup tümevarım yoluyla elde edilen dilde kullanımı olmayan örnekler olabilir. Zira gramer kaidelerini delillendirme döneminden sonra ortaya çıkmıştır. Dilciler ellerinde yeni deliller olmaksızın dil incelemelerine devam ettiklerinden kendilerini önceki âlimlerin oluşturdukları konuların etrafında dönmeye mecbur hissetmişlerdir. Bundan ötürü de yeni bir tümevarım yolu kalmadığından artık onlar için dilin kendisi değil aksine kendilerinden önce gelen dilcilerin ortaya koydukları konular bir kaynak

<sup>13</sup> Halvânî, *el-Mufasssal fî tarîhi'n-nahvi'l-'arabî kable Sibeveyh*, 1/184.

<sup>14</sup> Abdullah Ahmed Câd Hasan, “Lemha 'ani'l-iftirâdi'n-nahvî ve esnâfih”, *el-Elûke*, (2015).

<sup>15</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 66.

niteliğinde olmuştur. Yani önceki dilciler tümevarım yöntemiyle gerekli çıkarımları tamamladıklarından yeni bir delilin oluşturulması da artık doğru değildir. Buradan hareketle sonraki dönem dilcileri kaideler için artık varsayım üzerine deliller oluşturmaya başlamışlardır. Böylece cümlelerin oluşumunda var olan ve kullanılan dilden ziyade artık aklî alıştırımlar yapılmaya başlanmıştır.<sup>16</sup>

Dolayısıyla bu durum, yeni kural ve kullanımlar için onları bilfiil varlığı olmayan terkipleri/cümleleri varsaymalarına itmiştir. Zira mevcut kaide ve sebeplerine olan bağlılıklarından ötürü nahivciler yeni bir şey söyleme durumunda varsayım dayalı açıklamalar yapmak zorunda kaldılar. Onları buna iten şey ise, yeni kural oluşturmak için yeni metin veya kullanımlara olan ihtiyaçtır.<sup>17</sup> Çünkü geçen zaman, tespit edilen kuralları geçerli kılmış ancak dayandıkları metinleri ise yok etmiştir.

Nahiv kitaplarını okuyan birisi nahivcilerin, iftirâz hususunda aşırıya gittiklerini görür. Zira aşağıda da zikredeceğimiz üzere nahiv ilminde öncü kabul edilen Sîbeveyh, temel kaynak kabul edilen eserinde çoğu zaman bu yola başvurmak zorunda kalmış, farazî ifadeler oluşturmuş ve bu ifadeler üzerine dil kaidelerini tesis etmiştir. Bazen hiçbir Arap'ın zihnine gelmeyecek isimle adlandırma faaliyeti yapmış, kıyasını uygulayıp mantığını çalıştırmıştır. Bunun gibi farazî meselelerden delili olmayan birçok dilsel hükmü ve dil üslubunu elde etme imkânı bulmuştur. Zira iftirâz olgusuna başvuran kişinin gayesi problemleri görünen lafız ve terkiplerdeki sorunu çözmeye çalışıp dil yapısına uygun bir hale getirmektir.<sup>18</sup>

## 2. İftirâz Olgusunun Ortaya Çıkış Sebepleri

Her nahiv olgusunun oluşmasına ve yayılmasına yol açan belli sebepler vardır. İftirâz olgusu da bunlardan biridir. Bu olgunun ortaya çıkmasında birçok etken vardır. Bu etken veya sebepleri şu şekilde sıralayabiliriz:

**A. İstikrâ/tümevarım metodunun yetersiz kalması:** Tümevarımın yetersizliği iftirâz olgusunun nahiv ilmi incelemelerinde büyük bir yer elde etmesini etkileyen en önemli sebeplerden biridir. Birçok araştırmacı buna işaret etmiş ve nahivcilerin yapmaya çalıştıkları tümevarım olgusunun dikkat ve kapsayıcılıkla nitelenmediği görüşünü benimsemiştir. Onları bu görüşe götüren birçok sebep vardır. Zira dil kaidesi, tümevarım metodunun bir sonucudur. Dolayısıyla bir kaide için bazı delil ve istişhâdın tümevarım yoluyla ortaya konulması gerekir. Bazı dil kurallarının nahiv istişhâdıyla desteklenmemesi, tümevarımın yeterli derecede imkâna sahip olmadığını göstermektedir. Başka bir ifade ile nahiv ilmindeki tümevarım, genel ve kapsamlı bir şekilde tüm dil olgularını kapsayamamıştır.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Temmâm Hassân, *el-Luğa beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2001), 118.

<sup>17</sup> Ali Ebu'l-Mukârim, *el-Hazf ve't-takdir fi'n-nahvi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2008), 206.

<sup>18</sup> İbrahim Enis, *min Esrâri'l-luğati'l-'Arabîyye* (Kahire: Mektebetu'l-Encelû el-Mısıriyye, 1978), 118.

<sup>19</sup> Hassân, *el-Luğa beyne'l-mi'yâriyye*, 166; el-'Îtâbî, *el-Feradiyyât ve âsâruhâ*, 25.

**B. Dil kurallarının tespit edilmesi aşamasında nahivcilerin belli bir bölgeye itimat etmeleri:** Nahivciler, kaidelerini oluştururken Kureyş lehçesi ve Hicâz çevresi içinde bulunan Kureyş'e komşu olan kabilelerin lehçelerine itimat etmişlerdir. Bu lehçenin esas alınmasının ekonomi, siyasî ve dinî sebeplerinin olmasının yanı sıra Suyûtî'nin (öl. 911/1505) dile getirdiği diğer bazı etkenler de vardır. Şöyle ki bu lehçenin fasih lafızları barındırması, kolay telaffuz edilmesi, kulağa güzel nağmeler bırakması ve manaları daha iyi ifade etmesi bakımından en iyi lehçe olması tercih edilme sebeplerinden sayılmıştır.<sup>20</sup> Arap yarım adasında lehçelerin çok olmasına rağmen rivayetler belli bir şekle bürünen lehçe üzerine oluşmuştur. Böylece nahivciler, diğer birçok kabilenin kullandığı lehçelerden kaynak ve argüman alma alanını daraltmışlardır. Çünkü dil kurallarının tespit edilme aşamasında nahivciler terkipleriyle, üsluplarıyla ve lafızlarıyla birçok lehçeyle karşılaşmalarına rağmen sadece bir lehçeye itimat etme zorunda kalmışlardır. Bu çıkmazı aşmak için de yeni temel kaidelerin oluşturulmasında iftirâz olgusuna başvurdular. Zira bu durum aynı zamanda tümevarım metodunu daha çok sınırlandıran bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla dil kurallarının tespitinde Hicâz lehçesine itimat etmek, nahiv ilminde iftirâz olgusunun ortaya çıkmasının en önemli sebebi görülmektedir. Zira nahivcilerin tevil ve iftirâz yoluna gitmelerinin tek sebebi tümevarım olgusunun eksik kalması değildir. Belli bir lehçenin ele alınması belki tümevarımdan daha önemli bir sebeptir. Tümevarımın eksikliği belli bir oranda mevcut olmakla beraber teville gidilmiş her konuda bunu sebep görmek mümkün değildir.<sup>21</sup> Başka bir açıdan bakıldığında tümevarım ile belli bir lehçeye itimat etmek arasında bağlantı vardır. Tümevarım eksikliği, tüm lehçeleri ele almamanın bir sonucu olarak görülebilir.

**C. Nahivcilerin Arap gramerinde belli kalıp ve faktörlere itimat etmemeleri veya ortak paydada buluşamamaları:** Dil kurallarını tespit etmek için nahivcilerin toplu olarak değil de ferdi çalışmalar yapmaları varsayıma dayalı meselelerin ortaya çıkma sebeplerindendir. Zira ortak bir paydada buluşulmaması bazı konular için her nahivcinin kendine göre farazî görüşler ortaya koymasına sebep olmuştur.<sup>22</sup>

**D. Dil kurallarının tespitinde ortaya konulan rivayetlerin aynı kalmasına rağmen dilsel incelemelerin devam etmesi:** Bu durum, varsayıma dayalı çeşitli meselelerin oluşmasına neden olan etkenlerdendir. Zira tümevarım yoluyla elde edilen rivayetler tamamlandığında nahivciler tespit ettikleri kaidelere başvurmuşlar ve dilsel incelemelerde bunları kaynak görmüşlerdir. Dilsel incelemeler, yeni hükümlerin felsefesinde görünür olmuş ve bu da birçok konuda farazî delillerin oluşturulmasına zemin hazırlamıştır.<sup>23</sup>

**E. Nahivcilerden kaynaklı sebepler:** Arap nahvinde iftirâz olgusunun ortaya çıkmasında nahivcilerin bizatihi kendilerinden kaynaklı sebepler bulunmaktadır. Zira

<sup>20</sup> Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 47.

<sup>21</sup> 'Îtâbî, *el-Feradiyyât ve âsâruhâ*, 27-28.

<sup>22</sup> 'Îtâbî, *el-Feradiyyât ve âsâruhâ*, 28-29.

<sup>23</sup> Hassân, *el-Luğa beyne'l-mi'yâriyye*, 175-176.

bazı nahivciler karmaşık ve anlaşılmaz konuları araştırmaya meyletmişlerdir. Böylece nahiv alanında maksatlarına ulaşmak için zor bir yola girip dil kaidelerini anlaşılmaz hale getirmişlerdir. Hatta bazı nahivcilerin bilerek dil kurallarını anlaşılmaz hale getirmeye çalıştığı görülmektedir. Nitekim Ebu'l-Hasen el-Ahfeş'e (öl. 215/830) nahiv ilmini en iyi bilen kişi olduğu halde kitabının niçin anlaşılmaz yazdığı sorulunca o, kitabını Allah rızası için değil, kazanç elde etmek için yazdığını, şayet istedikleri gibi anlaşılır olsaydı insanların kendisine ihtiyaç duymayacağı şeklinde cevap vermiştir.<sup>24</sup> Bunun yanı sıra nahivcilerin birbirleriyle yarışa girmeleri, şöhret bulmaları için konuları anlaşılmaz hale getirdikleri de görülmektedir.

### 3. Sîbeveyh ve İftirâz Olgusu

Sîbeveyh, dil ile ilgilenen kişinin gözünde canlanmadığı bir konunun olması durumunda öğreticinin bir sonuç elde etme gayesinin bir öneminin olmadığını farkındadır. Bundan ötürü onun, farazi soru veya cümleler ile bilgiyi karşıdakine daha anlaşılır bir şekilde aktarma amacını güttüğü anlaşılmaktadır. Zira o, gramer kuralını ve örneklerini zikretmiş, illet ve kıyas ile de temellendirmiştir. Ayrıca aynı konudaki farklı görüşleri arz etmiş ve kendisine göre doğruya daha yakın olanı açıklayarak görüşleri birbirinden ayırmıştır.<sup>25</sup>

Ancak bazı durumlarda fiili olarak var olan durum kurallar üzerinde düşünmeyi sınırlandırabilmektedir. Bunu aşmak için de varsayımsal bir şekilde ortaya sorular sorma zorunda kalmıştır. Nitekim bu duruma Sibeveyh'ten önceki dönemlerde de rastlamaktayız. Bu konuda bir tasnif yapacak olursak; Birinci merhale Halîl b. Ahmed'den önceki nahivcilerin kullandıkları varsayımdır ki bu da gayri munsarif ve tasğîr konularında gerçekleşmiştir. İkinci merhale Halîl b. Ahmed'in olduğu dönemdir. Halîl'de iftirâz olgusu bir konuyu dilin muhtemel gördüğü birkaç şekle dönüştürme üzerine kuruludur. Bazen kendisi iftirâzî olguları ortaya koyarken bazen öğrencisi Sîbeveyh'in soru sorması üzerine varsayım olgusuna başvurmuştur. Üçüncü merhale ise daha kapsamlı bir şekilde Sîbeveyh'in kullanmış olduğu varsayım olgusudur.<sup>26</sup>

Sîbeveyh, iftirâzî soru üslubunu eserinde kullanmış ve bunu daha çok muhatabıyla diyalog kurma yoluyla gerçekleştirmiştir. Ayrıca iftirâzî konularda genellikle benzetme edatı olan كَأَنَّ "sanki" kelimesini kullanmıştır. Örneğin كَأَنَّهُمْ قَالُوا "sanki onlar şöyle dediler", كَأَنَّهُ قَالَ "sanki o, şöyle dedi", كَأَنَّهُ قِيلَ "sanki şöyle denildi" gibi birçok ifadede bu yöntemi kullanmıştır.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayvân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Ürdün: Mektebetu'l-Câhiz, 1965), 1/91-92.

<sup>25</sup> Hatice el-Hadîsî, *Kitâbu Sîbeveyh ve şurûhuh* (Bağdâd: Dâru't-Tedâmun, 1967), 95.

<sup>26</sup> Halvânî, *el-Mufasssal fî tarîhi'n-nahvi'l-'Arabî kable Sîbeveyh*, 1/296-298; Delâbic, "et-Tasavvuru'l-iftirâdî", 314.

<sup>27</sup> Ebû Bişr 'Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 1/93-94, 103, 367, 369, 402-403, 2/14, 16-17, 122, 3/155.

Sîbeveyh, Arap kelimada kullanılan bazı terkiplerin gerektiği gibi Arap kelamın aslına uygun olarak gelmediğini mülâhaza etmiştir. O, bu durumu şu sözle ifade etmiştir: *اعْلَمْ أَنَّهُمْ بِمَا يَخْتَلِفُونَ الْكَلِمَ، وَإِنْ كَانَ أَصْلُهُ فِي الْكَلَامِ غَيْرَ ذَلِكَ...فَمِمَّا حَذَفَ وَأَصْلُهُ غَيْرَ ذَلِكَ لَمْ يَكْ وَلَا أَدْرَ* “bil ki: Arapların, kelamda aslı başka olsa da kelimeleri hazfettikleri konulardan bazıları şunlardır....hazfedilip de aslı farklı olan kelimelerden bazıları *لَمْ يَكْ* “olmadı” ve *لَا أَدْرَ* “bilmiyorum” kelimeleridir.<sup>28</sup>

Sîbeveyh, zikrettiği bu kelimelerde yâ ve nûn harflerin hazfini Arapların çokça bu terkipleri kullanmalarına bağlamak suretiyle varsayımda bulunmuştur. Yani o, bu konuda şunu söylemek istemiştir: yâ harfini hazfetmeyen Arapların çoğu *لَا أَدْرَ* kelimesinden hazfederler. Bu kelimedeki yâ harfini hazfetmeleri kesreti istimalden ötürüdür. Zira Sîbeveyh’in eserinin birçok yerinde kesreti istimalden ötürü vuku bulan hazif olgusunu görmek mümkündür.<sup>29</sup>

Hazif, bazen kelamın uzamasından veya şiir zaruretinden kaynaklanabilir. Buna örnek olarak Sîbeveyh, *الصَّارِبِي* kelimesinden nûn harfinin hazfedilmesini isim olan *الصَّارِبِي* kelimesine benzeterek varsayımda bulunmuştur. Nitekim o, bu konuda şunları söylemiştir: “şairler mecbur kaldıklarında *لَيْتِي* şeklinde söylerler. Sanki onlar bu kelimeyi isme benzetmişlerdir. Öyle ki *الصَّارِبِي* şeklinde söylediler. Bu kullanıma örnek olarak Zeyd el-Hayl/Hayr et-Tâî’ye (öl. 10/632) ait olan şu beyit verilebilir:

*كُمْنِيَّةِ جَابِرٍ إِذْ قَالَ لَيْتِي / أَصَادِفُهُ وَيَهْلِكُ جُلُ مَا لِي*

*Câbir’in temennisi gibi, hani demişti ki: keşke malımın çoğu yok olsaydı da ben onunla (Zeyd ile) karşılaşırdım.*<sup>30,31</sup>

Sîbeveyh, bu kelimedeki nûn harfinin hazfetmesini isme benzemesine bağlamıştır. Sîbeveyh’in bu varsayımı hocası Halîl’in konuyla ilgili cevabına dayanmaktadır. Şöyle ki Sîbeveyh, “ben, ona *الصَّارِبِي* kelimesini sordum, oda bu kelimenin isim olduğunu ve cer harekesinin dâhil olduğunu söyledi”<sup>32</sup> şeklinde gözler önüne sermiştir.<sup>33</sup> Bu bilgilerden hareketle Sîbeveyh’in, varsayıma dayalı konuları bazen hocası Halîl’den aldığı malumatlar üzerine bina ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, benimsediği görüşe hocasını dayanak olarak görür. Başka bir açıdan da iftirâz olgusunu tümevarım yoluyla kesreti istimal üzerine de inşa etmiştir.

<sup>28</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/24-25.

<sup>29</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/129, 163, 208, 3/289, 504; Delâbîc, “et-Tasavvuru’l-iftirâdî”, 314.

<sup>30</sup> Zeyd el-Hayl et-Tâî, *Şîru Zeyd el-Hayl et-Tâî*, thk. Ahmed Muhtâr el-Bezre (Beyrut: Dâru’l-Me’mûn, 1988), 137.

<sup>31</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/370.

<sup>32</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/369.

<sup>33</sup> Delâbîc, “et-Tasavvuru’l-iftirâdî”, 315.

Dolayısıyla o, iltikâ-i sâkineyn,<sup>34</sup> istihfâf/ kelimeyi hafif kılmak ve istiskâl/kelimeyi ağır görmek gibi sebeplerden ötürü hazif olgusunun gerçekleştiğini varsaymıştır.<sup>35</sup>

Sîbeveyh kural belirlenirken şüpheleri gidermek için kullanımı olmayan şekilleri varmış gibi kabul eder ve bunun üzerinde oluşabilecek tüm tartışmalara değinmek ister. Bunun en önemli delillerinden birisi mefûl konusunu anlatırken “eğer mefûlü takdim edip fâili te'hîr edersen lafız, ilkinde olduğu gibi hareketlerinde değişiklikler olmaz *صَرَبَ زَيْدًا عَبْدُ اللَّهِ* “Zeyd'i Abdullah dövdü” şeklindeki cümlede olduğu gibi. Çünkü takdim ederek kastedilen anlam te'hîrde de kastedilmiştir... bu güzel bir Arapça kullanımdır. Her iki öge her ne kadar önemliyse de sanki açıklanması daha mühim olan takdim edilmektedir.”<sup>36</sup> şeklinde ifadeler kullanarak buna dikkat çekmesidir. Ayrıca bu üslubu iftirâzî bir yaklaşımla ele alarak gayesini ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı şekilde Sîbeveyh *مررتُ برجلٍ لا قائمٍ ولا قاعدٍ* “ne ayakta ne de oturmuş olan bir adama uğradım” cümlesini ele alırken, muhatabın *مررتُ برجلٍ* “bir adama uğradım” şeklindeki cümleyi duyması durumunda bu adamın ayakta mı yoksa oturmuş mu olduğunu düşünebileceğinden *لا قائمٍ ولا قاعدٍ* ifadelerinin eklendiğini ve bunun, muhatabın zihnindeki şüpheyi giderdiğini varsayarak şu ifadeleri kullanmıştır: *“سَأَنَّكَ تَحَدَّثَ مَنْ فِي قَلْبِهِ أَنَّ ذَاكَ الرَّجُلَ قَائِمٌ أَوْ قَاعِدٌ، فَقُلْتَ: لَا قَائِمٌ وَلَا قَاعِدٌ، لَتُخْرِجَ ذَلِكَ مِنْ قَلْبِهِ* “sanki sen, bu adamın ayakta mı yoksa oturmuş mu olduğunu düşünen kişiyle konuşuyorsun ve bu şüpheyi onun kalbinden atmak için *لا قائمٍ ولا قاعدٍ* ifadesini söylersin.”<sup>37</sup>

Dolayısıyla onun, bu üslubu gramer terkiplerini tahlil ederken temel iki amacı gerçekleştirmek için kullandığı görülmektedir. Bu iki amaç da şudur:

#### A. Muhatabı ikna etmek:

Sîbeveyh, fikriyle muhatabı ikna etme amacıyla bazı araçlar kullanmış ve muhatabıyla diyaloga geçmiştir. Gerçek muhatabın olmaması durumunda ise Sîbeveyh sanki karşısında biri varmış gibi onun diliyle soru sormuş ve soru cevap yöntemiyle dilsel meseleyi tahlil etmiştir. Bu üslup, muhatabı ikna etmek ve delili sağlamlaştırmak için daha uygundur. Zira ona göre muhatabı ikna merhalesine ulaştırmak temel hedeftir.<sup>38</sup>

#### B. Muhatabı bir konu için uyarmak:

Sîbeveyh'in iftirâzî soru sormasının ikinci gayesi ise muhatabı bir konuya iletmek ve haberdar etmektir. Bu da bir karışıklığı bertaraf etmek, bir yanlışlığı def

<sup>34</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/390, 4/421.

<sup>35</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/52-53, 183, 189, 279.

<sup>36</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/34.

<sup>37</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/429.

<sup>38</sup> Eymen Mahmud Muhammed İbrahim, “Eseru's-suâli'l-iftirâdî fi binâi't-terkîb ve't-tevcîhi'n-nahvî 'inde Sîbeveyh”, *Mecelletu Câmiati'l-Bâhe li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 16 (2018), 301.

etmek veya konunun önemini ilam etmektir. Bazen de konunun birçok veçhi olur, o da bununla en ideal veçhi ortaya koymaya çalışır.<sup>39</sup>

#### 4. Sibeveyh'in Kullandığı Bazı İftirâzi Konular

Sibeveyh'in, "بَابُ مَا يُنْتَصَبُ فِي الْأَلْفِ" "İstifhâm edatı olan elif harfinden sonra kelimenin mansûb kılınması konusu" başlığı altında, kelimenin gramatik yönünü açıklamada aktif bir şekilde varsayım dayandığı görülmektedir. Şöyle ki: Sibeveyh, istifhâm hemzesinden sonra gelen kelimenin merfû veya mansûb şekillerini detaylı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Bunu yapmasının sebebi ise kelimenin nahiv bakımından birkaç yönünün olduğu hususunda muhatabını uyarmaktır. Kelimenin merfû olma yönünü belirtirken "وَقَوْلُ: أَعْبُدُ اللَّهَ ضَرَبَ أَخُوهُ غَلَامَهُ؟" "Abdullah, kardeşi mi uşağını dövdü" ifadesiyle istifhâm edatından sonra gelen عِبْدُ اللَّهِ kelimesinin merfûluk yönünü açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, bu cümledeki ضَرَبَ أَخُوهُ غَلَامَهُ kelimesinin عِبْدُ اللَّهِ şeklindeki cümlede mansûb olarak bulunan ضَرَبَ konumunda olması durumunda عِبْدُ اللَّهِ kelimesinin merfû olmasını varsaymıştır. Çünkü cümlede dövme eyleminde bulunan kişi Abdullah'ın kardeşi olduğunda aradaki bağlantıdan ötürü sanki o fiili Abdullah işlemiştir ve bu kelimeyi merfû yapan bir fiil takdir edilmiştir. Ardından konunun daha iyi anlaşılması gayesiyle bu kelimenin merfûluk yönünü iftirâzi olarak عِبْدُ كَأَنَّهُ قَالَ أَعْبُدُ "sanki o, Abdullah mı uşağını küçük düşürdü veya uşağını cezalandırdı? ifadesiyle açıklamaya çalışmış ve كَأَنَّهُ sözüyle bu ifadenin varsayım dayalı olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>40</sup> Aynı şekilde "عَبَدَ اللَّهُ ضَرَبَ أَخَاهُ غَلَامُهُ؟" "Abdullah'ı, kardeşini uşağı mı dövdü?" cümlesinde de görüldüğü üzere istifhâm edatından sonra kelimenin mansûb olması durumunu da iftirâzi olarak عِبْدُ كَأَنَّهُ جَعَلَهُ تَفْسِيرًا لِفِعْلِ غَلَامُهُ أَوْقَعَهُ عَلَيْهِ ifadesiyle uşağın gerçekleştirmiş olduğu bir fiilin Abdullah'ın kardeşine dolayısıyla Abdullah'a taalluk ettiği şeklinde açıklamıştır.<sup>41</sup> Bunu yaparken, dilsel karşılığı olmayan cümleler kullanarak konuyu tamamen varsayım üzerine kurgulamaktadır.

Aynı şekilde Sibeveyh, mefûl leh konumunda olan mastarın, iftirâzi bir sorunun cevabı olduğunu şu sözleriyle örnek vermiştir: "فَعَلْتُ ذَلِكَ حِذَارَ الْمُرِّ" "şerden korunmak için bunu yaptım", "فَعَلْتُ ذَلِكَ تَخَافَةَ فُلَانٍ", "bunu falan kişiden korktuğum için yaptım", "فَعَلْتُ ذَلِكَ حِذَارَ الْمُرِّ" "bu ve şundan ötürü bunu yaptım" cümlelerini zikretmiştir. Ardından bu mastarların mansûb olma sebebini şu ifadelerle dile getirmiştir: "فَهَذَا كَلِمَةٌ يُنْتَصَبُ لِأَنَّهَا مَفْعُولٌ لَهَا، كَأَنَّهُ قِيلَ لَهُ: لِمَ فَعَلْتَ كَذَا وَكَذَا؟ فَقَالَ: لِكَيْ لَا يَكْذِبَ وَكَذَا" "bu cümlelerin tamamı mansûb olur, zira mefûl leh'tir. Sanki ona 'niçin böyle böyle yaptın?' denilmiş o da 'bundan ve bundan ötürü yaptım' demiştir."<sup>42</sup> Mefûl leh konumunda olan mastar, kendisinden önce gelen eylemin

<sup>39</sup> Muhammed İbrahim, "Eseru's-suâli'l-iftirâdi", 301-302.

<sup>40</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/103.

<sup>41</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/103.

<sup>42</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/367-369.

sebebidir. Ayrıca kelâmın siyakından anlaşılın varsayıma dayalı bir sorunun cevabı olur. Nitekim Sibeveyh'in zikrettiği örneklerin tamamı "niçin bunu yaptın?" şeklindeki iftirâzî sorunun cevabıdır.<sup>43</sup>

İftirâzın ortaya çıktığı başka bir yer de mevsûfun aynı, sıfatların ise ayrı olduğu konudur. Sibeveyh, bu konuda مَرَزْتُ بِرَجُلَيْنِ مُسْلِمٍ وَكَافِرٍ "Müslüman ve kâfir olan iki adama uğradım" örneğini zikretmiştir. Ona göre مُسْلِمٍ ve كَافِرٍ kelimeleri mecrûr olabilir. Bu durumda sanki بِأَيِّ ضَرْبٍ مَرَزْتُ "hangi çeşit adama uğradın" şeklinde soru soran kişiye cevap olur. Bu iki kelimenin bedel konumunda mecrûr olması mümkün olduğu gibi muhatap telaffuz etmemiş olsa da sanki مَا هُمَا "o ikisi nedir?" sorusunun cevabı olarak merfû olması da câizdir.<sup>44</sup> Dolayısıyla Sibeveyh, muhatabı ikna etmek ve delil getirmek amacıyla muhatabın diliyle ortaya koyduğu iftirâzî soruyu gramatik yönü ispat etmek için bir dayanak kılmıştır. Nitekim مُسْلِمٍ ve كَافِرٍ kelimeleri mecrûr olduklarında ya رَجُلَيْنِ kelimesine sıfat ya da bedel olurlar. Bedel olması durumunda cümlenin takdiri رَجُلَيْنِ kelimesi zikredilmeden مَرَزْتُ بِمُسْلِمٍ وَكَافِرٍ şeklinde olur.<sup>45</sup> Bu iki kelimenin mecrûr olması dışında merfû olması da muhtemeldir. Bu durumda iftirâzî soru olan مَا هُمَا "o ikisi nedir?" cümlesinin cevabı olarak haber konumunda olur. Cümlenin takdiri ise هُمَا مُسْلِمٌ وَكَافِرٌ şeklinde olur.<sup>46</sup> Dolayısıyla Sibeveyh'in ortaya koymuş olduğu iftirâzî soru, gramatik yönün belirlenmesinde ve anlaşılmasında katkı sağlamıştır. Zira kelimenin mecrûr olmasını بِأَيِّ ضَرْبٍ مَرَزْتُ "hangi adama uğradın" sorusunun cevabına bağlarken merfû olmasını مَا هُمَا "o ikisi nedir?" sorusunun cevabına bağlamıştır. Böylece bu konuda iki farklı îrâbın olacağı hususunda muhatabı uyarmıştır.<sup>47</sup>

Bu konuya başka bir örnek olarak Sibeveyh'in بَدَلُ الْمَعْرِفَةِ مِنَ النَّكْرَةِ وَالْمَعْرِفَةُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَقَطْعُ "marifenin nekireden; marifenin marifeden bedeli ve mübtedâ yaparak marifeyi, marifeden bedel yapmaktan kesmek" başlığı altında ele aldığı konudur. Sibeveyh, bu konuda örnek vermiş ve konunun anlaşılması için muhatabın diliyle iftirâzî soru sormuştur. Bu konuda şöyle söylemiştir: مررتُ: أما بدل المعرفة من النكرة، فقولك: مررتُ "marifenin, nekireden bedel olmasına gelince bu, senin برجل عبد الله "ben, bir adama, Abdullah'a uğradım" şeklindeki sözündür. Sanki ona "kime uğradın?" denilmiş veya bunun kendisine söyleneceğini zannetmiştir. Bundan ötürü onun yerine ondan daha marife

<sup>43</sup> Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdilî, Ali Ali Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 2/255.

<sup>44</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/431.

<sup>45</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 2/321-322.

<sup>46</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 2/322.

<sup>47</sup> Delâbîc, "et-Tasavvuru'l-iftirâdî", 307.



olan kelimeyi bedel yapmıştır.”<sup>48</sup> Dolayısıyla Sîbeveyh, مرث برجل عبد الله cümlesini muhatapın diliyle farazi kıldığı sorunun cevabı yapmıştır. Sanki konuşan kişi مرث برجل “bir adama uğradım” söylediği zaman muhatap kime uğradığını bilmemiştir ve mütekellime “kime uğradın?” şeklinde farazî bir soru sormuştur. Mütekellim de bu gayeyle nekireden sonra marife olan عبد الله kelimesini zikretmiştir.<sup>49</sup>

Sîbeveyh, bu konu başlığı altında aynı örnekten hareketle başka bir gramatik yönün olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: إن شئت قلت: مرث برجل عبد الله، كأنه قيل لك: من هو؟ أو “o kim?” من هو؟ “eğer istersen مرث برجل عبد الله şeklinde de söyleyebilirsin. Sanki sana “o kim?” söylenmiş veya sen bunu zannetmişsin.”<sup>50</sup> Burada عبد الله kelimesi من هو؟ şeklindeki iftirâzî sorunun cevabı olmasına uygun olarak merfû şeklinde okunabileceği vurgulanmıştır. Dolayısıyla iftirâzî sorunun durumuna göre kelimenin merfû veya mecrûr olabileceği şeklindeki gramer ile ilgili yönler anlatılmaya çalışılmıştır.

Sîbeveyh, kimi zaman şiirden de örnekler getirerek farazi sorular ile istediği harekeyi koymasının gerekçesini açıklamıştır. Örnek verdiği şiirlerden bir tanesi de Muhelhil (Adî) b. Rebî'a'ya (öl. m. 525) ait olan şu beyittir:

ولقد خبطن بيوت يشكر خبطة / أخواننا وهم بنو الأعمام

*Muhakkak ki (atlar ve binicileri) Yeşkur'un evlerini (kabilelerini, mahallelerini) şiddetli bir şekilde vurdular, onlar da bizim dayılarımızdır ve onlar amcaoğullarıdır.*<sup>51</sup>

Bu beyitte خبطن بيوت يشكر “Yeşkur'un evlerini şiddetli bir şekilde vurdular” denildiğinde sanki وما هم “onlar nedir/kimdir?” şeklinde iftirâzî bir soru sorulmuş ve bu soruya cevaben merfû olarak بنو الأعمام “onlar bizim dayılarımızdır ve onlar amcaoğullarıdır” denilmiştir.<sup>52</sup> Beyitteki أخواننا kelimesinin merfû, mansûb ve mecrûr olma durumu vardır. Fakat bu kelimenin merfû olması yönünü, Sîbeveyh'in zikrettiği iftirâzî soru belirlemektedir. Şöyle ki muhatap خبطن بيوت يشكر ifadesini duyunca Yeşkur oğullarının kimler olduğunu tam olarak anlamamış ve “onlar kimlerdir?” diye soru sormuştur. Dolayısıyla bu sorunun cevabı ما هم cümlesinin takdiriyle haber üzere merfû olmuştur. Zira أخواننا kelimesinden sonra gelen بنو الأعمام ifadesi, bu kelimenin mukadder bir mübtedânın haberi olduğuna delalet etmektedir.<sup>53</sup> Sîbeveyh

<sup>48</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/14.

<sup>49</sup> Muhammed İbrahim, “Eseru's-suâli'l-iftirâdî”, 307-308.

<sup>50</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/15.

<sup>51</sup> Muhelhil İbn Rebî'a, *Dîvânu Muhelhil b. Rebî'a*, thk. Talâl Harb (Kahire: ed-Dâru'l-Âlemiyye, ts.), 77.

<sup>52</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/16.

<sup>53</sup> Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfi, *Şerhu ebyâti Sîbeveyh*, thk. Muhammed er-Rayh Haşim (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 2/41.

muhatabını tamamen ikna etmek için bu meselede örnekleri peyderpey vermiş ve iftirâzî sorularla konuya açıklık getirmiştir.<sup>54</sup>

Bu şekilde cümle içerisindeki ifadenin gramatik yönünün belirlenmesinde muhatap aktif bir rol oynamıştır. Sîbeveyh, muhatabın diliyle ortaya koyduğu iftirâzî sorularla konuya açıklık getirmiştir. Çünkü konunun anlaşılmasında mütekellimin rolü ne kadar önemliyse muhatabın etkisi de o derece mühimdir.

### SONUÇ

Bu çalışmada iftirâz olgusu ve Sîbeveyh'in iftirâzî sorularla bazı konuları ele alması araştırılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Nahiv ilmindeki iftirâz olgusu genel olarak bir konu hakkında varsayımda bulunmaya delalet etmektedir. Bu olgu, Sîbeveyh'ten önce de bazı konularda kullanılmakla beraber Halîl b. Ahmed ve özellikle de Sîbeveyh'le beraber daha çok ilerleme kat etmiştir.

- İftirâz olgusu, nahiv ilmi incelemelerinde geniş bir alanı kapsamıştır. Nahiv kaidelerinin tespit edilmesinde tümevarımın eksikliği, belli bazı lehçelere itimat edilmesi ve diğer sebeplerden ötürü iftirâz olgusunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

- Sîbeveyh, muhatabın diliyle ifade ettiği iftirâzî soruları konunun anlaşılmasında bir araç kılmıştır. Zira bu sorular cümle yapılarının oluşumu, kelimenin nahivsel yönü gibi birçok konuya açıklık getirmektedir. Böylece meseleyi muhatabın önüne sererek onun farklı nahivsel vecihler hususunda fikir sahibi olmasını sağlamıştır.

- Sîbeveyh, iftirâzî sorularla nahiv konusunda muhatabı ikna etme amacını da gütmüştür. Bazen de cümle yapısındaki değişiklik hususunda muhatabı uyardırmaya çalışmıştır.

- Sîbeveyh'in, nahiv konularını tartışma esnasında iftirâz olgusuna başvurması, hocası Halîl b. Ahmed'den etkilenip bazı gramer kurallarını tasavvura dayalı temeller üzerine ele aldığına işaret etmektedir.

- Sîbeveyh, muhataba çok önem verdiği için nahiv konularının anlaşılmasında muhatabıyla bazen gerçek bazen de farazî bir şekilde diyalog kurmuş ve onun diliyle sorular sorarak konunun anlaşılmasını sağlamıştır.

- Sîbeveyh'e göre nahivsel yönün bilinmesinde ve cümle yapısının oluşumunda muhatap, hüküm sahibidir. Bu yüzden muhatabın konuyu anlamasına pek önem vermiştir. İftirâzî soruları sorması da bunun bir göstergesidir.

### KAYNAKÇA

- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayvân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Ürdün: Mektebetu'l-Câhiz, 3. Basım, 1965.
- Curcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu Te'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fedîle, ts.

<sup>54</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/16-17.

- Delâbîc, Muhammed Fadl Selcî. "et-Tasavvuru'l-iftirâdî fî binâi'l-kâ'ideti'n-nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyh". *Mecelletu Ehbâsi Kulliyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye, Ürdün* 10/2 (30 Haziran 2010), 309-325.
- Ebu'l-Mukârim, Ali. *el-Hazf ve't-takdîr fi'n-nahvi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2008.
- Enis, İbrahim. *min Esrâri'l-luğati'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Encelû el-Misriyye, 6. Basım, 1978.
- Hadîsî, Hatice. *Kitâbu Sîbeveyh ve şurûhuh*. Bağdâd: Dâru't-Tedâmun, 1967.
- Kılıç, Halil. "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh". *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2021), 108-127.
- Halvânî, Muhammed Hayr. *el-Mufasssal fî tarîhi'n-nahvi'l-'Arabî kable Sîbeveyh*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1979.
- Hasan, Abdullah Ahmed Câd. "Lemha 'ani'l-iftirâdî'n-nahvî ve esnâfih". *el-Elûke*.
- Hassân, Temmâm. *el-Luğa beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 4. Basım, 2001.
- Huseyn, Abdulkadir. *Eseru'n-nuhât fî'l-bahsi'l-belâğî*. Mısır: Dâru Nahda, 1975.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1967.
- İbn Rebî'a, Muhelhil. *Dîvânu Muhelhil b. Rebî'a*. thk. Talâl Harb. Kahire: ed-Dâru'l-Âlemiyye, ts.
- 'Îtâbî, Necâh Haşîş. *el-Faradiyyât ve âsâruhâ fî ahkâmi'n-nahvi'l-'Arabî*. Irak: Câmî'atu Bağdâd, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Muğâzî, Hasan Ahmed. *Zâhiretu'l-iftirâdî'n-nahvî devâfi'uhâ ve netâicuhâ dirâse tahlîliyye nakdiyye fî'l-menhec ve't-tatbîk*. Kahire: Dâru'l-Ulûm, 1999.
- Muhammed İbrahim, Eymen Mahmud. "Eseru's-suâli'l-iftirâdî fî binâi't-terkîb ve't-tevcîhi'n-nahvî 'inde Sîbeveyh". *Mecelletu Câmîati'l-Bâhe li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 16 (2018), 298-312.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemu'l-felsefî*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1982.
- Seyyid, Abdurrahman. *Medresetu'l-Basrati'n-nahviyye neş'etuhâ ve tetavvuruhâ*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1968.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu ebyâti Sîbeveyh*. thk. Muhammed er-Rayh Haşim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdilî, Ali Ali Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İktirâh fî Usûli'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2006.
- Tâî, Zeyd el-Hayl. *Şîru Zeyd el-Hayl et-Tâî*. thk. Ahmed Muhtâr el-Bezre. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 131-167

**FÎ ZİLÂLÎ'L-KUR'ÂN TEFSİRİNDE KUR'AN İLİMLERİ**  
**The Sciences of the Qur'an in the Tafsir of Fizilali'l-Qur'an**

**M. SAMİ ÇÖLLÜOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, mscolluoglu@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7189-0854.

**Zeynep Beyza Nur ÇATALKAYA**

Yüksek Lisans Mezunlu, Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, 1928227037@ogrenci.karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4626-1893.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	04.02.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	24.04.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	131-167

**Atıf / Cite as:** Çöllüoğlu, M. Sami – Çatalkaya, Zeynep Beyza Nur. "Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirinde Kur'an İlimleri" (The Sciences of the Qur'an in the Tafsir of Fizilali'l-Qur'an). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 131-167. Doi: 10.17859/pauifd.1247504.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 131-167*  
**FÎ ZİLÂLİ'L-KUR'ÂN TEFSİRİNDE KUR'AN İLİMLERİ\***

**M. Sami ÇÖLLÜOĞLU\*\***

**Zeynep Beyza Nur ÇATALKAYA\*\*\***

### Öz

Bu çalışmada içtimaî bakış açısıyla kaleme alınan *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Kur'ân ilimleri kapsamında incelemeye tabi tutulmuştur. Müfessirin bakış açısını yansıtmada katkısı bulunacak ilimler doğrultusunda yapılan araştırmayla, bu ilimlerin tefsirdeki yoğunluğunun görülmesi ve klasik dönem tefsirleri ile ilişkisinin ortaya çıkartılması amaçlanmıştır. Nitekim Kutub'un ön planda tuttuğu toplumu islâh etme temel amacı, eserindeki ulûmü'l-Kur'ân konularının hacimsel oranını büyük ölçüde etkilemiştir. Özellikle Kur'ân ilimlerine dair tarif ve tanımlamalara, kıssalar veya mübhem ifadelerle alakalı birçoğu isrâiliyata dayanan rivayetlere yer verilmemiştir. Hurûf-ı mukatta'a, muhkem-müteşâbih, nâsîh-mensûh gibi ilimler kapsamındaki tartışmalara girilmemiştir. Kırâatler sadece manaya katkıları ölçüsünde zikredilmiştir. Kur'an'ın üslûbu gibi onun edebî inceliklerinin öne çıkartıldığı ilimlerin üzerinde ihtimamla durulmuştur. Vahyin toplumun tamamına yönelik olmasından hareketle ayetlerin manalarının esbâbu'n-nüzûl rivayetleriyle sınırlandırılmaması, tefsirin ulûmü'l-Kur'ân perspektifinden dikkat çeken önemli hususiyetlerindedir. Esbâbu'n-nüzûl rivayetlerine kaynaklık eden klasik tefsirlerin referans olarak kullanılması, vücûh içeren lafızların anlamlandırılmasına ve müşkil âyetlerdeki yanlışların giderilmesine yönelik yorumların benzerlik taşıması, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ın klasik tefsirlerle nedenli bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Seyyid Kutub, Fî Zılâli'l-Kur'ân, Kur'an İlimleri

### The Sciences of the Qur'an in the Tafsir of Fizilali'l-Qur'an

#### Abstract

In this study, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, which was written from a social point of view, was examined within the scope of Qur'anic sciences. It is aimed to see the density of these sciences in tafsir and to reveal their relationship with classical period tafsir with the

- 
- \* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir. Bu makale "Fî Zılâli'l-Kur'ân ve Tefhîmü'l-Kur'ân Tefsirlerinin Kur'ân İlimleri Açısından Mukayeseli İncelenmesi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
- \*\* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, mscolluoglu@karabuk.edu.tr, ORCID:0000-0001-7189-0854.
- \*\*\* Yüksek Lisans Mezunu, Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, 1928227037@ogrenci.karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4626-1893.

research carried out in line with the sciences that will contribute to reflecting the perspective of the commentator. As a matter of fact, Qutb's main purpose of reforming society has greatly affected the volumetric ratio of the subjects of ulûmü'l-Qur'an in his work. In particular, descriptions and descriptions of the sciences of the Qur'an, stories or narrations, most of which are based on Israel, related to ambiguous expressions are not included. Discussions within the scope of sciences such as hurûf-ı mukatta'a, muhkem-muteşâbih, nasih-mansuh have not been entered. Recitations are mentioned only to the extent of their contribution to the meaning. Like the style of the Qur'an, the sciences in which its literary delicacies are emphasized have been carefully mentioned. Considering that the revelation is for the whole society, the fact that the meanings of the verses are not limited to the narrations of esbâbu'n-nuzûl is one of the important features of the tafsir from the perspective of ulûmü'l-Qur'an. The use of classical tafsir that is the source of esbâbu'n-nuzûl narrations as a reference, the similarity of the interpretations for the explanation of the words containing wujûh and the elimination of the mistakes in the complicated verses show that Fî Zilâli'l-Qur'an has a causal relationship with the classical tafsirs.

**Keywords:** Qur'an, Tafsir, Sayyid Qutb, Fî Zilâl al-Qur'ân, Qur'anic Sciences

### **Structured Abstract**

Sayyid Qutb included the sciences of the Qur'an in Fî Zilâli'l-Kur'an, which is used by the social point of view. He mentioned the narrations that affected the Mana on the subject of Asbâb-i nuzûl, generally only with the name and source of the first narrator. When there is more than one narration, the degree of reliability of the narration, its suitability to the content and the alliance of the mujtahids were effective in the preference. Adopting the idea that the verses give a message to everyone, he did not limit their meaning to narrations. This is an example of the influence of social perspective on his interpretation. He accepted the surahs that were revealed before the hijra as makki and the later ones as civilized. He considered 89 of the Qur'anic surahs to be Makki, 22 of them Madani, some of the Hajj and Shuara surahs to Makki and some of them to Madani, and the Surah Kevser to be controversial. He first resorted to narration about the time of revelation of the surahs, and then classified the surahs according to the content of the surah, its style and the opinion of the majority. He regarded it as a necessity within the power of Allah that the verses that fulfilled their purpose in the Qur'an should be abrogated by those who were more beneficial according to the new conditions. He accepted the 15-16th verses of Nisa Surah and the 12th Verses of Mujadele Surah as abrogated. He argued that the provision of a verse can also be abolished by the sunnah. He mentioned that in some verses that are considered abrogated, there are situations such as the abolition of the provision, its mitigation and narrowing of its scope. He saw the tales of the Qur'an as the life experiences of the ancients and focused on the lesson lessons he gave. He found the detailed research out of the message given by the anecdotes unwarranted. By limiting his explanations to the parts of the stories included in the Qur'an, he revealed the sensitivity of the social point of view to Israel. By giving importance to the style of the Qur'an, he dealt with this issue throughout his tafsir. He mentioned that the introductions of the surahs are compatible with their content, that the words of the verse observe the formal order, the use of repetition sentences that gather together the expressions, and that the expression, which consists of words, is immediately revived in the minds as the characteristics unique to the style of the Qur'an. His explanations on the science of mubhematu'l-Qur'an are limited because he only deals with ambiguous expressions that affect the meaning of the verse. By not using the ambiguous wording, he eliminated the ambiguity in the expressions by referring to the narrations, the Qur'an or the opinions of other scholars. Since he thought that some of the concepts of the Qur'an should be kept closed, he gave little place to garîbü'l-Qur'an in his commentary. He explained some words that were considered strange, in short terms and following the meaning of the word in its original language, in order to make

the verse understandable. His opinion on the meaning of nâzâir could not be determined since he did not make any explanation. However, he interpreted the words within the scope of wujûh in the verses, being aware of their polysemy and generally in accordance with classical sources. In the scope of Emsalü'l-Qur'an, the meaning that is wanted to be explained with parables has been emphasized. In his explanations, he emphasized that the parables are examples of the expressive style of the Qur'an that is impressive, understandable and embodies the expressions. He adopted the view that the meanings of mutashabih can only be known by Allah. The mutashabih expressions were also handled in this direction. He only interpreted "istiva" as Allah's unlimited sovereignty. He generally left these statements as they were. According to Qutb, it is emphasized that the source of the Qur'an is Allah. Because the Qur'an consists of letters known to the polytheists. However, they were incapable of bringing a similar one. He supported his opinion with the expressions that follow the letters. He believes that the i'jaz aspects of the Qur'an are unlimited and that this is its i'jaz feature. He argues that the use of different numerical expressions in the verses of tahaddi is not related to the power of man, and that it is equally impossible to bring one or more surahs similar to them. In the verses that are the subject of the science of Müşkilü'l-Qur'an, he only made explanations that eliminate the situations that may cause delusions in people. Their explanations are similar to the classical interpretations. In order to make the meaning of the verses more understandable, he gave place to the relation of the Qur'an. Some of the surahs were seen as a continuation of each other and he drew attention to the harmony of the verses of the Qur'an by establishing connections between the surah entries and the content in terms of style and meaning. The Qur'anic recitations mentioned in only two verses are mentioned in one place to support the view adopted by the commentator. He did not make any further comments regarding the certificates or the authenticity of the recitations.

## GİRİŞ

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için sahâbe ve sonraki nesiller tarafından âyetlerin nüzûl sebebini, zamanını ya da birtakım kelimelerini konu edinen esbâbu'n-nüzûl, Mekkî ve Medenî veya garîbü'l-Kur'ân gibi ilimlere başvurulduğu bilinmektedir. Kur'an'ın anlaşılmasına hizmet eden bu ilimlerin temeli sâhabe döneminde atılmış, sonraki asırlarda da aynı amaç doğrultusunda çeşitli ilimler ortaya çıkmıştır. Hicri II. asra kadar şifâhî olarak Kur'an tefsirinde kullanılan bu ilimler, Hicri VIII. asırdan sonra da bir bütün halinde ulûmü'l-Kur'ân adıyla kaynaklarda toplanmaya başlamıştır.<sup>1</sup>

Ulûmü'l-Kur'ân terkîbindeki ulûm, ilim kelimesinin çoğulu olup "bir şeyi hakikati ile idrak etmek"<sup>2</sup> şeklinde tanımlanmıştır. "Kur'ân" kelimesi ise yaygın

<sup>1</sup> Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyin, 1393/1977), 120-121; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Matbaatü 'İsa fî-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, ts.), 1/30-31; Erdoğan Baş, "Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihî Gelişimi (I-IV. Asır)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III* 3 (2002), 27; Abdulhamit Birişik, "Ulûmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/134; Bilal Deliser, "el-Burhan Fî Ulûmi'l-Kur'an'ın Kaynak Değeri", *Dini Araştırmalar* 15/41 (2012), 113; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 131; Mehmet Çiçek, "Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usûlü", *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 34.

<sup>2</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1425/2009), "alm", 580.

görüğe göre “okumak” manasındaki “قُرْ” fiilinin mastarıdır.<sup>3</sup> Kur’an ilimleri ile genel itibariyle Kur’an’ın anlaşılması noktasındaki hizmetleri nedeniyle müfessirler tarafından kendilerine başvurulmuş ilimler kastedilmektedir.<sup>4</sup> Açıklamadan anlaşılacağı üzere geniş kapsamlı olan ulûmü’l-Kur’ân’ın sayısı konusunda da bir anlaşmaya varılamamıştır.<sup>5</sup> Bu nedenle kavramın kapsamına giren ilimler noktasında bir sınırlandırmanın yapılması mümkün olmamaktadır. Ancak bu ilimler arasında çalışmada da üzerinde durulan esbâbu’n-nüzûl, Mekkî ve Medenî, nâsih-mensûh, kısasü’l-Kur’ân, üslûbü’l-Kur’ân, mübhemâtü’l-Kur’ân, garîbü’l-Kur’ân, vücûh ve nezâir, emsâlü’l-Kur’ân, muhkem ve müteşâbih, hurûf-ı mukatta’a, i’câzü’l-Kur’ân, müşkilü’l-Kur’ân, münâsebâtü’l-Kur’ân ve kırâatü’l-Kur’ân gibi ilimleri zikretmek mümkündür.

Sahâbe döneminden itibaren Kur’an’ın tefsirinde vazgeçilmez bir unsur olan Kur’an ilimleri, her dönemde hacmi değışmekle birlikte müfessirler tarafından âyetlerin tefsirinde önemli referans noktası olarak görülmüşlerdir. Çağdaş tefsirlerden *Fî Zılâli’l-Kur’ân*’ın müellifi Seyyid Kutub (öl. 1966) da bu ilimleri göz ardı etmemiş, aynı zamanda âyetlerin tefsirinde tercihini çeşitli yönlerden etkilemiştir.

### Seyyid Kutub’un Hayatı

1906 yılında Mısır’ın Asyût şehrinde doğan Seyyid Kutub, edebiyat alanında eğitim gördükten sonra bir süre bu alanda eserler te’lif etmiş ancak 1939 yılından itibaren İslâm düşüncesi üzerine çalışmalar yapmaya yönelmiştir. Yaşadığı dönemde Mısır’ın da diğer İslâm coğrafyaları gibi Batı devletlerinin emperyalizmine maruz kalması toplumda İslâm’ın gerilemenin, Batı’nın ise medeniyetin kaynağı olarak görülmesine sebebiyet vermiştir. Buna karşılık Batı’yı müslüman toplumlarda medeniyetin değil de fesadın yayıcısı olarak gören âlimler ortaya çıkarak eserleri ile fikri mücadele verme yoluna gitmişlerdir. Seyyid Kutub da eserleri ile İslâm toplumunun sahip olması gereken özellikleri sık sık dile getirmiş ve toplumun bu özellikleri kazanarak yeniden ilerlemesini hedeflemiştir. Ancak Kutub’un fikir ve yazılarının yöneticiler tarafından hoş karşılanmaması ve emperyalist oluşumlara karşı Hasan el-Bennâ (öl. 1949) tarafından Mısır’da kurulan İhvân-ı Müslimîn

<sup>3</sup> Ebu’l-Fazl Cemaleddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-İfrikî el-Mısırî, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1300/1884), “kre”, 1/128; Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/14; Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 19-20; Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 14; Abdurrahman Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 15.

<sup>4</sup> Mesut Okumuş, “Ulûmu’l-Kur’ân (Kur’ân ilimleri)”, *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 314.

<sup>5</sup> Zerkeşî İbnü’l-Arabî’nin bu ilimlerin sayısının Kur’an’ın harfleri kadar olduğuna dair sözlerini nakletmekle birlikte, kendisi *el-Burhân*’da 47 Kur’an ilminden bahsetmiştir. Süyûtî ise Zerkeşî’nin eserinde yer verdiği ilimlere ek olarak tıbbî, cedel, geometri gibi aklî ilimleri de Kur’an ilimlerinin kapsamına dâhil etmiştir. (Bedridîn Muhammed bin Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmu’l-Kur’ân*, thk. Ebû Fazl ed-Dimyâtî (Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1422/2006), 24; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâletu Nâşirün, 1424/2008), 266-268).



teşkilatına<sup>6</sup> üye olması, birçok kez hapis cezasına çarptırılmasına sebep olmuştur. Nitekim *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ın bir kısmını hapiste bulunduğu sürede yazan müfessir, vefatından 6 yıl önce 1960 yılında tefsirini tamamlamıştır. Kutub'un vefatı yine *Me'âlim fi't-Tarîk* isimli eseri sebep gösterilerek 1966 yılında verilen idam cezasından kısa bir süre sonra gerçekleştirilmiştir.<sup>7</sup> Müfessirin bulunduğu coğrafyanın da etkisiyle, tefsirini yazarken Kur'an'ın insanlar için bir hayat rehberi oluşunu ön plana alan ve toplumun sorunlarına yine Kur'an'dan çözüm bulma temeline dayanan içtimaî bir bakış açısını kullandığı söylenebilir.

Çağdaş dönemde ortaya çıkan içtimaî tefsir ilk olarak Muhammed Abduh'un (öl. 1905) derslerinde Kur'an'ı tefsir ederken kullanılan yeni bir bakış açısı olarak ortaya çıkmıştır. Sonraları birçok müfessir tarafından başvurulan bu tefsir türünde, gerilemiş İslâm toplumunun Kur'an ışığında ilerlemesi amaçlanarak âyetler tefsir edilmiştir. Klasik tefsirlerde olduğu gibi rivayet, dirayet ve işarî tefsir yöntemlerine de yer verilmekle birlikte, onlardan farklı olarak derin ilmi tartışmalara girmeden, âyetlerin topluma verdiği mesaj üzerinde durulmuştur. Kur'an'ın edebî inceliklerini ön planda tutan bakış açısı, içtimaî-edebî tefsir olarak da isimlendirilmiştir. İçtimaî tefsiri benimseyen müfessirlerin tefsirleri genel itibariyle mevzû, isrâilî rivayetlerden ve mezhebî görüşlerden arınık olmaları, yine müphem konularda nasların verdiği bilgilerden fazlasını ortaya koyma çabasında olmamaları nedeniyle övülmekle birlikte bazı yönlerden eleştiriye maruz kalmışlardır. Bunlar arasında müfessirlerin çatışma durumunda nakle karşı akli tercih etmeleri, lafza aykırı aşırı tevellere gitmeleri, yeterli delil olmadığı halde hakikî anlamı terkedip mecâza başvurmaları, *Sahîhayn*'da yer alan bazı hadisleri zayıf veya mevzû olarak nitelendirmeleri ve Ehl-i Sünnet tarafından amel edilmesi gerekli görülen âhâd haberleri Kur'an tefsirinde kabul etmemeleri söylenebilir. Ancak bu bakış açısıyla kaleme alınan her tefsirde tenkît edilen bu özelliklerin tamamı belirgin olarak gözlemlenmemektedir.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Hasan el-Benna, *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*, çev. H. Hüseyin Yılmaz (İstanbul: Özgü Yayınları, 2016), 25-29.

<sup>7</sup> H. Kâmil Yılmaz, *Seyyid Kutub: Hayatı, Fikirleri, Eserleri* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1980), 65, 67, 93, 101-105; Seyyid Kutub, *Son Sözler: Beni Niçin İdam Ettiler*, çev. Ömer Bezirci (İstanbul: Nehir Yayınları, 1989), 18-19; Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *Seyyid Kutub mine'l-mîlâd ile'l-istîshâd* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 15; H. Bekir Karlığa, "Fî Zılâli'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/50; İbrahim Sarmış, *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub: Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mücadelesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 27, 29; Abdullah el-Habbâs, *Seyyid Kutub el-edîbu'n-nâkid* (Cezair: Dâru's-Şihâb, ts.), 79.

<sup>8</sup> Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 318; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 2/467-495; Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/289; Fethi Ahmet Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 216/217; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 350/359; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 235-240.

Bu çalışmada çağdaş dönemde telif edilen tefsir eserleri arasında içtimaî tefsir diye ma'ruf *Fî Zılâli'l-Kur'ân* tefsiri, Kur'an ilimleri kapsamında incelenmiştir. Ulûmü'l-Kur'ân'ın sayı bakımından fazla olması nedeniyle özellikle müfessirin bakış açısının ortaya çıkartılmasına katkı sağlayacak ve usûl kitaplarında yer alan başlıca ilimler doğrultusunda bir araştırma yapılmıştır. Kur'an ilimlerinin kapsamında yer alan örnek ayetler bağlamında müfessirin görüşleri ele alınmıştır. Bu çerçevede Kutub'un yaşadığı dönemin etkisiyle tefsirinde hâkim içtimaî bakış açısının, söz konusu ilimlerin tefsirdeki yoğunluğuna etkisinin ortaya çıkartılması amaçlanmıştır. Bu sayede içtimaî bakış açısının Kur'an'ın tefsirinin olmazsa olmazı şeklinde nitelendirilebilecek ulûmü'l-Kur'ân'ın varlığına etkisinin, bir çağdaş tefsir olarak *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ın klasik olarak kabul edilen tefsirlerle arasındaki ilişkinin ve müfessirin yaşadığı coğrafyanın Kur'an'ı anlamlandırmasına etkisinin görülmesine olanak sağlanacaktır. Bu kapsamda müstakil herhangi bir çalışmanın yapılmaması sebebiyle böyle bir araştırmanın literatüre bir nebze de olsa katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### ***Fî Zılâli'l-Kur'ân*'da Kur'an İlimlerinin İstihdamı**

Tefsir ilminde tartışmasız bir yeri olan Kur'an ilimleri, her tefsir eserinde olduğu gibi içtimaî bakış açısıyla kaleme alınan *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'da da âyetler açıklanırken kendilerine başvuru referans noktalarından olmuşlardır. Fakat tefsir ve usûl kaynaklarında bu ilimlerin sayıları hakkında uzlaşma olmadığı için varlıkları birbirinden farklılık göstermiştir. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'da da referans yoğunluğu değişmekle birlikte özellikle *el-Burhân* ve *el-İtkân* gibi başlıca usûl kitaplarında zikredilen ulûmü'l-Kur'ân'dan faydalanılmıştır. Ancak burada çalışmanın hacmi göz önünde bulundurularak, müfessirin Kur'an ilimlerine dair genel kanaatinin tespitini sağlayacak, literatürde öne çıkan ilimlere yer verilmiştir.

#### **1. Esbâbu'n-Nüzûl**

Müfessirler tarafından Kur'an'ın tefsirinde çokça başvuru ilimlerden olan esbâbu'n-nüzûl çoğulu esbâb olan sebep ve nüzûl kelimelerinden oluşmaktadır. Sebep sözlükte "ip, organ, vesile, kendisiyle istenilen şeye ulaşılan yol"<sup>9</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Yaygın kullanılan anlamın aksine buradaki sebepten nüzûlü zorlayan, olmazsa olmaz bir anlam çıkartılmamalıdır. Eğer sebep ile sonuç arasındaki zorunlu bir ilişki burada da düşünülürse âyetlerin bir sebebe bağlanmadan indirilmeyeceği anlamı çıkmaktadır. Ancak esbâbu'n-nüzûl konusunda yazılmış meşhur eserler incelendiğinde birçok âyetin bir sebebe bağlanmadan indirildiği görülmektedir.<sup>10</sup> Bu nedenle 'sebep'ten âyetlerin yalnızca indirileceği

<sup>9</sup> Halîl bin Ahmed el-Ferahidî, *Kitâbü'l-'Ayn* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/2003), "sbb", 2/207; Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, "sbb", 391; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "sbb", 1/458.

<sup>10</sup> İmam Ebû Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1991), 12-568; Celâlüddîn Ebî Abdurrahmân es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1418/2002), 11-314.

zamana etkisi olan olay, durum veya soru anlaşılmalıdır.<sup>11</sup> Nüzûl kelimesi de sözlükte “yukarıdan aşağıya inmek, yüksekten düşmek”<sup>12</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Esbâbu'n-nüzûl ise “Hz. Peygamber'in risâlet döneminde vukû bularak bir veya birkaç âyetin inmesine vesile olan olay durum veya soru”<sup>13</sup> şeklinde tanımlanabilir. İnişi hakkındaki rivayetler bilinmeden Kur'an'ın tefsirinin doğru bir şekilde yapılamayacağını ifade edildiği bu ilmin, âyetlerin Allah'ın muradına uygun anlaşılmasını ve umûmî ifadelerin yer aldığı bazı âyetlerin tahsis edilmesini sağlaması gibi önemli faydaları bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Seyyid Kutub, âyetleri tefsir ederken esbâbu'n-nüzûle dair nakledilen rivayetleri göz ardı etmeyerek kimi zaman kaynaklı ve senetli olarak<sup>15</sup> bazen de yalnızca rivayetin metin kısmına<sup>16</sup> tefsirinde yer vermiştir. Bu rivayetleri genelde Taberî, İbn Kesîr gibi meşhur klasik tefsirlerden aktarmakla birlikte *Kütüb-i Sitte*'den de faydalanmıştır.<sup>17</sup> Müfessirin kaynağını vermeden naklettiği birçok rivayet de bulunmaktadır.<sup>18</sup> Bu rivayetlerden tefsirinde yararlanırken âyet hakkında nakledilen bütün rivayetleri vermek gibi bir gayretin içerisinde olmamış genelde âyetin daha anlaşılır olmasını sağlamak gibi bir maksat gözetmiştir. Bu doğrultuda bazı âyetlerin tefsirinde “bu âyetin esbâbu'n-nüzûlüne dair bazı rivayetler var” demekle yetindiği ancak rivayeti zikretmediği görülmektedir.<sup>19</sup>

Müfessir bir âyet hakkında birden fazla esbâbu'n-nüzûl rivayeti bulunduğunda kimi zaman çeşitli gerekçeler sunarak rivayetlerden birini tercih etmiştir.<sup>20</sup> Mesela müfessir Bakara sûresi 114-115. âyetlerin,<sup>21</sup> kıblenin değişiminden sonra Yahudilerin müslümanları Kâbe'ye yönelmekten alıkoymaya çalışma girişimleri

<sup>11</sup> Ali Rıza Gül, “Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü”, *Dinî Araştırmalar* 7/19 (2004), 194.

<sup>12</sup> Ferahidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, “nzl”, 4/213; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, “nzl”, 799; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “nzl”, 11/657.

<sup>13</sup> Muhsin Demirci, “Esbâbü Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360.

<sup>14</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 71.

<sup>15</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 1/313, 327, 493; 2/285, 363-364, 367, 445, 481; 3/378-379; 4/292, 515; 5/34-35, 79, 333-334, 343, 351, 385-387, 389-390, 415; 7/361; 8/144, 326-327, 333, 345; 9/319-321, 565, 575.

<sup>16</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/197; 3/42; 5/412.

<sup>17</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/197, 313, 327, 493; 2/267, 285, 445, 481; 3/379; 5/34-35, 79, 334, 343, 347, 351; 7/361; 8/144, 326-327, 345; 9/319-320, 565; 10/257.

<sup>18</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 2/364, 481; 3/42, 451; 4/292, 515; 5/333, 343, 412; 8/326, 333; 9/321; 10/241, 501.

<sup>19</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 5/355; 9/325.

<sup>20</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/161-162; 3/451-453; 4/515-516; 5/389-390, 412-416.

<sup>21</sup> “Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir? Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir. Böyleleri için dünyada rezillik var, âhirette de onlar için büyük azap vardır.” *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Bakara 2/114; “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, çok bilgidir.” el-Bakara 2/115.

üzerine nâzil olduklarını söylemektedir. Bununla birlikte daha birçok farklı rivayetin de bulunduğunu belirten Kutub, bu rivayetleri nakletmemiş ancak akla en uygununun, tercih ettiği rivayet olduğunu ifade etmiştir. Tercihinin sebebini ise rivayetin “Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah sınırsızdır, çok bilgilidir.”<sup>22</sup> şeklindeki 115. âyetin muhtevasına uygun düştüğünü, müslümanların öncesinde Beytül-Mukaddes’e yönelerek namaz kıldığını, kiblenin Kâbe olması üzerine Yahudilerin önceki namazlarının geçersiz olduğu gibi asılsız iddialar ile müslümanların aklını karıştırmaya çalıştıklarını, bu nedenle “Doğu da Allah’ındır batı da...” denilerek onlara cevap verildiğini belirtmiştir.<sup>23</sup> Görüldüğü üzere müfessir bazı delillere dayanarak rivayetler arasında bir tercihte bulunmaktadır. Bu deliller arasında örnekte olduğu gibi rivayetin âyetin muhtevasına uygun düşüp düşmemesi, tercih edilen rivayetin daha güvenilir oluşu<sup>24</sup> ve müfessirlerin görüş birliği içerisinde olması<sup>25</sup> gibi hususlar sayılabilir.

Âyetlerin nüzûl sebebine dair birden fazla rivayet bulunduğu takdirde diğer bir tavır ise bu rivayetler hakkında herhangi bir yorumda bulunmayarak yalnızca rivayetlerin âyetin manasını daha anlaşılır kılma konusundaki katkısı üzerinde durmaktır.<sup>26</sup> Mesela Nisâ sûresi 43. âyetin esbâbu’n-nüzûlü hakkında iki rivayet nakleden müfessir, bu rivayetlerin senesinde bulunan güvenilir ravilerin adlarını zikrettikten sonra herhangi bir tercihte bulunmamıştır. “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın...”<sup>27</sup> şeklindeki âyetin ilk rivayete göre, ensâr ve muhacirden kimselerin içinde bulunduğu bir yemek davetinde orada bulunanların sarhoş olup övünmeye başlaması ve yine sarhoş olan bir kimsenin de elindeki kemik parçası ile Sa’d b. Muâz’ı yaralaması üzerine nâzil olduğu ifade edilmektedir. Hz. Ali’den nakledilen diğer rivayette ise yine bir yemek davetinde sarhoş olan bir kişinin namaza durduktan sonra Kâfirûn sûresini yanlış okuması üzere âyetin indirildiğinden bahsedilmektedir. Kutub bu rivayetlerin toplumda içkinin ne derece yaygın olduğunu göstermek için yeterli olduğunu söylemek dışında başka herhangi bir yorumda bulunmamıştır.<sup>28</sup>

Seyyid Kutub’un tefsirinde âyetlerin esbâbu’n-nüzûlüne dair rivayetlere sıkça rastlanılmakla birlikte müfessirin âyetlerin mana ve kapsamının bu rivayetler ile sınırlandırılmayacağı konusu üzerine çokça eğildiği görülmektedir. Müfessir açıklamalarını yaparken âyetin falanca olay, kişi veya kişiler hakkında indiğini ancak âyetin yalnızca bunlara hitap etmediğini, herkesin bu âyetten alacak bir payı olduğunu sıkça vurgulamıştır.<sup>29</sup> Kutub’un tefsirindeki belirgin bu özelliğin, onun

<sup>22</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>23</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 1/161-162.

<sup>24</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 3/451-453.

<sup>25</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 5/385-387.

<sup>26</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 2/481; 5/34-35, 333-335; 6/572-573; 9/319-321.

<sup>27</sup> en-Nisâ 4/43.

<sup>28</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 2/481.

<sup>29</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 1/161, 326-327; 2/286; 5/355; 8/328; 9/322-325; 10/31, 241.

tefsirini kaleme alma gayesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Çünkü müfessir bozulmuş olarak gördüğü toplumu yalnızca hayat rehberi Kur'an'ın düzeltilebileceğini düşünmektedir. Bu nedenle onun her âyetini topluma verdiği mesaj üzerinde durarak yani içtimaî bir pencereden tefsir etmiştir. Müfessirin bu bakış açısı esbâbu'n-nüzûl rivayetlerinin Kur'an tefsirindeki kullanımını da etkilemiştir.

## 2. Mekkî ve Medenî

Kur'an'ın toplu halde Hz. Peygamber'e indirilmemesi sûre ve âyetlerin farklı zaman dilimlerinde nüzûlünü gerektirmiştir. Bu doğrultuda nübüvvetin Mekke ve Medîne dönemine ithafen sûreler Mekkî ve Medenî şeklinde farklı isimler almışlardır. Müfessirler tarafından bu isimlendirme âyetlerin indirildiği zamanı, mekânı veya âyetdeki hitap edilen kitleyi kriter olarak üç farklı şekilde yapılmıştır. En çok rağbet gören<sup>30</sup> zaman kriterine göre yapılan sınıflandırma olup, hicretten önce nâzil olan âyetler Mekkî, hicret sonrası nâzil olan âyetler de Medenî olarak isimlendirilmiştir.<sup>31</sup> Diğer iki kriterde ise mekân olarak Mekke ve Medîne dışında nâzil olan âyetlerin isimlendirilemeyeşi veya her âyette Mekke halkına mı yoksa Medîne halkına mı olduğu anlaşılacak bir hitabın yer almayışı, onların herkes tarafından benimsenmeyip birtakım eleştirilere maruz kalmalarına sebep olmuştur.<sup>32</sup>

Seyyid Kutub'un tefsiri incelendiğinde, genel kanaate uygun olarak hicret öncesi nâzil olan sûreleri Mekkî, hicret sonrası nâzil olanları ise Medenî sûreler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre Mekkî sûrelerde dinin inanç sistemini ele alan, şirkin her türünden sakındıran, kıssalar ile muhataba ders veren, dehşetli kıyamet görüntülerini betimleyen, elde edilecek nimet ve azaptan bahseden, Hz. Peygamber'i ve mü'minleri teskin eden aynı zamanda hurûf-ı mukataanın bulunduğu üslûbu etkileyici âyetler yer almaktadır.<sup>33</sup> Medenî sûreler ise cihad ve kısası emreden, zaferi müjdeleyen, Ehl-i kitabın küfür ve ayrılıklarına değinen, münafıklardan bahseden, mü'minleri mal ve evlat imtihanında uyaran, infâkı teşvik etmek gibi toplumun hayat düzenine dair yönlendirmelerde bulunan ve hicret sonrası meydana gelen birtakım olayları ele alan âyetlerden oluşmaktadır.<sup>34</sup>

Müfessir, sûreler hakkında nakledilen rivayetler başta olmak üzere sûrenin muhteva ve üslûbunda yer alan bazı özellikleri de göz önünde bulundurarak sûreleri Mekkî veya Medenî olarak sınıflandırmıştır. Buna göre Kutub, Kur'an'da yer alan 89

<sup>30</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/194.

<sup>31</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 122; Süyûtî, *el-İtkân*, 32; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/193; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 276.

<sup>32</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/193-195.

<sup>33</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/435-443; 5/447; 7/515; 8/7, 489; 9/443; 10/296, 538.

<sup>34</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 6/8; 7/317; 8/265; 9/195; 10/528.

sûrenin Mekkî, 22 sûrenin Medenî,<sup>35</sup> 2 sûrenin bir kısmını Mekkî bir kısmını Medenî,<sup>36</sup> kalan 1 sûrenin ise ihtilâflı<sup>37</sup> olduğunu söylemiştir.

Kutub'un sûreler hakkında birden fazla rivayet bulunduğu zaman sûreyi muhtevası ve üslûbu yönünden tahlil ederek bir tercihte bulunduğu görülmektedir.<sup>38</sup> Mesela Kutub, Ankebût sûresinin ilk 11 âyetinin Medine'de indiğinden bahseden rivayete karşı, sûrenin bütünüyle Mekke'de indiğini söyleyen rivayeti birtakım gerekçeler nedeniyle tercih etmiştir. Müfessir ilk olarak anne babaya iyi davranılması tavsiye edilmekle birlikte Allah'a şirk koşmak konusunda onlara uyulmaması gerektiğinden bahseden sûrenin 8. âyetinin<sup>39</sup> Mekke'de müslüman olan Sa'd. b. Ebû Vakkâs ve eğer eski dinine dönmezse yiyip içmeyeceğini söyleyen annesi hakkında nâzil olduğunun herkes tarafından kabul edildiğini belirterek, ilgili âyetin ilk 11 âyet içerisinde yer alması nedeniyle bütün sûreyi Mekkî kabul etmektedir.<sup>40</sup> Müfessir sûrenin 6. âyetinde<sup>41</sup> bahsedilen cihadın Medenî âyetlerde olduğu gibi savaş manasında bir cihad olmadığı, müşriklerin dinden döndürme faaliyetine karşı nefsin mücadelesi olduğunu söylemektedir.<sup>42</sup> Yine 10-11. âyetlerde<sup>43</sup> ise münafıklar ile kolaylık zamanında Allah'a iman ettiğini söyleyen, bir işkence halinde ise Allah'ın azabının gördükleri acıdan daha fazla olamayacağını bu nedenle imanlarında ısrar etmenin bir anlamı olmayacağını düşünen kimselerin kastedildiğini belirtmiştir.<sup>44</sup>

Müfessir çoğunlukla sûrelerin indirildiği dönemi söyledikten sonra herhangi bir rivayet zikretmemekte ancak sûrenin muhtevasının aynı dönemde inen sûrelerle ortaklığından bahsederek sûrenin Mekkî veya Medenî olduğuna dair sözünü desteklemektedir.<sup>45</sup> Mesela müfessir herhangi bir rivayet zikretmeden Hac sûresinin

<sup>35</sup> Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, Enfâl, Tevbe, Nûr, Ahzâb, Muhammed, Fetih, Hucurât, Hadîd, Mücâdele, Haşr, Mümtehine, Saf, Cum'a, Münâfikûn, Tegâbun, Talâk, Tahrîm, Beyyine.

<sup>36</sup> Hac, Şuarâ.

<sup>37</sup> Kevser.

<sup>38</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 6/7, 195-196; 8/136.

<sup>39</sup> "Biz insana ana babasına iyi davranmasını emrettik. Ama onlar, hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarsa onlara uyma! Sonunda dönüşünüz yalnız bana olacaktır. İşte o zaman, vaktiyle yapmış olduğunuz her şeyi önünüze koyacağım." el-Ankebût 29/8.

<sup>40</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 8/136, 144.

<sup>41</sup> "Her kim iyilik için elinden gelen çabayı gösterirse yalnız kendi iyiliği için çabalamış olur; çünkü Allah'ın, hiç kimsenin hiçbir şeyine ihtiyacı yoktur." el-Ankebût 29/6.

<sup>42</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 8/136, 142-143.

<sup>43</sup> "İnsanlar arasında öyleleri de vardır ki, "Allah'a inanıyoruz" derler; ama Allah uğrunda bir sıkıntıyla karşılaşınca insanlardan gördükleri eziyeti Allah'tan gelen bir ceza gibi düşünürler. Ama rabbinden bir yardım gelecek olsa o zaman da mutlaka (gerçek müminlere), "Aslında biz hep sizinle olduk" derler. Peki ama herkesin kalbindekileri en iyi bilen Allah değil midir?" el-Ankebût 29/10; "Muhakkak ki Allah, gerçekten iman edenleri de bilir, inanmış gibi görünenleri de bilir." el-Ankebût 29/11.

<sup>44</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 8/145-146.

<sup>45</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4/229; 5/447; 6/391, 453, 507; 7/516; 8/265, 523, 562; 9/229, 609-610.

bir kısmının Mekke'de bir kısmının Medine'de indiğini ifade etmektedir. Sûrenin konularından bunun açıkça anlaşıldığını belirten Kutub, 38-41. âyetlerde<sup>46</sup> savaşa izin verilmesinden yine 60. âyette<sup>47</sup> de müminlerin kısas ile yetkilendirilmesinden bu âyetlerin kesin olarak Medine'de nâzil olduğunun anlaşıldığını söylemektedir. Yine diğer birtakım âyetlerde de Mekkî sûrelerde ele alınan tevhid, şirki inkâr ve kıyamet gibi konuların ele alınması müfessirin sûrenin her iki dönemde de inen âyetleri içerdiği şeklindeki ifadesini destekler niteliktedir.<sup>48</sup>

Seyyid Kutub sûrenin indirildiği dönem hakkında karar verirken rivayetler arasında kaldığında genellikle sûrenin muhtevası doğrultusunda karar vermekle birlikte çoğunluğun görüşünü de göz ardı etmemiştir. Mesela Kutub, Tegâbün sûresinin genelinde işlenen konuların ve kullanılan üslûbun Mekkî sûreleri andırıldığını ancak baskın olan görüş nedeniyle sûrenin Medine'de indiğini ifade eden rivayeti tercih ettiğini söylemiştir.<sup>49</sup>

### 3. Nâsîh- Mensûh

Sözlükte “bir şeyi ondan sonra gelen bir şeyle gidermek, yok etmek, değiştirmek, silmek ve kopyalamak”<sup>50</sup> gibi anlamlara gelen nesh, Kur'an'da “yürürlükten kaldırmak, nüsha, iptal etmek ve kaydetmek”<sup>51</sup> gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Terim olarak ise nesh, zaman bakımından daha önce gelen bir âyetin, sonra gelen şerî bir âyet ile kaldırılması şeklinde tanımlanabilir.<sup>52</sup> Nâsîh kavramı ile nesh eden âyet, mensûh ile de hükmü iptal edilen âyet kastedilmektedir.<sup>53</sup> Nesh konusu tefsir ilminde tartışmalı konular arasında yer almaktadır. Neshin önceki şeriatlerin iptali ile birlikte Kur'an'ın birtakım âyetleri arasında da var olduğu görüşüne karşılık, neshin sadece Kur'an'ın önceki şeriatleri iptal etmesi şeklinde gerçekleştiğini savunan müfessirler bulunmaktadır. İlk görüşe göre “Biz bir âyetin

<sup>46</sup> “Biliniz ki Allah iman edenleri korur. Şu da muhakkak ki Allah hiçbir haini, hiçbir nankörü sevmez.” el-Hac 22/38; “Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaşa izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kadirdir.” el-Hac 22/39; “Onlar sırf “Rabbimiz Allah'tır” dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler -ki oralarda Allah'ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir.” el-Hac 22/40; “Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır.” el-Hac 22/41.

<sup>47</sup> “Böyledir; her kim kendisine yapılanı misliyle karşılık verir, üstelik haksız bir saldırıya da uğramış olursa Allah ona mutlaka yardım eder. Allah çok bağışlayıcı, çok yarlıgayıcıdır.” el-Hac 22/60.

<sup>48</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/317.

<sup>49</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 10/20-21.

<sup>50</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1395/1979), “nh”, 1/433; Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, “nsh”, 801.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/106; el-A'râf 7/154; el-Hac 22/52; el-Câsiye 45/29.

<sup>52</sup> Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, “nsh”, 801; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2/176.

<sup>53</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2/180; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 292.

*hükümünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz...*"<sup>54</sup> gibi âyetler<sup>55</sup> Kur'an'ın kendi içerisinde neshin var olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak ikinci görüşü benimseyen müfessirlere göre bu âyetler, Kur'an ile önceki kitapların hükmünün kaldırıldığından bahsetmektedir.<sup>56</sup> Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) tarafından da benimsenen bu görüşe ek olarak o, neshe konu olan âyetlerde aslında bir tahsisin yani tamamen âyetin hükmünü kaldırılmasının değil de bir kısmının sınırlandırılmasının söz konusu olduğunu ifade etmiştir.<sup>57</sup> Son dönemde de bu iki görüş dışında, Kur'an'da neshe konu olan âyetlerde (kesin bir düzenleme getirme amacı taşıyan âyetler dışında) birinin diğerinin hükmünü tamamen kaldırdığını düşünmektense, her âyetin indirildiği ortamın şartları gerçekleştiği vakit kullanılmak üzere yürürlükte kalması gerektiğini düşünmenin daha doğru olduğu ifade edilmiştir.<sup>58</sup>

Seyyid Kutub Kur'an'da neshin varlığını kabul eden âlimler arasında yer almaktadır. Müfessir bir âyetin amacını gerçekleştirdikten sonra yeni şartlara uygun başka bir âyetle nesh edilmesinin doğal bir durum olduğunu ifade ederek mensûh âyetleri insanın iyileşene kadar faydalandığı ilaçlara benzetmektedir. Müfessir bu durumu Allah'ın mutlak kudreti dâhilinde görmekte, sosyal hayattaki değişimlerde verilecek yeni hükmün müslüman topluma olan faydasının daha fazla olması nedeniyle Kur'an'ın hüküm belirten âyetlerini veya peygamberlerin somut mucizeleri gibi âyetleri yürürlükten kaldırıp unutturmasının Allah için olağandışı bir durum olmadığını ifade etmektedir. Yalnızca Kur'an âyetleri kapsamındaki bir neshten bahsetmeyen müfessir bazı âyetlerde, Kur'an'ın *Tevrat* ve *İncil*'deki hükümleri değiştirmesinden de söz edildiğini belirtmiştir.<sup>59</sup>

*Fî Zilâli'l-Kur'ân* incelendiğinde iki yer dışında mensûh olarak değerlendirilen başka herhangi bir âyete rastlanmamıştır. Bu âyetlerden ilki Hz. Peygamber ile özel bir görüşme yapmak isteyenlerin görüşmeden önce sadaka vermesini emreden Mücâdele sûresi 12. âyettir.<sup>60</sup> Müfessir bu âyetin hükmünün kendisinden elde edilmek istenen amacı gerçekleştirdikten sonra artık mü'minlere de zor gelmesi

<sup>54</sup> el-Bakara 2/106.

<sup>55</sup> er-Ra'd 13/39; en-Nahl 16/101.

<sup>56</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu Kur'ân- Kerîm'in Tercüme ve Tefsîri* (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1980), LXXXVI-LXXXVIII; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 289-291; Ahmet Öz, "Kur'ân'ın Dahili Bağlımlarını Gösteren Kavramlar", *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayınları, 2020), 202-207.

<sup>57</sup> Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 262; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 290; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mûcemu't-târîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî (Kahire: Dâru'l-Fazîlet, ts.), "thsys", 48.

<sup>58</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/179-180.

<sup>59</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/155-156; 6/368-370, 571-572.

<sup>60</sup> "Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir." el-Mücâdele 58/12.



nedeniyle bir sonraki âyetin<sup>61</sup> hükmü ile nesh edildiğini söylemiştir.<sup>62</sup> Diğer mensûh âyetler ise zinâ suçu işleyen kadının Allah başka bir yol gösterene kadar ev hapsi ile cezalandırılmasını emreden Nisâ sûresinin 15. âyeti<sup>63</sup> ile Kutub'a göre iki erkek arasında doğal olmayan bir ilişki nedeniyle eziyetli ceza verilmesinden bahseden sûrenin 16. âyetidir.<sup>64</sup> Müfessir her iki âyetin de zina işleyen erkek ve kadına yüz sopa vurulmasını emreden Nûr sûresi 2. âyeti<sup>65</sup> ve Hz. Peygamber'in zinâ işleyen evli erkek ve kadının recmedilmesini söylediği hadisi<sup>66</sup> ile nesh edildiğini söylemiştir. Ona göre sûrenin 15. âyetinde *"Yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar..."*<sup>67</sup> şeklinde bir ibarenin yer alması da bu cezanın geçici olduğuna dair bir işarettir. Burada görüldüğü üzere Kutub sünnetin de Kur'an'ın bir hükmünü nesh edebileceği kanaatindedir.<sup>68</sup>

Kimi zaman müfessir, neshe konu olan birtakım âyetlerde bu kabulün aksine hükmün hafifletilmesi ve verilen ruhsatın bazı kimselerden kaldırılması gibi çeşitli durumların mevcut olduğunu ifade etmiştir. Mesela Müzzemmil sûresi 1-4. âyetler<sup>69</sup> ile Hz. Peygamber'e gecenin yarıya yakını ibadet ile geçirmesi emredilmiştir. Hz. Peygamber ile birlikte bazı mü'minler de bu ibadeti benimseyerek devam ettirmişlerdir. Müfessire göre bir yıl sonra nâzil olan sûrenin 20. âyeti ile de *"Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz."*<sup>70</sup> buyurularak gece ibadetinin hükmü

<sup>61</sup> "Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (ya veremezsek diye) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapamadınız ve Allah da sizi bağışladı, o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır." el-Mücâdele 58/13.

<sup>62</sup> Kutub, Fî Zilâli'l-Kur'ân, 9/577.

<sup>63</sup> "Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun." en-Nisâ 4/15.

<sup>64</sup> "İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın. Eğer tövbe eder, durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden, çok esirgeyendir." en-Nisâ 4/16.

<sup>65</sup> "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duyunuza yenilmeyin. Mü'minlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya tanık olsun." en-Nûr 24/2.

<sup>66</sup> "Yahya b. Yahya et-Temîmî Huşeym'den, o da Mansûr'dan, o da Hasan'dan, o da Hittân b. Abdullah er-Rakâşî'den, o da Abdullah b. Sâmit'den rivayet ettiği üzere Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: Dinleyin beni. Allah zina suçu işleyen kadınlar hakkında başka bir yol gösterdi. Bekar erkek ile bekar kadın arasında işlenen zina suçunun cezası yüz değneklik dayak ile bir yıl sürgündür. Evli erkek ile evli kadın arasında işlenen zinanın cezası ise yüz değneklik dayak ile recm (taşa tutularak öldürülmek) dir." İmam Hafız Ebî Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîh-i Müslim (Müsnedü's-Sahîh el-muhtasar mine's-süneni bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillah)* (Riyad: Dâru Taybetü, 1422/2006), "Hudûd", 1690.

<sup>67</sup> en-Nisâ 4/15.

<sup>68</sup> Kutub, Fî Zilâli'l-Kur'ân, 2/377-379.

<sup>69</sup> "Ey örtüsüne bürünen!" el-Müzzemmil 73/1; "Geceleyin -birazı dışında- namaza kalk! Gecenin yarısından sonra; bu süreyi biraz azalt ya da ona ekleme yap; Kur'an'ı tane tane, hakkını vererek oku." el-Müzzemmil 73/2-4.

<sup>70</sup> el-Müzzemmil 73/20.

hafifletilmiştir.<sup>71</sup> Yine oruç emri geldikten sonra bazı kimselerin zorlanması nedeniyle Bakara sûresinin 184. âyeti<sup>72</sup> ile hasta veya yolcu olmadığı halde oruç tutmakta zorlanan kimselere fidye verme ruhsatı tanınmıştır. Kutub verilen bu ruhsatın hükmünün “Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar”<sup>73</sup> şeklindeki sûrenin 185. âyetiyle nesh edilmediğini düşünmektedir. Ona göre burada, verilen bir ruhsatın kapsamının daraltılması yani hükmün yalnızca yolcu ve hasta olan kimseler için geçerli olması söz konusudur.<sup>74</sup>

#### 4. Kısasü'l-Kur'ân

Kur'an'ın birçok sûresinde geçmiş millet veya peygamberlere hatta önemli birtakım kimselere dair olaylar anlatılmaktadır. Muhatabın geçmişten ibret alması için anlatılan bu tarihi olaylara kıssa adı verilmiştir. Kıssa sözlükte, “izi takip etmek, (tırnak vb.) kesmek, haber”<sup>75</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise “geçmiş ümmetler ve peygamberlerin haberleriyle yaşanmış olayların, çarpıcı bir üslup ile düşünüp ibret alınması maksadıyla Kur'ân'ı Kerîm'de anlatılmasıdır.”<sup>76</sup> şeklinde tanımlanan kavram, doğru ve yaşanmış olayları içermesi sebebiyle hikayeden ayrılmıştır.<sup>77</sup> Kur'an kıssaları farklı sûrelerde parça parça (Yûsuf kıssası hariç), olayın ayrıntısına girmeden, gerekli görüldüğü ölçüde ve farklı yönleri ile birçok kez tekrar edilerek anlatılmışlardır.<sup>78</sup> Kur'an'ın büyük bir bölümünü oluşturduğu ifade edilen kıssalar<sup>79</sup> müfessirler tarafından önem verilen konulardan olmuştur.

Seyyid Kutub tefsirinde Kur'an kıssalarını çeşitli yönlerden ele almaktadır. Bunlardan ilki geçmiş milletlere ait kıssaların Kur'an'da yer almasında ne gibi amaçların bulunduğu. Müfessir kıssalar ile geçmiş milletlerin hayat tecrübelerinden ibret alınmasının ve gayb haberleri olması nedeniyle Hz. Muhammed'in peygamberliğinin kanıtlanmasının amaçlandığını düşünmektedir.<sup>80</sup> Yine kıssaların Kur'an'ın bütününe serpiştirilmiş halde olmalarının yanında bu özelliği barındırmayan tek kıssa olan Yûsuf kıssası da müfessirin dikkatini

<sup>71</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 10/247-248, 254-256.

<sup>72</sup> “...İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için hayırlıdır.” el-Bakara 2/184.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>74</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/267-269.

<sup>75</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “kss”, 1/1051; Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, “kss”, 671; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “kss” 7/73.

<sup>76</sup> Orhan İyibilgin, “Kur'ân'ın Harici Bağlamlarını Gösteren Kavramlar”, *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 223.

<sup>77</sup> İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/498; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 266.

<sup>78</sup> Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 269; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 216; Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 410; İyibilgin, “Kur'ân'ın Harici Bağlamlarını Gösteren Kavramlar”, 224-226.

<sup>79</sup> Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 409.

<sup>80</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/417-418; 2/80-81.

celbetmiştir. Kutub diğer kıssaların aksine Hz. Yûsuf'un hayatının bir bütün halinde verilmesini kıssanın yapısına bu durumun daha uygun düşmesi, kıssada anlatılan rüyanın aşamalı olarak gerçekleştiğinin gözler önüne serilmesiyle amaçlanan ibret dersinin verilmesi ve sanatsal uyumun sağlanması gibi sebepleri sıralayarak açıklamaktadır.<sup>81</sup>

Sonraki dönemlerde kıssaların tarihi verilerle uyuşma zorunluluğu bulunmayan hikâyeler olabileceği yani Kur'an'ın bu olayları aktarırken o dönemin cahiliye toplumunda ve Ehl-i kitap kaynaklarında anlatıldığı şekliyle ele almaya özen gösterdiği, zaten kıssalar ile amaçlanan tarihin bilgisini vermek olmayıp yalnızca ibret dersi olduğu gibi iddialar ortaya atılmıştır.<sup>82</sup> Ancak Kutub'un kıssaları önceki millet ve peygamberlerin başından geçen olaylara dair birer tecrübe aktarımı olarak görmesinden,<sup>83</sup> yine Hz. Peygamberin olayları görmediği halde Allah'ın vahyi ile görmüş gibi anlatmasını onun nübüvvetine bir delil saymasından ve Ehl-i kitabın anlattığı kıssaların Kur'an kıssaları ile uyuşmayan yönlerine değinmesinden<sup>84</sup> iddia edilen görüşlerin tersi bir düşünce benimsediği anlaşılmaktadır.

Müfesssir genel itibariyle kıssaların topluma verdiği mesajlar üzerinde durmuş, olay örgüsünün anlatılmayarak gizli bırakılan bölümlerini kaynaklardan araştırmak gibi bir gaye içerisinde olmamıştır. Kutub bu tür ayrıntıların Kur'an'da yer almayışını, zaten muhataplar tarafından bilinen bir olayın hatırlatılması ve yalnızca amaçlanan ibret dersine hizmet edecek bölümlere sûrelerde yer verilmesi gibi sebepler zikrederek açıklamıştır. Ona göre, kıssalarda müphem bırakılan yerlere dair yapılacak bir araştırma, genellikle bilgilerin Yahudi masallarına dayanması ve kıssaların amacına yönelik olmaması nedeniyle yersiz bir çabalamadır.<sup>85</sup>

## 5. Üslûbü'l-Kur'ân

Sözlükte "yol, yön, mezhep, söz söylerken takip edilen stil"<sup>86</sup> gibi manalara gelen üslûp kavramı, konuşmacıyı diğerlerinden ayıran söz söyleme yöntemi olarak tanımlanabilir. Tanımlardan hareketle üslûbü'l-Kur'ân kavramıyla, Kur'an'ın muhataplarına seslenirken kullandığı özgün söz söyleme biçimleri kastedilmektedir.<sup>87</sup> İndirildiği dönemdeki muhatap kitlenin hayranlığına mazhâr olan Kur'an üslûbu,<sup>88</sup> barındırdığı bazı özellikleriyle de ilâhi bir kaynaktan oluşunu

<sup>81</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 6/199, 329-330.

<sup>82</sup> Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 66-70, 193; İzzet Derveze, *Et-Tefsirü'l Hadîs*, çev. Şaban Karataş vd. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 1/82-84, 432-433, 517-518.

<sup>83</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/417-420, 437.

<sup>84</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/80; 6/635.

<sup>85</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/101; 2/80; 4/443; 6/83.

<sup>86</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "slb", 1/473.

<sup>87</sup> Zûrkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2/303.

<sup>88</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, sad. Metin Muhsin Bozkurt (İstanbul: Çile Yayınları, ts.), 1/83.

pekiştirmiştir. Lafızların âyetlerdeki manaya olan uygunluğu, toplumun her kesimine hitap etmesi, hem akli hem de hisleri harekete geçirmesi, özlü ve tafsilâtlı anlatımlar içermesi bu özelliklerden bazılarıdır.<sup>89</sup> Birçok kimsenin hidayetine vesile olan bu üslûb, Kur'an'ın i'câz yönlerinden birini teşkil etmektedir.<sup>90</sup>

Seyyid Kutub *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'da üzerinde önemle durduğu konulardan biri Kur'an'ın diğer hiçbir kitapta bulunmayan kendine has üslûbudur. Müfessir hemen hemen her sûrenin tefsirine giriş mahiyetinde yaptığı açıklamalarda sûrelerin göze çarpan üslûblarına ve özellikle Mekkî sûrelerde kullanılan ifade biçiminin muhataplarda uyandırdığı hissiyatlara dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda tefsirinde Kur'an'ın kendisine özgü üslûbunda bulunan özelliklere vurguda bulunmuştur.

Kutub'un dikkat çektiği noktalardan ilki Kur'an'da sûrelerin başlangıcını oluşturan âyetlerin yine sûrenin genel havasına uygun seçilmiş olmasıdır. Müfessir bu özelliğe genelde Mekkî sûrelerden örnekler vermektedir. Mesela insanların kalplerindekilerin ortaya çıkartılması, kabirlerin deşilmesi gibi kıyamet gününün bazı dehşetli sahnelerinden bahseden Âdiyât sûresinde, “*Yemin olsun nefes nefese koşanlara; Sonra çakararak kıvılcım saçanlara; Sabahleyin ansızın baskın yapanlara; Derken o sırada tozu dumana katanlara; Peşinden orada bir topluluğun ta ortasına dalanlara...*”<sup>91</sup> şeklinde savaşın sert, gürültülü, karmaşık ve tozu dumana katan atmosferi bir çerçeve olarak seçilmiştir.<sup>92</sup> Yine Hz Peygamber'e “*Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı.*”<sup>93</sup> şeklinde şefkatle seslenen Duhâ sûresi de gece ve gündüzün en sakin, en huzurlu zamanları olan “*Yemin olsun kuşluk vaktine; kararıp sakinleştiğinde geceye ki*”<sup>94</sup> yemin ederek başlamaktadır.<sup>95</sup> Birçok sûrenin üslûbunda bu özelliğin var olduğundan bahseden müfessirin bu ahenkli anlatım yönteminin üzerinde çokça durduğu görülmektedir. Kutub'un ince dokunuşlar yaptığı bu konu ulûmu'l-Kurân'da fevâtihu's-süver diye isimlendirilmiştir.<sup>96</sup>

Kur'an'ın bir diğer üslûp özelliği olarak müfessir, âyetlerde yer alan sözcüklerin yalnızca mana güzelliği için değil diğer âyetlerle arasında şekilsel bir uyumu sağlamak için de özellikle seçilmiş olmasını zikretmektedir. Bu konudan Necm sûresinde bahseden Kutub, sûrenin “*أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ*”<sup>97</sup> şeklindeki 19. âyeti ile “*وَمَنْ مَوَّءَا النَّالِيَّةَ الْآخِرَىٰ*”<sup>98</sup> şeklindeki 20. âyetinin birbirleri ile olan biçimsel uyumuna dikkat

<sup>89</sup> Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 332; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/313; Mehmet Kılıçarslan, “Kur'an'ın Anlatım Üslubu”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 52-56.

<sup>90</sup> Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 363.

<sup>91</sup> el-Âdiyât 100/1-5.

<sup>92</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 10/542-545.

<sup>93</sup> ed-Duhâ 93/3.

<sup>94</sup> ed-Duhâ 93/1-2.

<sup>95</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 10/315-316, 502-503.

<sup>96</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 117-128; Süyûtî, *el-İtkân*, 625-627.

<sup>97</sup> “Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât'ı, Uzzâ'yı” en-Necm 53/19.

<sup>98</sup> “Ve bir diğerini, üçüncüsü olan Menât'ı!” en-Necm 53/20.

çekerek eğer 20. âyetin ikinci kelimesi çıkartılırsa veznin, son kelimesi çıkartılırsa kâfiyenin bozulacağını söylemektedir.<sup>99</sup>

Kur'an'da çeşitli sûrelerde bazı âyetlerin birden çok kez tekrar edildiği bilinmektedir. Seyyid Kutub, bu konuyu üslûb kapsamında ele alarak Kur'an'ın anlatım yöntemine has bir durum olduğundan bahsetmiştir. Mesela Rahmân sûresinde Allah'ın kullarına verdiğiinden bahsedilen her nimet ifadesinden sonra yine "Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?"<sup>100</sup> şeklinde sûrenin geneli ile uyumlu, toparlayıcı bir vurgu cümlesine yer verilmektedir. Müfessir bu durumun sûreye kendisine has bir tat kattığını söylemektedir.<sup>101</sup> Yine bu konu ulûmü'l-Kur'ân'da tekrârü'l-Kur'ân şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>102</sup>

İlahî vahiy aktarılırken kullanılan her yönteme dikkat çekme gayretinde olan müfessir, Kur'an'da kelimeler ile anlatılanların şekil ve renklerden ibaret olmasalarda muhatabın zihninde hemen canlanmasını da yine Kur'an'ın eşsiz üslûbunun bir özelliği olarak zikretmektedir.<sup>103</sup>

Onun her fırsatta Kur'an'ın anlatım inceliklerine vurguda bulunması onun üslûba ayrı bir önem verdiğini göstermektedir. Zaten Kur'an'ın muhatabı etkisi altına alan yönlerini *Kur'ân'da Edebî Tasvir* ve *Meşâhidü'l-Kıyâme fi'l-Kur'ân* isimli eserlerinde ele alan müfessir, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'da üslûbundan bahsettiği sûreler hakkında geniş açıklama için ilgili eserlere yönlendirmede bulunmaktadır.<sup>104</sup>

## 6. Mübhemâtü'l-Kur'ân

Sözlükte "kapalı, karışık, anlaşılması zor olan şey"<sup>105</sup> gibi manalara gelen müphem kavramı terim olarak ise, Kur'an'daki insan, cin ve peygamber gibi varlıkların ya da bir topluluğun açıkça söylenmeyerek ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zamirler, belirsiz zaman veya mekân zarfları ile kapalı ifadelerle verilmesi<sup>106</sup> şeklinde tanımlanabilir. İlgili ifadelerin başka âyetlerde zaten açıklanmış olması, âyette verilmek istenen mesaja dikkat çekilmesi, açıklanmasında bir faydanın bulunmayışı, kişinin üstün bir vasıfla yüceltilmesi ya da eksik bir vasıf ile yerilmesi gibi birçok gaye ile Kur'an'da müphem lafızlar kullanılmıştır.<sup>107</sup> Müfessirler müphem ifadelerden kimlerin kastedildiği veya hangi âyette hangi

<sup>99</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 9/409.

<sup>100</sup> er-Rahmân 55/13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77.

<sup>101</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 10/315.

<sup>102</sup> Öz, "Kur'an'ın Dahili Bağlamlarını Gösteren Kavramlar", 184-188.

<sup>103</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/45-46.

<sup>104</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 9/620; 10/175, 450, 502, 542; bk. Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, çev. Ömer Aydın-Ertuğrul Özalp (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011); Seyyid Kutub, *Meşâhidü'l-Kıyâme fi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2006).

<sup>105</sup> İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, "bhm", 149; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "bhm", 12/57.

<sup>106</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 699; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 215; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 136-137.

<sup>107</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 111-114; Süyûtî, *el-İtkân*, 698-699; Okumuş, "Ulûmü'l-Kur'ân", 386-389.

maksatla kullanıldıkları gibi konulara temas ederek mübhemâtü'l-Kur'ân ilmine tefsirlerinde yer vermişlerdir.

Seyyid Kutub müphem kavramı ile nitelendirmemekle birlikte mübhemâtü'l-Kur'ân olarak değerlendirilen birtakım ism-i mevsûl, zamir, kişi veya yer isimlerine tefsirinde açıklamalar getirmiştir. Ancak müfessirin genel tavrı, her müphem ifadenin delaleti konusunda uzun uzadıya açıklama yapmayarak yalnızca gerek duyduğu ölçüde birtakım mübhemleri sahâbeden gelen rivayetler doğrultusunda tefsir etmek olmuştur. Bu doğrultuda müphemât kapsamında yer alan bir ifadeye açıkça işaret etmeden âyetten anlaşılacak mananın genel olarak tamamlanması amacına hizmet eden yorumlar yapmıştır. Mesela Bakara sûresi 97. âyette “... مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ (Söyle: Cebrâil'e kim düşmansa...)”<sup>108</sup> şeklinde yer alan ifadedeki “مَنْ” ism-i mevsûlünün kime delalet ettiği müfessirin, “Bu âyetlerde Yahudilerin başka bir karakteristik huyunu öğreniyoruz.”<sup>109</sup> şeklindeki âyetin bütününe kapsayan ifadesinden anlaşılmakta, kavramın müphemliği veya kimlere karşılık geldiği özellikle ele alınmamaktadır. Müfessir bahsi geçen ifadesini, Yahudilerin dünyanın helâkine vesile olması sebebiyle Cebrâil'in onların düşmanı olduğunu, eğer başka bir melek vahyi getirseydi onu kabul edeceklerini söylediklerinden bahseden bir rivayete dayandırmaktadır.<sup>110</sup>

Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde gerçekleşen birtakım olaylar hakkında belirsiz ifadelerin kullanıldığı âyetler de o dönemde yaşamayan kimseler için müphemlik taşımaktadır. Seyyid Kutub bu duruma örnek teşkil eden “*Âyetlerimizi inkâr eden ve “Mutlaka bana mal ve evlât verilecektir” diyen adamı gördün mü?*”<sup>111</sup> âyetindeki “adam” ifadesi hakkında yine genel tavrına uygun olarak özel bir parantez açmamış ancak âyetin esbâbu'n-nüzûlüne dair aktardığı rivayet ile buradaki kimsenin Âs. b. Vâil olduğu açıkça anlaşmıştır.<sup>112</sup>

Müphem ifadenin açıklanmasının âyetin manasına olan katkısının büyük olduğu bir durumda ise müfessir diğer âlimlerin görüşlerine başvurarak müphem ifade hakkındaki tercihini zikrettiği görülmektedir. Nisâ sûresinin “وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا “<sup>113</sup> şeklindeki 159. âyetinde مَوْتَهُ (onun ölümü) kelimesindeki هـ zamiri hakkında müfessirlerden Hz. İsa'ya ve Ehl-i kitaba ait olduğundan bahseden iki görüş nakletmiştir. Buna göre eğer zamir Hz. İsa'ya ait ise âyetin anlamı “(Hz. İsa'nın) ölümünden önce Ehl-i kitap'tan her biri ona mutlaka iman edecektir.” şeklinde olmaktadır. Kutub bu görüşün Hz. İsa'nın kıyametten önce dünyaya tekrar döndürüleceği görüşüne de uygun düştüğünü söylemekle birlikte kendisinin ikinci

<sup>108</sup> el-Bakara 2/97.

<sup>109</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/140.

<sup>110</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/140-141.

<sup>111</sup> Meryem 19/77.

<sup>112</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/182-183.

<sup>113</sup> “Ehl-i kitap'tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir; o da kıyamet gününde onlara şahit olacaktır.” en-Nisâ 4/159.

görüşü tercih ettiğini belirtmiştir. Buna göre eğer zamir Ehl-i kitaba ait olursa âyetten “Ehl-i kitap'tan her biri (kendi) ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir.” anlamı çıkmaktadır. Görüldüğü üzere müfessir âyetin manasında önemli bir değişikliğe sebep olacak durumlarda müphem ifadelerin açıklanması konusunda gayret göstermiştir.<sup>114</sup>

Seyyid Kutub genel manada müphemler hakkında çok fazla açıklama yapma çabasında olmamakla birlikte kimi zaman Zülkârneyn'in kimliği gibi çeşitli kıssalar kapsamındaki müphemleri de ele almıştır. Müfessir muhatabın, Kur'an'ın açıklamadığı belirsiz ifadelerle odaklanmadan da mesajını anlayabileceğini özellikle vurguladıktan sonra Kehf sûresi 83. âyette<sup>115</sup> zikredilen Zülkârneyn'in, Yunan Kralı İskender-i Zülkârneyn ve Himyer Kralı Ebubekir b. İfrişat olduğundan bahseden iki görüş nakletmektedir. Kutub, tarihi verilere dayanarak ortaya atılan bu görüşlerin isabetli olma ihtimallerini tartıştıktan sonra tarih ilminin doğuşunun yakın zamanlara denk gelmesi sebebiyle özel olarak bu iki rivayetin ve genel olarak da tarih ilmini kaynak edinen bu gibi bilgilerin doğruluğunun bilinemeyeceğini söylemiştir.<sup>116</sup> Aynı zamanda mübhemâta dair Ehl-i kitap eserlerinin de tahrif edilmiş olmaları sebebiyle kaynak değeri taşıyamayacağından bahseden Kutub, Kur'an'ın müphem bıraktığı ifadeler hakkında yapılacak araştırmaların, muhataba Allah'ın açıkça ifade ettiklerine ek olarak herhangi bir fayda sağlamayacağını her fırsatta vurgulamaktadır.<sup>117</sup>

## 7. Garîbü'l-Kur'ân

Garîb sözlükte “uzak olan her şey, cinsi arasında benzerlik olan, kapalı ve anlaşılması zor lehçe”<sup>118</sup> gibi manalara gelmektedir. Tefsir ilminde garîb, yabancı dillerden Arapça'ya geçen, Kureyş lehçesi olmayan veya az kullanılması nedeniyle herkesce bilinmeyen Kur'an lafızlarına karşılık gelerek garîbü'l-Kur'ân ilminin konusu olmuştur.<sup>119</sup> Yabancı dillere dair kelimelerin Kur'an'da var olup olmadığı hakkında tartışmalar olmakla birlikte her dilde olduğu gibi Arapçada da yabancı kelimeler bulunmaktadır. Ancak her dilin, yabancı kelimeleri kendi kurallarına uydurarak değiştirmesi sonucu, bu kelimeler artık dilin kendi özünden sayılmışlardır. Bu doğrultuda Arapçalaşan yabancı kelimeler Kur'ân'ı Kerîm'de de yer almıştır.<sup>120</sup> Müfessirler tarafından bilinmesi zaruri görülen garîbü'l-Kur'ân

<sup>114</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 3/129-130.

<sup>115</sup> “Sana Zülkârneyn hakkında soru soruyorlar. De ki: “Size onunla ilgili bir parça okuyacağım.”” el-Kehf 18/83.

<sup>116</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 7/129-130.

<sup>117</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/477; 7/101, 130.

<sup>118</sup> Ferahidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, “gryb”, 3/272; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, “grb”, 604.

<sup>119</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/379; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand, 2018), 1/162.

<sup>120</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 288-289; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 237-238.

ilminin temeli sahâbe döneminde atılmış, sonraki dönemlerde de garip lafızları bir araya toplayan eserler kaleme alınmıştır.<sup>121</sup>

Seyyid Kutub'un tefsirinde garîbü'l-Kur'ân ilminin en az ele alınan ulûmü'l-Kur'ân konularından biri olduğu görülmektedir. Müfessirin bu tutumunun sebebi ise Abese sûresi 31. âyette<sup>122</sup> yer alan “ءبب” (ebben) lafzı doğrultusunda yaptığı açıklamalardan anlaşılmaktadır. Kutub, Kur'an'ın bazı lafızlarının birtakım amaçlara hizmet etmesi maksadıyla kapalı kalması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle de bazı kavramları ayrıntılı olarak ele almaya gerek duymadığından bahsetmiştir. Nâziât sûresinde aktardığı bir rivayet ile de bu görüşünü desteklemektedir. Bu rivayette, Hz. Ömer “ebben” lafzının anlamının ne olabileceği hakkında düşündüğü ancak sonrasında Kur'an'da bir lafzının onun için kapalı kalmasının bir zararı olmayacağı ve bu düşüncenin sadece işi yokuşa sürmek olduğunu söyleyerek kendisini kınadığı ifade edilmektedir. Müfessir genel kanaatine uygun olarak da Abese sûresi 31. âyetteki “eb” lafzının çoğunluğa göre “hayvanların yiyeceği” olduğunu söylemekle yetinmiştir.<sup>123</sup>

Müfessir garîb lafız kapsamında değerlendirilen bazı kelimelere anlam verirken yine ilmin kapsamında yer alan tartışmalara girmeden, âyetlerin anlaşılır kılınması amacıyla lafzın ait olduğu asıl dil veya lehçedeki anlamına paralel manalar vermiştir. Mesela Câsiye sûresi 11. âyette geçen “رِجْرَج” (ricz) kelimesinin aslı Huzeyl lehçesi olup “azap” manasına gelmektedir.<sup>124</sup> Kutub da âyeti tefsir ederken yine kelimenin “şiddetli azap” manasında olduğunu söyleyerek lafzın kendi lehçesindeki anlamına uygun davranmıştır.<sup>125</sup> Yine Hâkka sûresi 10. âyette geçen “رَابِيَةَ” (râbiye) lafzını Himyer lehçesindeki “şiddetli”<sup>126</sup> anlamına yakın olarak “gittikçe şiddetlenen” şeklinde anlamlandırmaktadır.<sup>127</sup>

## 8. el-Vücûh ve'n-Nezâir

Vücûh sözlükte, “bir şeyin ön tarafı, yön ve yüz” gibi anlamlara gelen vech kelimesinin çoğuludur.<sup>128</sup> Terim olarak vücûh, aynı kelimelerin Kur'an'da farklı yerlerde farklı anlamlar ifade etmesi şeklinde tanımlanabilir.<sup>129</sup> Nezâir ise “bir şeyin şekil, miktar veya anlam bakımından denk veya benzer olması” anlamına gelen nâzire kelimesinin çoğuludur.<sup>130</sup> Nezâirin terim anlamı konusunda üç farklı görüş vardır. İbnü'l-Cevzî'ye ait olan ilk görüşe göre, vücûh ve nezâir lafız ve hareke bakımından aynı olan kelimelerin Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlara

<sup>121</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 204; Süyûtî, *el-İtkân*, 258.

<sup>122</sup> “Meyveler ve çayırklar;” Abese 80/31.

<sup>123</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 10/346-347, 377.

<sup>124</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 283.

<sup>125</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 9/181.

<sup>126</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 284.

<sup>127</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 10/154.

<sup>128</sup> Ferahidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, “vch”, 4/349-350; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “vch”, 13/555.

<sup>129</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 81; Süyûtî, *el-İtkân*, 301.

<sup>130</sup> Ferahidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, “nzi”, 4/237; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “nzi”, 5/218-219.



gelmesini ifade ederken, vücûh kelimelerin anlamsal boyutuna nezâir ise kelimelerin lafzî boyutuna karşılık gelmektedir.<sup>131</sup> Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Süyûtî (öl. 911/1505) tarafından kabul gören ikinci görüşe göre ise vücûh, aynı kelimenin farklı yerlerde farklı anlamlar ifade etmesiyken nezâir bu kelimenin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılmasıdır. Mesela “الفساد” (fesad) kelimesinin Kur'an'da “düzeni bozmak, helak, su ve bitkilerde kıtlık, öldürmek ve sihir” gibi farklı anlamlarda kullanılması vücûh, Bakara 11. ve A'râf 56. âyetlerde<sup>132</sup> “düzeni bozmak” şeklinde aynı anlamda kullanılması ise nezâir olarak isimlendirilmiştir.<sup>133</sup> Sonraki dönem usûl kitaplarında ise nezâir, aynı anlama gelen farklı kelimeler yani “eşanlamlılık” olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma örnek olarak “nar, sakâr, hutame” gibi farklı lafza sahip olan kelimelerin hepsinin cehennem anlamına karşılık gelmesi verilebilir.<sup>134</sup> Ancak Zerkeşî ve Süyûtî tarafından benimsenen görüş haricinde kalan tanımlamalar literatürdeki örneklerle uyummadığı gerekçesiyle isabetli görülmemiştir.<sup>135</sup>

Vücûh ve özellikle nezâirin tanımının çeşitlilik göstermesi sebebiyle ilk olarak Seyyid Kutub'un bahsi geçen tanımlardan hangisini kabul ettiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Fakat müfessirin, nezâirin tanımına veya ilgili tanımlardan herhangi birine ulaşmayı sağlayacak bir ifadeye yer vermiyor olması sebebiyle kesin bir yargıya varmak mümkün olamamıştır. Bununla birlikte vücûh kavramı çerçesinde değerlendirilen çeşitli manadaki kelimelere verdiği anlamlar, müfessirin günümüze ulaşan ilk vücûh ve nezâir eseri olma özelliğine sahip Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli eseri gibi klasik bir kaynakla olan irtibatını görmemize olanak sağlayacaktır.

Kaynaklarda birçok vechi bulunduğundan bahsedilen kavramlardan biri “ümme” kelimesidir. Kur'an'da birçok yerde geçen kavramın Mukâtil b. Süleyman'ın ifadesine göre “insan topluluğu, millet (din), seneler, kavim, hayırda öncü olan (önder, lider), kendilerine peygamber gelen kimseler, Hz. Muhammed'in ümmeti, Hz. Muhammed'i inkâr edenler ve yaratılmışlar” şeklinde dokuz ayrı vechi (manası) bulunmaktadır.<sup>136</sup>

<sup>131</sup> Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1987), 83.

<sup>132</sup> “Onlara “yeryüzünde düzeni bozmayınız” denildiğinde...” el-Bakara 2/11; “Islâh edilmesinden sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın...” el-A'râf 7/56.

<sup>133</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 81; Süyûtî, *el-İtkân*, 301; Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 1427/2011), 31-33.

<sup>134</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 213-214; Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 401-404; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 145-146.

<sup>135</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 81; Süyûtî, *el-İtkân*, 301; Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, *Bilimname* 14/1 (2008), 16-20.

<sup>136</sup> Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 53-56.

Seyyid Kutub ümmet kelimesini yer aldığı âyetlerde<sup>137</sup> Mukâtil b. Süleyman'ın ifade ettiği vecihler üzere mana verdiği görülmektedir.<sup>138</sup> Ancak bazı âyetlerde müfessirin kavramı bahsedilen manasından daha farklı anlamıştır. Mesela İnsanların tek bir ümmet olup kendilerine peygamberler geldikten sonra kıskançlık ederek kitap hakkında ayrılığa düştiklerinden bahseden Bakara sûresi 213. âyetteki<sup>139</sup> “ümmet” kelimesi Mukâtil'e göre, “millet (din)” anlamında kullanılmıştır. Kutub ise buradaki ümmet kavramı ile Hz. Âdem ve Havva'dan gelen inanç, düşünce ve yaşam tarzı bakımından ortak fikri yapıya sahip küçük bir topluluğun kastedildiğini söylemiştir.<sup>140</sup> Müfessirin âyetin tefsirinde bu topluluğun ortak bir dini benimsediğinden bahsetmesi, ümmet kavramının “millet (din)” manasından da çok uzaklaşmadığını göstermektedir. Kavramın “hayırda öncü olan” manasında kullanıldığı Nahl sûresi 120. âyette de müfessir kelimenin iki ayrı vechine işaret etmiştir. Kutub, “Şüphesiz İbrahim bir ümmetti.”<sup>141</sup> şeklinde buyrulan âyette, Hz. İbrâhim'in işlediği güzel fiillerden dolayı bir ümmete (topluluğa) denk olduğunun kastedilebileceğini, bununla birlikte doğru yolda kendisine uyulan bir önder olduğu manasının da çıkartılabileceğini belirtmiştir.<sup>142</sup> Genel itibariyle vücuh kapsamında değerlendirilen kelimelerin farklı yerlerde farklı manalara gelebileceği bilinci ile âyetleri tefsir etme gayretinde olan müfessir, el-vücûh ve'n-nezâir literatüründen de büyük ölçüde ayrılmamıştır.

## 9. Emsâlü'l-Kur'ân

Emsâl sözlükte “benzeme, sıfat, söz, ibret, kıssa ve bir şeyi anlatmak için örnek verilen şey” gibi manalara gelen mesel kelimesinin çoğuludur.<sup>143</sup> Kur'an'da anlatılmak istenen manayı özlü bir şekilde insan anlayışına yaklaştıran ifadelerle anlatan meseller Emsâlü'l-Kur'ân kalıbıyla nitelendirilmiştir.<sup>144</sup> Benzetme yoluyla bir ifadenin daha anlaşılır kılınmasını sağlayan meseller Kur'an'da iki şekilde yer

<sup>137</sup> Ümmet kelimesinin, “insan topluluğu” manasında kullanıldığı âyetler: el-Bakara 2/128, 141; Âl-i İmrân 3/113; el-Mâide 5/66; el-A'râf 7/159, 181; “millet(din)” manasında kullanıldığı âyetler: el-Bakara 2/213; el-Mâide 5/48; Yûnus 10/19; en-Nahl 16/93; el-Mü'minûn 23/52; “seneler” manasında kullanıldığı âyetler: Hûd 11/8; Yûsuf 12/45; “kavim” manasında kullanıldığı âyetler: en-Nahl 16/92; el-Hac 22/34; “önder” manasında kullanıldığı âyet: en-Nahl 16/120; “kendilerine peygamber gelenler” manasında kullanıldığı âyetler: Yûnus 10/47; el-Hicr 15/5; Fâtır 35/24; “Hz. Muhammed'in ümmeti” manasında kullanıldığı âyetler: el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/110; “Hz. Muhammed'i İnkâr edenler” manasında kullanıldığı âyet: er-R'âd 13/30; “yaratılmışlar” manasında kullanıldığı âyet: el-En'âm 6/38.

<sup>138</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/176-177, 186-187, 198, 343; 2/150, 154-155; 3/277, 317; 3/558; 4/434, 469; 5/401, 528; 6/43-44, 267; 363, 461, 565-566, 583; 7/346, 413; 8/439. Karşılaştırma için bk. Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 53-56.

<sup>139</sup> “İnsanlar bir tek ümmet idi...” el-Bakara 2/213.

<sup>140</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/343.

<sup>141</sup> en-Nahl 16/120.

<sup>142</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 6/583.

<sup>143</sup> Ferahidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, “msl”, 4/118; Cevherî, *es-Sihâh*, “msl”, 5/1816; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “msl”, 11/610.

<sup>144</sup> M. Bahaeddin Yüksel, “Kur'an'ın Dilsel Yapısıyla İlgili Kavramlar”, *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayınları, 2020), 101.

almaktadır. Bunlarda ilki Bakara sûresi 17. âyette<sup>145</sup> münafıkların imanının, yaktığı ateş ortalığı aydınlatmaya başladıktan sonra Allah'ın söndürerek karanlıkta bıraktığı bir kimseye benzetildiği yani benzeyen ve benzetilenin birlikte verildiği sarîh (açık) meseldir. Kâmin (gizli) mesel ise A'râf sûresi 58. âyette<sup>146</sup> olduğu gibi Allah'ın izni ile güzel memleketten güzel ürün çıkacağından, kötü memleketten ise faydasız ürün çıkacağından bahsedilerek yalnızca benzetilenin açık olarak verildiği mesellerdir. İbn Abbâs bu âyette mü'minin güzel memlekete, kâfirin ise kötü memlekete benzetildiğini söyleyerek kâmin meselde yer verilmeyen benzeyene açıklık getirmiştir.<sup>147</sup>

Seyyid Kutub Kur'an mesellerinin mesajı üzerinde önemle duran müfessirlerden biridir. Ancak o, mesellerde anlatılmak istenenin dışında klasik tefsirlerde rastlanılan mesel kavramının tanımına veya mesellerde yer verilen varlıkların önemi gibi konulara temas etmemiştir. Müfessirin tefsirinde bazı meseller için yaptığı açıklamalardan konuya dair tavrını görmek mümkündür. Mesela meseller denilince ilk akla gelen örneklerden biri olan "sivrisinek misâli" hakkında dikkate değer açıklamalarda bulunmuştur. Kutub, Hac sûresi 73. âyette "*Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu: Allah'tan başka yalvarıp yakardıklarınız var ya! Hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar. Hatta sinek onlardan bir şey kapsa onu ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de!*"<sup>148</sup> şeklinde yer alan meselde neyin anlatılmak istendiğinden ve neden sivrisineğin kullanıldığından bahsetmiştir. Âyette Allah dışında tapılan bütün varlıkların da aynı onlara tapanlar gibi acîz oluşu açıkça vurgulanmaktadır. Bu vurguyu yapmak için sinek gibi zayıf bir varlığın kullanılmasının güç bakımından daha üstün olan diğer varlıkların kullanılmasından daha etkili olduğunu söyleyen müfessir, insanların aslında güçsüz veya önemsiz gördükleri sineği dahi yaratamayacaklarının, hatta ne kadar güçlü olsalarda sineğin kendilerinden aldığını geri alamayacaklarının verdiği duygunun daha aşağılayıcı olduğuna dikkat çekmiştir. Kutub aynı zamanda âyette açıkça ifade edilmeyen bu inceliğin, Kur'an'ın olağanüstü üslûbunun bir ürünü olduğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> "Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlık içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakıverir." el-Bakara 2/17.

<sup>146</sup> "Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz. İşte biz, şükreden bir kavim için âyetleri böyle açıklıyoruz." el-A'râf 7/58.

<sup>147</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 327; Süyûtî, *el-İtkân*, 672-673; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 277-280; Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân", 407-408.

<sup>148</sup> el-Hac 22/73.

<sup>149</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 7/380-381.

Mesellerin yer aldığı diğer âyetlerde de anlatılan ile verilmek istenen mesaj üzerinde duran müfessir, her seferinde Kur'an'ın etkileyici, anlaşılır ve ifadeleri somutlaştıran üslûbuna göndermede bulunmaktadır.<sup>150</sup>

## 10. Muhkem ve Müteşâbih

Sözlükte “güçlü, sağlam, eksiksiz, açık”<sup>151</sup> gibi anlamlara gelen muhkem bir tefsir terimi olarak, tek bir manaya gelme ihtimali olması sebebiyle şüphe bırakmayacak şekilde açık olan ifadelere karşılık gelmektedir.<sup>152</sup> Müteşâbih ise sözlükte “benzeyen, karışık ve kapalı olan”<sup>153</sup> gibi anlamlara gelerek birden fazla anlam taşımaya hasebiyle manası tam olarak bilinmeyen ifadelerdir.<sup>154</sup> Kur'an'ın bir kısım âyetleri muhkem bir kısım âyetleri ise müteşâbihtir.<sup>155</sup> Âlimler birden fazla anlama ihtimali olan müteşâbihlerin yorumunda yalnızca Allah tarafından bilineceğini söyleyenler ve Allah ile birlikte ilimde yüksek payeye erişenler tarafından da bilinebileceğini söyleyenler şeklinde ikiye ayrılmışlardır. Süyûtî ilk görüşü benimseyenlerin çoğunlukta olduğunu belirtmektedir.<sup>156</sup> Bununla birlikte müteşâbihler mutlak yani kıyametin vakti, ruh, Allah'ın fiil ve sıfatlarının mahiyetine dair müteşâbihler ve izâfî yani bazı garîb, çeşitli manalara ihtimali olan ve anlamı kapalı ifadelerle dair müteşâbihler olarak ikiye ayrılmaktadır. Tam manasının yalnızca Allah tarafından bilineceği ifade edilen mutlak müteşâbihler dışında kalan âyetlerin, birtakım delillere dayandırılarak anlaşılabilirliği belirtilmiştir.<sup>157</sup>

Seyyid Kutub muhkem ve müteşâbih âyetlere dair birtakım tanımlamalarda bulunmuştur. Muhkem âyetleri, İslâm düzeninin üzerine bina edildiği açık âyetler olarak niteleyen müfessir, kendisinde farklı manalar çıkartılabilecek âyetleri de müteşâbih âyetler olarak ifade etmiştir.<sup>158</sup> Muhkem-müteşâbih konusunda ihtilafların baş gösterdiği âyetleri<sup>159</sup> kavramların Kur'an'da çeşitli manalarda kullanıldığı bilinci ile tefsir eden Kutub, Hûd sûresi 1. âyette<sup>160</sup> geçen muhkem kavramı ile Kur'an'ın sağlam, cümleleri birbiriyle uyumlu, ifadeleri yerli yerinde, mana ve lafızları ilişkili bir kitap olduğundan bahsedildiğini belirtmiştir.<sup>161</sup> Zümer

<sup>150</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/55, 60-62, 485-486, 489-490; 2/155-156; 5/499; 6/350, 353, 417; 8/165.

<sup>151</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “hkm”, 12/141.

<sup>152</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 425; Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, “hkm”, 251; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2/370.

<sup>153</sup> Ferahidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, “şbh”, 2/304; Cevherî, *es-Sihâh*, “şbh”, 6/2236; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “şbh”, 13/503.

<sup>154</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 425; Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, “hkm”, 251; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2/371.

<sup>155</sup> Âl'i İmrân 3/7.

<sup>156</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 425.

<sup>157</sup> Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, “şbh”, 443.

<sup>158</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/40.

<sup>159</sup> Hûd 11/1; ez-Zümer 39/23.

<sup>160</sup> “*Elif-lâm-râ. Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır.*” Hûd 11/1.

<sup>161</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 6/30.

sûresi 23. âyetteki<sup>162</sup> müteşâbih kavramının ise, Kur'an'ın kıssa ve tekrarlarının benzer bir usûl kullanılarak ve hiçbir çelişkiye yer verilmeyecek şekilde oluşturulduğundan bahsettiğini söylemiştir.<sup>163</sup>

İlme dair görüşlerin temellendirildiği Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin tefsirinden Kutub'un da müteşâbih âyetlerin tevili hakkında benimsediği görüş açıkça anlaşılmaktadır. Müfessir, artıynetli kimseler için müteşâbihlerin, görüşlerini temellendirecek bozuk teviller yapmaya uygun bir zemin sağlaması nedeniyle âyette "Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler."<sup>164</sup> denilerek kınandıklarını, rusûh sahiplerinin ise insanın çabalamayla bilgisine ulaşamayacağı konularda akla başvurmamaları gerektiğini bilmeleri nedeniyle "Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır."<sup>165</sup> şeklinde bir hoşnutluk gösterdiklerini söylemektedir. Kutub âyetin, gaybî olan konularda Allah'ın indirdiğiyle yetinmemizi zaten İslâm'ın inanç ve ibadete dair ilkelerinin açık olan muhkem âyetlerde olduğunun vurgulandığından bahsetmektedir. Anlaşılacağı üzere müfessir, müteşâbihlerin tevilinin yalnızca Allah tarafından bilinebileceği görüşündedir.<sup>166</sup>

Seyyid Kutub müteşâbih âyetler kapsamında yer alan birtakım âyetleri bazen tevil etmiş bazen de olduğu gibi bırakmıştır. Mesela "istivâ"<sup>167</sup> kavramını Allah'ın sınırsız eğemenliği şeklinde tevil eden müfessir, "Allah'ın eli ve gözü"<sup>168</sup> gibi ifadelerin yer aldığı âyetleri herhangi bir tevilde bulunmadan direkt almıştır. Bunun dışında "ruh ve Rabbinin gelmesi(mecî)"<sup>169</sup> gibi ifadelerin de insanın idraki dışında, mahiyetini yalnızca Allah'ın bildiği olgular olarak nitelendirerek müteşâbih olmalarına vurguda bulunmuştur.<sup>170</sup> Görüldüğü üzere müfessir müteşâbihâtı Allah'ın bilgisi dâhilinde görerek bu kapsamdaki ifadeleri bazı istisnalar dışında olduğu gibi kabul edip te'vilde bulunmamıştır. Ancak her âyette söz konusu ifadelerin müteşâbihlerden sayıldıklarına dair açık veya dolaylı ifadelere yer verilmemiştir.

### 11. Hurûf-ı Mukatta'a

Kur'an'ın 29 sûresi<sup>171</sup> kesik harfler manasına gelen Hurûf-ı mukatta'a ile başlamaktadır. Nüzûlün başlangıcından itibaren herkesin dikkatini celbeden bu

<sup>162</sup> "Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi..." ez-Zümer 39/23.

<sup>163</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 8/582.

<sup>164</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>165</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>166</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/40-41.

<sup>167</sup> er-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/59; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

<sup>168</sup> Tâhâ 20/39; Sâd 38/75; ez-Zümer 39/67; el-Fetih 48/10.

<sup>169</sup> el-Mâide 5/24; el-En'âm 6/158; el-İsrâ 17/85; el-Fecr 89/22.

<sup>170</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/71-72, 192, 206-207; 8/558; 9/291; 10/475-476.

<sup>171</sup> el-Bakara 2/1; Âl-i İmrân 3/1; el-A'râf 7/1; Yûnus 10/1; Hûd 11/1; Yûsuf 12/1; er-Ra'd 13/1; İbrâhîm 14/1; el-Hicr 15/1; eş-Şuarâ 26/1; el-Kasas 28/1; el-Ankebût 29/1; er-Rûm 30/1; Lokmân 31/1; es-Secde 32/1; Sâd 38/1; Kâf 50/1; el-Kalem 68/1; Tâhâ

harflerin mahiyeti hakkında birçok görüş ortaya atılmıştır. Bu harflerin Kur'an'ın veya başında bulunduğu sûrenin ismi olduğu, sûreleri birbirinden ayırma işlevi gördükleri, bazı tarihi olaylara işaret ettikleri, yemin ifadeleri oldukları, dikkat çekmek veya müşriklere meydan okumak gibi bazı amaçları olduğu şeklinde yapılan yorumlar bunlardan bazılarıdır.<sup>172</sup> Tam manasının ne olduğu bilinmeyen bu harfler aslında bu yönüyle de muhataplarını aciz bırakarak Kur'an'ın ilâhi bir kitap oluşunu ortaya koymuşlardır.

Seyyid Kutub, hakkında birçok farklı görüş bulunan Kur'an'ın kesik harfleri ile müşriklere karşı Kur'an'ın ilahi bir kaynaktan olduğunun vurgulandığı kanaatindedir.<sup>173</sup> Ona göre Kur'an'ın meydana getirildiği “عسق, طس, الم” gibi harfler müşrikler tarafından da bilinmekteydi. Fakat onlar Kur'an'ın benzeri bir sûre dahi getirmekte âciz kalmışlardır. Müfessir benimsediği bu görüşü harflerden sonra gelen ifadeler ile de ilişkilendirerek desteklemektedir. Birçok sûrede hurûf-ı mukatta'adan sonra “*Apaçık Kitab'a yemin olsun.*”, “*...Bunlar Kur'an'ın, gerçekleri açıklayan kitabın âyetleridir.*”, “*Bu Kur'an, Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın katından indirilmiştir.*”<sup>174</sup> gibi Kur'an-ı Kerîm'den bahseden ifadeler yer almaktadır. Kutub bu harfler ile sonrasında gelen ifadelerin sanki bir özne-yüklem ilişkisine sahip olduğunu, aslında bu durumun da benimsediği görüşü desteklediğini düşünmektedir.<sup>175</sup>

## 12. İ'câzü'l-Kur'ân

Sözlükte “âciz bırakmak”<sup>176</sup> anlamına gelen i'câz kavramı Kur'an ile oluşturduğu İ'câzü'l-Kur'ân tamlaması ile “Onun sahip olduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi”<sup>177</sup> anlamını ifade etmektedir. Söze verilen önemin üst seviyede olduğu bir topluma indirilen Kur'an, her fırsatta kaynağının Allah olduğunu gözler önüne sererek aksini iddia edenlere benzerini getirmeleri konusunda meydan okumuştur.<sup>178</sup> Kur'an yalnızca üslûb

20/1; en-Neml 27/1; Yâsîn 36/1; el-Mü'min 40/1; Fussilet 41/1; eş-Şûrâ 42/1; ez-Zuhruf 43/1; ed-Duhân 44/1; el-Câsiye 45/1; el-Ahkâf 46/1.

<sup>172</sup> Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmûd bin Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1414/1998), 1/129, 136-140; Nasrüddîn Ebû Hayr Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfi el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1414/1998), 1/33-35; Zerkeşî, *el-Burhân*, 118-121; Süyûtî, *el-İtkân*, 437-442.

<sup>173</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/468; 6/30, 230, 335, 459; 7/148, 191, 581; 8/9, 70, 137-138, 186, 220, 246, 459, 527, 610; 9/10-11, 52, 107, 153, 175, 198, 344; 10/120.

<sup>174</sup> en-Neml 27/1; Fussilet 41/2; ed-Duhân 44/2.

<sup>175</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/32-33; 4/247; 8/9-10, 459; 9/153.

<sup>176</sup> Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 250.

<sup>177</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403.

<sup>178</sup> “Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler.” et-Tûr 52/34; “De ki: Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.” el-İsrâ 17/88; “Yoksa “Kur'an'ı kendisi uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!”

açısından değil tedrici olarak indirilmesine karşın hiçbir âyetinde bir uyumsuzluğun bulunmaması, birçok ilim ve gayb haberlerini içermesi yine muhataplarının sosyal hayatında ihtiyaç duyabileceği birçok hükmü barındırması gibi eşsiz birçok özelliği sebebiyle diğer bütün söz ve yazılardan ayrılmıştır.<sup>179</sup> Kur'an'ın i'câzı özellikle birçok kimsenin imanına vesile olması ve Kur'an'ın ilahi bir kaynaktan geldiğinin en önemli delillerinden olması sebebiyle müfessirler tarafından çokça önem verilen ilimlerden biri olmuştur.

Seyyid Kutub birçok âyetin tefsirinde, Kur'an'ı diğer bütün sözlü ve yazılı eserlerden ayıran, ulaşılması mümkün olmayan i'câz yönlerine dair geniş çaplı açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuda müfessir Kur'an'ın yalnızca söz veya üslûp bakımından değil sınırsız bir i'câza sahip olduğuna, onun kuşatıcı ve eksiksiz sınırlarının hepsine vakıf olunamamasının da aslında i'câz yönlerinden biri olduğuna değinmektedir.<sup>180</sup>

Müfessir bazı âyetleri tefsir ederken de Kur'an'ın çeşitli i'câz yönlerine dair örnekler vermektedir. Mesela Bakara sûresinin girişinde sûrenin mü'minler, kâfirler ve münâfıklar olarak üç ayrı grubun özelliklerine dair az sayıda ifade kullanarak tablolar çizdiğini söyleyen müfessir, her yüzyılda aslında bütün insanlığın bu üç sınıftan birine dâhil olarak dışarda bırakılmadığından bahsetmiştir. Yani Kur'an'ın tasvirlerinin hangi dönemde olursak olalım herkesi içerisine alan canlı ve eksiksiz bir özellik taşımasını onun i'câz özelliklerinden biri olarak zikretmektedir.<sup>181</sup> Yine çalışmada hurûf-ı mukataanın ele alındığı bölümde de görüleceği üzere müfessir, kesik harflerin yer aldığı her sûrede bu harflerle, yaratılmışların Kur'an'ın benzeri bir kitap getirmekte aciz bırakıldığı vurgulandığını ifade etmiştir.<sup>182</sup>

Özellikle tehdidi âyetlerinin<sup>183</sup> tefsirinde i'câz vurgusunda bulunan müfessir, yaratılmışlara meydan okuyan âyetlerde verilen hacmî bilgilerin yaratılmışların gücü ile doğru bir orantıda olmadığını ısrarla dile getirmektedir. Yani ona göre, Kur'an'ın benzeri bir sûre yazmak da on sûre yazmakta aynı oranda imkânsızdır. Bu nedenle müşrikler Kur'an'ın tamamına benzer bir kitap getirmeye güç yetiremeyince on sûre ile meydan okunduğuna yine aciz kalmaları sebebiyle bir sûre getirmelerinin söylendiğine dair görüşe karşı çıkmaktadır.<sup>184</sup>

---

Hûd 11/13; *Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz! Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır.* el-Bakara 2/23-24.

<sup>179</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 638-639, 654; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 248-255; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 193-194.

<sup>180</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/65; 5/510-513; 7/73.

<sup>181</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/42-46.

<sup>182</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 5/468; 6/30, 230, 335, 459; 7/148, 191, 581; 8/9, 70, 137-138, 186, 220, 246, 459, 527, 610; 9/10-11, 52, 107, 153, 175, 198, 344; 10/120.

<sup>183</sup> el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/34.

<sup>184</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 6/47-49.

### 13. Müşkilü'l-Kur'ân

Sözlükte, “karışık, zor olma”<sup>185</sup> gibi anlamlara gelen müşkil, tefsir literatüründe Kur'an'ın birtakım âyetlerinin ilk başta birbirlerine zıt gibi görünme vehmini ifade etmektedir.<sup>186</sup> Kur'an'da herhangi bir çelişkinin bulunmadığı yine Kur'an tarafından ortaya koyulmuştur.<sup>187</sup> Bununla birlikte insan anlayışından kaynaklı olarak Kur'an'ın bütününün göz önünde bulundurulmaması, âyetlerin kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmemesi veya mecâzi bir anlatımın yer aldığı âyetlerin hakikî manada anlaşılması gibi sebeplerden dolayı bir âyetin başka bir âyete muhalefet ettiği zannedilmektedir.<sup>188</sup> Bu grup âyetler müşkilü'l-Kur'ân ilmi kapsamına alınarak aslında herhangi bir çelişkinin olmadığı ortaya koyulmuş, müfessirler tarafından da âyetlerde kastedilen asıl mananın ortaya çıkartılması amaçlanmıştır.

Seyyid Kutub tefsirinde Kur'an'ın benzer bir usûl ile düzenlenen, içinde hiçbir çelişki ve çatışmanın bulunmadığı bir kitap olduğunu özellikle ifade etmiştir.<sup>189</sup> Bu doğrultuda çelişki vehmi oluşturacak âyetlerin tefsirinde bu yanlıgıy gideren ve genelde de klasik tefsirlerde yapılan yorumlamaların benzerlerine eserinde yer vermiştir. Mesela Fâtır sûresi 18. âyette<sup>190</sup> günahkârların başkasının günahını yüklenmeyeceği ifade edilirken, Ankebût sûresi 13. âyette ise “kendi günahlarıyla birlikte başka yükler de taşıyacaklar”<sup>191</sup> ifadesinin yer alması bu iki âyetin müşkilü'l-Kur'ân'a konu olmasına sebep olmuştur. Kutub, burada bulunan bir müşkile işaret etmeden ilk olarak Fâtır sûresi 18. âyet ile kişiye kendine düşen uyarma görevini yerine getirdikten sonra herhangi bir kimsenin günahından dolayı endişe duymamasını sağlayacak bir güvence verildiğinden bahsetmiştir. Ankebût sûresinde yer alan 13. âyette ise bir önceki âyette bahsi geçen kâfirlerin kendilerine uymalarına karşılık mü'minlere “günahınızı biz yüklenelim”<sup>192</sup> sözlerinin boşa çıkartıldığını, aslında onların kendi günahlarına ek olarak başkalarını yoldan saptırma günahını da yükleneciklerinden bahsedildiğini söylemiştir.<sup>193</sup> Yani yine onlar bu günahları da kendi eylemleri sonucu elde etmişlerdir.

<sup>185</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, “şkl”, 11/357.

<sup>186</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 475; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 207; Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 380; Öz, “Kur'ân'ın Dahili Bağlamlarını Gösteren Kavramlar”, 198.

<sup>187</sup> en-Nisâ 4/82.

<sup>188</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 362, 365; Süyûtî, *el-İtkân*, 475, 489; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 287; Öz, “Kur'ân'ın Dahili Bağlamlarını Gösteren Kavramlar”, 199-200; Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 383; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 209; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 216-287.

<sup>189</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 8/582.

<sup>190</sup> “Hiçbir günah sahibi başkasının günahını yüklenmez. Yükü ağır gelen kimse onun taşınması için yardım çağrısında bulursa -çağrılan yakını bile olsa- o yükten hiçbir şey başkasınca yüklenilmez...” Fâtır 35/18.

<sup>191</sup> el-Ankebût 29/13.

<sup>192</sup> el-Ankebût 29/12.

<sup>193</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 8/146-147, 436-437.



Birbiriyle ilintili olduğu ve müşkile konu olduğu düşünülen bir diğer grup âyetler ise vahye muhatap olan herkesin sorgulanacağından bahseden A'râf sûresi 6. âyet ve Sâffât sûresi 24. âyetler<sup>194</sup> ile ikisine de günahından sorulmayacağından bahseden Rahmân sûresi 39. âyetidir.<sup>195</sup> Müfessir söz konusu ayetlerde herhangi bir müşkilden bahsetmemekle birlikte Rahmân sûresi 39. âyetin tefsirinde kıyamette gerçekleşen birçok farklı sahneden birinin gözler önüne serildiğini söylemektedir. Her ne kadar bir sorgu yapılmasada kişinin yüzünde belirecek siyahlık veya parılıktan kişinin günahkâr olup olmadığının anlaşılacağı ifade edilmiştir. Yani A'râf ve Sâffât sûresinde bahsedilenler de ona göre kıyamette gerçekleşen sahnelerden biridir. Dolayısıyla bahsi geçen tasvirlerde olduğu üzere kıyamette, bir yerde sorgulananların, bir yerde hiçbir soru sorulmayanların, bir yerde kendini savunmaya çalışanların veya birbirini suçlayan kişilerin bulunduğu birçok sahne yaşanacaktır.<sup>196</sup>

#### 14. Münâsebâtü'l-Kur'ân

N-s-b (نسب) kökünden gelen münasebet, sözlükte “yakınlık, benzerlik, ilişki ve irtibat” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>197</sup> Terim olarak ise “birbirlerini takip eden kelime ve cümleler veya art arda anlatılan olaylar arasındaki bağlantı”<sup>198</sup> olarak tanımlanmıştır. Kur'an'ın âyetleri ve sûreleri arasındaki ilişkiden bahseden münasebet ilmi birçok müfessirin tefsirlerinde önem verdiği konulardan olmuştur. Ancak müfessirler tarafından yapılan yorumlar herkes tarafından kabul görmemiştir. Zaten yapılan bütün yorumlar mutlak doğru olarak kabul edilmemeli, müfessirlerin Kur'an'ın inceliklerini araştırma, anlama gayesiyle ortaya koydukları kendi kanaatleri olarak düşünölmelidir.<sup>199</sup>

Müfessir Fî Zilâli'l-Kur'ân'da âyet ve sûreler arasındaki ilişkiyi birçok yönden ele almaktadır. Bunlardan biri âyetler arası münasebettir. Kutub, kimi zaman âyetleri açıklarken diğer âyetler ile ilişkilendirerek mana vermektedir. Mesela doğru erkekler ve doğru kadınlar için Allah'ın ödöl vaadinden bahseden Ahzâb sûresi 35. âyetteki<sup>200</sup> “doğruluğu”, Nahl sûresinin 105. âyetiyle<sup>201</sup> ilişkilendirerek açıklamaktadır. Müfessir âyette yer alan “Ancak Allah'ın âyetlerine inanmayanlar

<sup>194</sup> “Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz.” el-A'râf 7/6; “Durdurun onları; çünkü sorguya çekilecekler!” es-Sâffât 37/24.

<sup>195</sup> “İşte o gün insana da cine de günahı hakkında soru sorulmaz.” er-Rahmân 55/39.

<sup>196</sup> Kutub, Fî Zilâli'l-Kur'ân, 9/493.

<sup>197</sup> İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, “nsb”, 1/755; Zerkeşî, el-Burhân, 36.

<sup>198</sup> Zerkeşî, el-Burhân, 36; Süyûtî, el-İtkân, 489;

<sup>199</sup> Zerkeşî, el-Burhân, 37; Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 417; Öz, “Kur'ân'ın Dahili Bağlımlarını Gösteren Kavramlar”, 184.

<sup>200</sup> “Müslüman erkekler, müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar... işte bunlar için Allah büyük bir ödöl hazırlamıştır.” el-Ahzâb 33/35.

<sup>201</sup> “Ancak Allah'ın âyetlerine inanmayanlar böyle bir yalanı uydurabilirler, asil yalancılar onların kendileridir.” en-Nahl 16/105.

böyle bir yalanı uydurabilirler...”<sup>202</sup> ifadesinden hareketle bir kimsenin mü’min sayılabilmesi için doğruluk sıfatına sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>203</sup>

Kutub’un, sûreler arasında kurduğu münasebete dair İnşirâh sûresi hakkındaki yorumu örnek olarak verilebilir. Müfessir, İnşirâh sûresinde Hz. Peygamber’e yönelik aynı Duhâ sûresinde olduğu gibi şefkat sözlerinin yer alması nedeniyle sanki bu sûrenin diğerinin bir devamı olduğunu söylemiştir. Kutub, iki sûrede de genel itibarıyla Allah’ın Hz. Peygambere olan ilgisinin canlı örnekleri, ferahlığa kavuşulacağına dair müjdesi ve Allah’ın sağlam ipine sarılmalarına dair emrinin yer aldığına dikkat çekmiştir.<sup>204</sup>

Müfessir sûrenin girişi ve içeriği arasındaki ilişkiden de çoğu zaman bahsetmiştir. Genelde mekkî sûrelerde bu tarz açıklamalar yapan Kutub, sûrelerin girişinde yer verilen âyetlerin sûrenin içeriği ile uyumlu olarak yer aldığını, eğer sûre Allah’ın rahmeti veya mü’minlere verilen nimetler gibi konuları içeriyorsa sûrenin girişinin de bu içeriğe uygun olarak daha şefkatli, yumuşak ve durgun ifadelerle başladığını söylemektedir. Aynı şekilde eğer sûre kıyametin dehşetini veya kâfirlere verilecek azabı konu ediniyorsa girişte daha şiddetli, sert ve hareketli ifadeler yer almaktadır. Sûrelerde bahsedilecek konular hakkında bir zemin hazırlayan bu giriş âyetlerine dair Mürselât, Nâziât, Burûc, A’lâ, Duhâ, Âdiyât gibi sûrelerden örnekler verilebilir.<sup>205</sup>

### 15. Kırâatü'l-Kur’ân

Sözlükte, “okumak, tilavet etmek” manasına gelen k-r-e (كـرء) fiilinin semâi mastarı olan kırâat<sup>206</sup> ıstılahta, kırâat imamlarının rivayetler ve tarikler bir olmasına rağmen kelimelerin hareke, nokta veya i’râbı gibi konularda birbirlerinden farklı ifadeler sarf etmeleridir.<sup>207</sup> Kırâatler kelimelerin lafzında birtakım değişikliklere sebep olmakla birlikte âyetlerin manasına da etki etmeleri nedeniyle müfessirler tarafından önem verilen konulardan olmuştur. Sahâbeler tarafından sahih isnadlar ile Hz. Peygamber’e dayandırılan, Arap gramerine ve resm-i Osmânî’ye uygun sahih kırâatlerle birlikte zamanla birtakım mevzu kırâatler de ortaya çıkmıştır.<sup>208</sup> İbn Kesîr (öl. 120/737), Nâfi (öl. 169/785), Ebû Amr (öl. 154/770), İbn Âmir (öl. 118/736), Âsım (öl. 127/744), Hamza (öl. 188/803) ve el-Kisâî (öl. 189/804) tarafından nakledilen yedi mütevatir kırâat,<sup>209</sup> Ebû Cafer (öl. 130/748), Ya’kûb (öl.

<sup>202</sup> en-Nahl 16/105.

<sup>203</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, 8/324-325.

<sup>204</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, 10/505-506.

<sup>205</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, 10/315-316, 344, 428, 442, 542, 502.

<sup>206</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, “kre”, 1/128; Zürkânî, *Menâhilü'l-‘irfân*, 1/412.

<sup>207</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-‘irfân*, 1/312; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 117.

<sup>208</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-‘irfân*, 1/413; Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerîm Tarihi*, 162-163; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 21; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 117.

<sup>209</sup> Zerkeşî ve İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) gibi âlimler tevatürü adalet ve zabt sahibi ravilerin kesintisiz bir senedle yaptığı ve belirli bir kişi adediyle sınırlandırılmayan kırâatler olarak

205/820) ve Halef'in (öl. 229/843) naklettiği üç meşhur kırâat ve senedi sahih, Arap gramerine ve resm-i Osmânî'ye uygun olmakla birlikte kıraat imamlarının tek kaldığı âhad rivayetler de sahih kırâatler kapsamında değerlendirilerek inkârî küfür sayılmıştır.<sup>210</sup> Bununla birlikte senedi sahih ancak Arap gramerine ve resm-i Osmânî'ye uygun olmayan âhâd kıraatler, senedi sahih olmayan diğer iki şarttan da bir veya ikisine uymayan şâz kıraatler, mevzu (uydurma) ve müdrec (eklenmiş) kırâatler ise sahih kırâat şartlarını taşımamaları nedeniyle okunmaları caiz görülmemiştir.<sup>211</sup>

Kırâatü'l-Kur'ân ilmi *Fî Zilâli'l-Kur'ân* tefsirinde klasik dönem tefsirlerine kıyasla daha az işlenen ulûmü'l-Kur'ân konularındandır. Seyyid Kutub'un tefsiri incelendiğinde yalnızca iki âyette Kur'an'ın farklı okuyuş biçimlerinden söz edilmektedir. Bu âyetlerden ilki Nisâ sûresi 159. âyettir. Müfessir “ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آلَا ”<sup>212</sup> şeklindeki âyette yer alan “مُوتَهُ” kelimesinin Ubey b. Kâb'ın kırâatinde “مُوتَهُم” şeklinde geçtiğini söylemiştir. Ancak müfessirin kırâati zikrederken kelimenin farklı bir okuyuşunun da olduğundan bahsetmeyi değil de mübhemâtül Kur'an kapsamında değerlendirilen bir âyet hakkındaki görüşünü temellendirmeyi gaye edindiği anlaşılmaktadır. Çünkü “مُوتَهُ” (onun ölümü) kelimesindeki “هـ” zamirinin âyette bahsedilen kişiye mi yoksa topluluğa mı ait olduğu konusu tartışmalıdır. Müfessir zamirin bahsi geçen topluluğa ait olduğu görüşünü de “مُوتَهُم” yani “onların ölümü” manasını açıkça zikreden Ubey b. Kâb'ın kırâati ile desteklemiştir.<sup>213</sup>

Seyyid Kutub'un farklı bir kırâate yer verdiği diğer âyet ise aynı sûrenin 162. âyettir.<sup>214</sup> Müfessir âyette geçen “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” ifadesindeki ilk kelimenin alışılmış kullanımın dışında mecrur olarak gelmesinden bahsetmektedir. Genel kullanımda kelimenin “الْمُقِيمُونَ” şeklinde merfû olması gerektiğini söyleyen müfessir yalnızca İbn

anlamışlardır. Aksi durumda mütevâtir yedi kıraat arasında da birbirine muhalif olanların

mâkbul sayılmaması gerekmektedir. (Zerkeşî, *el-Burhân*, 222-223; Ebü'l-Hayr Muhammed

b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ (Beyrut:

Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/13.)

<sup>210</sup> Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn* (Kahire: Mektebetü'l-Kutsî, 1350/1931), 15-16; Süyûtî, *el-İtkân*, 166; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/178-180.

<sup>211</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 16-24; Zerkeşî, *el-Burhân*, 313; Süyûtî, *el-İtkân*, 167; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 53-63.

<sup>212</sup> “Ehl-i kitap'tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir; o da kıyamet gününde onlara şahit olacaktır.” en-Nisâ 4/159.

<sup>213</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/129-130.

<sup>214</sup> “Onlar arasından ilimde derinleşmiş olanlarla müminler -ki bunlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olana iman ederler- namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve âhiret gününe inananlar başkadır. İşte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz.” en-Nisâ 4/162.

Mes'ûd'un kırâatinde kelimenin bu formda geldiğini eklemiştir. Âyetteki bu alışılmadık durumun sebebini ise kelimenin mecrûr bir sigada gelmesiyle namazın öneminin vurguladığından bahseden ifadeleri naklederek açıklayan müfessir, İbn Mes'ûd'un mushafı hariç bütün mushaflarda kelimenin mecrûr olarak yazıldığını söylemiştir. Müfessir ayrıca bir manayı daha belirgin yapmak için Arap dilinde bu yöneme başvurulduğunu da eklemektedir.<sup>215</sup>

### SONUÇ

Çalışmada içtimaî tefsir türünün değerli bir örneği olan *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'da müfessirin genel kanaatinin ortaya çıkarılması konusunda yeterli malzeme sunan ilimler ele alınmıştır. Esbâbu'n-nüzûl rivayetlerine manaya etkileri ölçüsünde yer veren müfessir âyetlerin manasını nakledilen rivayetlerle kayıtlı bırakılmaması ve her âyetin bütün muhataplar için bir mesajı olduğu fikrinde ısrarcı olmuştur. Bu durum kullanılan içtimaî bakış açısının, esbâbu'n-nüzûl ilminin tefsirindeki varlığına olan etkiyi en iyi gösteren örnektir. Mekki ve Medeni konusunda sürenin nüzûl zamanını belirlerken ilk olarak rivayetlere başvuran müfessir, ardından sürenin muhtevası, üslûbû ve çoğunluğun benimsediği görüş doğrultusunda hareket etmiştir. Ancak rivayetler arasında yaptığı tercihlerde muhteva belirleyici olmuştur. Neshin Kur'an'da varlığını kabul eden Kutub, amacını tamamlayan âyetlerin yeni şartlara göre daha faydalı olanlarla ve Rasûlullah'ın sünnetiyle değiştirilmesini Allah'ın kudreti dâhilindeki bir gereklilik olarak görmektedir. Fakat nesh kapsamına dâhil edilen her ayeti mensûh sayma yoluna gitmemiş, mensûh âyetlerin sayısını üç ile sınırlı bırakmıştır. Kur'an kıssaları hakkında verilen mesaj dışında ayrıntıya vakıf olmak maksadıyla yapılacak araştırmaları yersiz bulmuştur. Bu nedenle açıklamaları, kıssaların Kur'an'da yer verilen bölümleri ile sınırlı kalmıştır. Kutub'un kıssalar konusundaki tavrı içtimaî bakış açısının isrâiliyata karşı hassasiyetine bir örnek olarak görülebilir.

Kur'an'ın üslûbu müfessirin tefsirinde önem vererek ele aldığı başlıca konulardandır. Üslûbun özelliklerine dair açıklamaları Kutub'un tefsirinin geneline yayılmaktadır. Bunlar arasında sûre girişlerinin içerik ile çok yönlü uyumu, âyetlerdeki kelimelerin mana ile birlikte şekilsel düzeninin gözetilmesi, ifadeleri toparlayıcı tekrar cümlelerinin kullanılması ve kelimelerden ibaret olan anlatımın zihinlerde hemen canlandırılabilmesi gibi özellikler vardır. İçtimâî bakış açısının yaptığı edebî vurgu ve müfessirin yine bu alanda çalışmalarda bulunmasından dolayı onun Kur'an'ın üslûbuna dair açıklamalarının yoğun olması gayet doğaldır. Müphem ifadelerin manaya olan etkisi ölçüsünde mübhemâtü'l-Kur'ân ilmine başvuran müfessir, kapalılığı rivayetlere, Kur'an'a veya diğer âlimlerin görüşlerine başvurarak gidermiştir. Tefsirinde kısıtlı açıklamaların yer aldığı bir diğer ilim garibü'l-Kur'ân'dır. Bu durumun sebebi, Kur'an'ın bazı kavramlarının kapalı kalmasının gerektiğini düşünmesidir. Garip olarak değerlendirilen bazı kelimelere âyetin anlaşılır olması amacıyla kısa ifadelerle ve kelimenin dildeki asıl anlamına

<sup>215</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/132.

uygun mana vermiştir. Müfessirin vücûh ve nezâir konusunda nezâirin manasına dair kanaati herhangi bir açıklama yapmaması nedeniyle belirlenememiştir. Ancak vücûh kapsamındaki kelimelerin bulunduğu âyetleri, kelimelerin çeşitli manalarını göz önünde bulundurarak tefsir etmiştir. Birçok vechi bulunan kelimelere verdiği manalar Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli eseri ile paralellik göstermiştir. Kutub, yine birçok ilimde olduğu gibi meseller ile verilmek istenen mesajı nakletmek dışında emsalü'l-Kur'ân ilminin diğer konularına yer vermemiştir.

Seyyid Kutub, müteşabihlerin manalarının yalnızca Allah tarafından bilinebileceği görüşünü benimseyen müfessirlerdendir. Genel olarak müteşabih kapsamındaki ifadeleri insanın bilgi sınırları dışında olduğunu düşünerek olduğu gibi bırakmıştır. Ancak kimi zaman -"istiva"yı Allah'ın sınırsız eğemenliği olarak tevil ettiği gibi- görüşünden farklı davrandığı da görülmüştür. Müfessire göre hurûf-ı mukata'a ile Kur'an'ın kaynağının Allah olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü Kur'an müşriklerin bildiği harflerden meydana gelmiştir. Ancak onlar bir benzerini getirmekte âciz kalmışlardır. Harflerin devamında Kur'an'ın niteliklerinden bahseden sonraki âyetlerin anlam içeriği ile de görüşünü desteklemiştir. Müfessir Kur'an'ın i'câz yönlerinin sınırsızlığı ve aslında bunun da onun i'câz özelliği olduğu kanaatindedir. Kur'an'ın yer verdiği ifadelerin her dönemde bütün insanlığı kapsayacak şekilde kuşatıcı olması gibi bazı i'câza dair özelliklerinden tefsirinde söz etmiştir. Müfessir müşkilü'l-Kur'ân ilmine konu olan âyetlerde yaptığı açıklamalarla kişilerde vehme sebep olabilecek durumları ortadan kaldırmıştır. Açıklamaları klasik tefsirlerle benzerlik göstermektedir. Kutub âyetler, sûreler ve sûrelerin başı ile geneli arasındaki ilişki üzerinde çokça durmuştur. Âyetlerin manasını daha anlaşılır kılma konusunda münasebete yer vermiş, bazı sûreleri birbirinin devamı görmüş ve sûre girişleri ile içerik arasında üslûb ve mana bakımından irtibatlar kurarak Kur'an âyetlerinin uyumuna dikkat çekmiştir. Müfessir, sadece kırâatlerin manaya etkisinin olduğu âyetlerde kırâatü'l-Kur'ân ilmine eserinde yer vermiştir. Fakat atıfta bulunduğu kırâatlerin senedine veya sahihlik durumuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Müfessir tefsirinde ulûmü'l-Kur'ân'a yer verirken muhkem müteşâbih veya hurûf-ı mukatta'a gibi bazı istisnalar dışında genel manada bu ilimlerin kavramsal ifadelerine, tanımlarına veya bu ilimler kapsamında yapılan tartışmalara yer vermeyerek toplumun Kur'ân ile ıslâh edilmesi temel amacına uygun davranmıştır. Bu doğrultuda Kutub'un derin ilmî konulardan arınık, toplumun ıslâhına ve âyetlerin maksadını anlamaya odaklı bir tefsir kaleme aldığı söylenebilir. Aynı zamanda klasik tefsirleri de tamamen yok sayma gibi bir çaba içerisinde olmadığı, rivayetlere dayalı birçok ilimde bu tefsirlerin birikimlerinden yararlandığı, bunun yanı sıra isrâiliyyat bilgiler konusunda temkinli davrandığı görülmüştür.

**KAYNAKÇA**

- Baş, Erdoğan. “Kur’ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihî Gelişimi (I-IV. Asır)”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-III* 3 (2002), 21-42.
- Benna, Hasan el-. *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*. çev. H. Hüseyin Yılmaz. İstanbul: Özgü Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Beyzâvî, Nasirüddîn Ebû Hayr Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfi el-. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. 5 Cilt. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1414/1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü’l-Müfessirîn*. sad. Abdulaziz Hatip. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand, 2. Basım, 2018.
- Bırışık, Abdulhamit. “Sûre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bırışık, Abdülhamit. “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bırışık, Abdulhamit. “Ulûmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29. Basım, 2017.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcu’l-luga ve sıhâhu’l-‘arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 2. Basım, 1395/1979.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Mûcemu’t-târifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dâru’l-Fazîlet, ts.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an İlimleri ve Kur’ân-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Çiçek, Mehmet. “Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usûlü”. *Tefsir Usulü*. ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş. 12-46. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Deliser, Bilal. “el-Burhan Fî Ulûmi’l- Kur’an’ın Kaynak Değeri”. *Dini Araştırmalar* 15/41 (2012), 109-135.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 63. Basım, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 76. Basım, 2019.
- Derzeze, İzzet. *Et-Tefsirü’l Hadîs*. 7 Cilt. çev. Şaban Karataş vd. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu Kur’ân-ı Kerîm’in Tercüme ve Tefsîri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 4. Basım, 1980.

- Ferahidî, Halîl bin Ahmed el-. *Kitâbü'l-'Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/2003.
- Gül, Ali Rıza. "Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 191-220.
- Habbâs, Abdullah el-. *Seyyid Kutub el-edîbu'n-nâkid*. Cezair: Dâru's-Şihâb, ts.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh el-. *Seyyid Kutub mine'l-mîlâd ile'l-istişhâd*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 1991.
- İsfahânî, er-Râgıb el-. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1425/2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısrî. *Lisânu'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1300/1884.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1403/1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-Kırââtî'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidu'l-mukriîn ve mursıdu't-tâlibîn*. Kahire: Mektebetü'l-Kutsî, 1350/1931.
- İyibilgin, Orhan. "Kur'ân'ın Harici Bağlamalarını Gösteren Kavramlar". *Tefsir Usulü*. ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş. 222-248. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci". *Bilimname* 14/1 (2008), 1-33.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Karlığa, H. Bekir. "Fî Zılâli'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kattân, Mennâ' el-. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 7. Basım, ts.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Kur'ân'ın Anlatım Üslubu". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 30-62.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Kutub, Seyyid. *Son Sözler: Beni Niçin İdam Ettiler*. çev. Ömer Bezirci. İstanbul: Nehir Yayınları, 2. Basım, 1989.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1427/2011.
- Müslim, İmam Hafız Ebî Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîh-i Müslim (Müsnedü's-Sahîh el-muhtasar mine's-süneni bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillah)*. Riyad: Dâru Taybetü, 1422/2006.
- Okumuş, Mesut. "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 316-423. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.

- Öz, Ahmet. "Kur'ân'ın Dahili Bağlamlarını Gösteren Kavramlar". *Tefsir Usulü*. ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş. 176-217. İstanbul: Lisans Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Paşa, Ahmet Cevdet. *Kıssa-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*. sad. Metin Muhsin Bozkurt. İstanbul: Çile Yayınları, ts.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 177-224. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Sâlih, Subhî es-. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyin, 10. Basım, 1393/1977.
- Sarmış, İbrahim. *Bütün Yönleriyle Seyyid Kutub: Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mücadelesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Süyûtî, Celâlüddîn Ebî Abdurrahmân es-. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n nüzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1418/2002.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâletu Nâşirûn, 1424/2008.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/498-501. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Vâhidî, İmam Ebû Hasan Ali b. Ahmed el-. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Seyyid Kutub: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1980.
- Yüksel, M. Bahaeddin. "Kur'ân'ın Dilsel Yapısıyla İlgili Kavramlar". *Tefsir Usulü*. ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş. 90-140. İstanbul: Lisans Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmûd bin Ömer ez-. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed Muavvîd. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1414/1998.
- Zerkeşî, Bedriddîn Muhammed bin Abdullah ez-. *el-Burhân fî 'ulûmu'l-Kur'ân*. thk. Ebû Fazl ed-Dimyâtî. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1422/2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü 'İsa fî-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 3. Basım, ts.





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 168-191

**DKAB ÖĞRETİM PROGRAMI EKSENİNDE ÇEVRE BİLİNCİ**  
**Environmental Awareness On The Axis Of Dkab Curriculum**

**Osman Kâmil ÇORBACI**

Dr. Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi  
Anabilim Dalı, osmann@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7608-068X.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	24.03.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	30.05.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	168-191

**Atıf / Cite as:** Çorbacı, Osman Kâmil. "DKAB Öğretim Programı Ekseninde Çevre Bilinci" (Environmental Awareness On The Axis Of Dkab Curriculum). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 168-191. Doi: 10.17859/pauifd.1270629.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 168-191*

## **DKAB ÖĞRETİM PROGRAMI EKSENİNDE ÇEVRE BİLİNCİ\***

**Osman Kâmil ÇORBACI\*\***

### **Öz**

Günümüz dünyasında yaşanan çevre felâketlerinin her geçen gün artarak devam etmesi, meselenin küresel boyutta bir sorun haline gelmesine ve disiplinlerarası bir boyut kazanmasına sebebiyet vermiştir. Ülkemizde çevre bilincini oluşturmaya yönelik ilkökul, ortaokul ve lisede müstakil bir ders bulunmamakta, çevre eğitimi, fen bilimleri, sosyal bilgiler ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) gibi farklı dersler içerisinde verilmektedir. Yapılan akademik çalışmalarda DKAB derslerinde çevre konusu genellikle ilişkide olunan sosyal çevre bağlamında değerlendirilmiştir. Bu çalışma 2018 sonrası DKAB öğretim programını, fiziksel çevre açısından ele alarak öğretim programının verimliliğini artırmaya yönelik önerilerde bulunmaktadır. Çalışmada, dinlerin çevreye olan bakış açısına da değinilmiş, ayrıca “Örgün eğitim kurumlarında, diğer derslerin yanında DKAB öğretim programının çevre bilinci oluşumuna katkısı var mıdır?” sorusundan hareketle program ünite, konu ve kavramlar açısından bütün olarak ele alınarak fiziksel çevrenin korunmasında din eğitiminin rolü araştırılmıştır. Doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemlerinin kullanıldığı çalışma sonucunda DKAB öğretim programında fiziki çevre bilinci oluşturmaya yönelik konu ve kazanımlar olmakla birlikte, bunların yetersiz olduğu dolayısıyla mevcut öğretim programının bu haliyle öğrencilerde çevre bilinci oluşturmaya yönelik yeterli katkı sağlamayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, DKAB Öğretim Programları, Din, Çevre, İnsan.

### **Environmental Awareness On The Axis Of Dkab Curriculum**

#### **Abstract**

The increasing number of environmental disasters in today's world has made the issue a global problem and gained it an interdisciplinary dimension. In our country, there is no separate course for raising environmental awareness in primary, secondary, and high schools, and environmental education is taught in different lessons such as science, social studies, and Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK). In academic studies, environmental issues in RCMK courses are generally evaluated in the context of the social environment. In this context, this study examines the post-2018 RCMK curriculum in terms of the physical environment and makes suggestions to increase the efficiency of the program. In the study, the perspective of religions on the environment was also addressed, and the role of religious education in the protection of the physical environment was investigated by considering the program as a whole in terms of units, subjects, and concepts based on the question "Does the RCMK curriculum contribute to the formation of environmental awareness in formal education institutions as well as other courses?". As a result of the study in which document analysis and content analysis methods were used, it was concluded that although there are subjects and acquisitions for creating physical environmental awareness in the religious education

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, osmann@gmail.com, ORCID:0000-0002-7608-068X.

curriculum, these are insufficient, and therefore the current program cannot provide a sufficient contribution to inflicting environmental awareness upon students.

**Keywords:** Religious Education, RCMK Curricula, Religion, Environment, Human.

### **Structured Abstract**

Negative human interventions in nature have led to the emergence of environmental problems, one of the most important problems of our age. Environmental problems are defined as air, water, soil, noise, light, radioactivity, and solid waste pollution. The first intense environmentalist movements started in the 1970s, and as a result of protests claiming that technological developments and excessive industrialization caused environmental problems, local measures were taken and partially legal solutions were produced. Throughout the world, the United Nations, UNESCO, UNEP, and other organizations are working to raise awareness about environmental problems. In Turkey, with the 1982 constitutional amendment, the right to the environment was included in our constitution. In addition, the Environmental Law was enacted in 1983, regulating issues such as environmental protection, waste management, and the reduction of pollutant emissions.

The negative interventions of humans in nature have led to environmental problems, which are one of the most important problems of our age. Environmental problems are described as air, water, soil, noise, light, radioactivity, and solid waste pollution. The first intense environmentalist movement started in the 1970s, and as a result of the protests claiming that technological developments and excessive industrialization caused environmental problems, local measures were taken and legal solutions were produced, albeit partially. All over the world, the United Nations, UNESCO, UNEP, and other organizations are working to raise awareness about environmental problems. In Turkey, the right to the environment was enshrined in our constitutional law through a constitutional amendment in 1982. In addition, the Environmental Law was passed in 1983, and issues such as environmental protection, waste management, and the reduction of pollutant emissions were regulated.

Abrahamic religions encourage people to protect the environment, not pollute, and see people as the guardians of the natural environment. Religions also play an important role in overcoming environmental problems by adding value judgments to the social order, and people's ideas and beliefs about the world are effective in determining their ecological perspectives. An anthropocentric understanding is seen in the Torah, the holy book of the Jews. While the parables and stories in the Torah glorify man, the idea that the universe was created for man recognizes that the entire universe is in the service and dominion of man. In the Bible, it is emphasized that nature is considered a part of God's creation and that humans should protect nature. Humans are responsible for cultivating and protecting the earth, and nature is an expression of God's creation. The verse "The earth is not only for human beings but for all living creatures" points out that disruption of the ecological balance will also affect living creatures other than humans. The Qur'an also emphasizes the delicate balance in nature and the interdependence of all living things.

As a result of the content analysis conducted in the curriculum for the 4th and 12th grades, there is no detached unit or subject heading for raising environmental awareness in grades other than the 4th grade. In the 5th grade Ramadan and Fasting unit, it is emphasized that fasting can help individuals be respectful towards their environment and understand the importance of food. Although the 6th-grade curriculum emphasizes issues such as body, clothes, environmental cleanliness, nature being a trust, and the universe being created with a measure and balance in the context of environmental awareness, this is not sufficient. In Grade 7, the environment is taught through moral values and responsibility. It is mentioned that behaviors such as protecting nature, not wasting, and using resources efficiently are compatible with moral values. In Grade 8, the environment is discussed mainly in terms of the social

environment in which we live. In Grade 9, the works of Islamic civilization that beautify the social environment are mentioned. The impact of Islamic architecture on the environment and the cultural effects of civilization are covered. In Grade 10, human actions that lead to environmental problems are mentioned, and the importance of protecting nature is emphasized. In Grade 11, it is stated that the balance and functioning of nature are indicators of Allah's power and might. In the Grade 12 'Current Religious Issues' unit, the physical environment is indirectly addressed. It emphasizes the importance of maintaining hygiene and cleanliness in our daily lives, including the cleanliness of our food and water sources, and the importance of preserving natural resources and protecting the environment.

Since environmental problems have many different dimensions, their solutions will also be multi-dimensional. Therefore, environmental education, studies in different fields, and an interdisciplinary educational approach are needed to solve environmental problems. Even if measures are taken in technological and legal areas related to the solution of environmental problems, it should be accepted that the goal of solving environmental problems cannot be achieved without providing sustainable environmental education. In our country, there are no courses in primary, secondary, or high school programs that only target environmental education. Subjects aimed at raising environmental awareness are included in courses such as life science, science, social studies, biology, etc. in primary, middle, and high schools. Environmental issues are mostly addressed in terms of the cleanliness of places of worship, clothes, and bodies, or the environment we live in. Although environmental cleanliness is mentioned, environmental pollution, its causes, and its damages are not examined in detail. Despite the acknowledgement of the divine creation of all things and the accountability of individuals for their detrimental actions in this realm, the existing evidence does not support the notion that the present DKAB syllabus is beneficial to promoting eco-conscious attitudes and conduct among students. While there is a significant accumulation of knowledge about the environment and nature, which are closely related to society, in the Qur'an and hadiths, which are the basic sources of the Islamic religion, the related subjects or acquisitions have not received the place they deserve in the DKAB curriculum. While the value that religions, and especially Islam, place on the environment is evident, the almost superficial coverage of this issue in the DKAB curriculum is far from contributing to the solution of the problem.

In our article on raising environmental awareness in Religious Education and Religious Education curricula, we made recommendations on the importance of nature and the environment, human responsibility towards the environment, sustainable development and ecological balance, protecting the environment and keeping it clean, waste management and recycling, climate change and global warming, renewable energy sources, animal rights, and animal protection. The current situation has gone beyond what can be prevented by improving behavior, such as not cutting down trees or throwing garbage on the streets. The root of the crisis lies in the erosion of values and the pollution of consciousness.

## **GİRİŞ**

Canlı ve cansız varlıkları bünyesinde barındıran doğanın ekosistemine insanlar tarafından yapılan her türlü olumsuz müdahale, zaman içerisinde birikerek çağımızın en önemli sorunlarından biri olan çevre sorunlarına yol açmıştır. En küçük organizmadan en büyük canlıya kadar varlıkların hayat buldukları ortam, hareketliliklerini gerçekleştirebildikleri alan, etkileşimde buldukları unsur gibi

genel terimlerle ifade edilebilen çevre kavramına<sup>1</sup> ait sorunlara, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra önem verilmeye başlanmıştır.

Hava, su, toprak, gürültü, ışık, radyoaktif ve katı atık kirliliği olarak tanımlanan çevre sorunları, ilk olarak II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkmasına karşın ilk yoğun çevreci hareketler 70'li yıllarda yaşanmıştır.<sup>2</sup> Teknolojik gelişmelerin ve aşırı sanayileşmenin çevre sorunlarına neden olduğu ileri sürülerek yapılan protestolar sonucunda lokal önlemler alınmış ve kısmi de olsa yasal çözümler üretilmiştir.<sup>3</sup>

1968 yılında UNESCO tarafından ekolojik dengeyi bozmayacak sürdürülebilir büyümeye yönelik ilk adımlar atılmış, 1969 yılında da dünyada ilk kez ABD'de Ulusal Çevre Politikası Yasası kabul edilerek yürürlüğe girmiştir.<sup>4</sup> Birleşmiş Milletler (BM), 5 Haziran 1972 tarihinde Stockholm'de 113 ülkenin katıldığı çevre konferansı düzenleyerek 5 Haziran'ın Dünya Çevre Günü olması yönünde karar almıştır.<sup>5</sup> 1974 yılında Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP) kurularak günümüze kadar farklı platformlarda çevre konusunda farkındalık oluşturulmaya çalışılmıştır. BM, AB (Avrupa Birliği), OECD (Ekonomik İşbirliği ve Gelişme Teşkilatı), AGİT (Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı), WB (Dünya Bankası), WTO (Dünya Ticaret Örgütü), FAO (Gıda ve Tarım Örgütü), WHO (Dünya Sağlık Örgütü), IMO (Uluslararası Denizcilik Örgütü) ve WMO (Dünya Meteoroloji Örgütü) gibi örgütler doğrudan çevre ile ilgili olmamakla beraber çevre sorunları ile ilgilenmektedir.<sup>6</sup>

Çevre konusunun ülkemizde anayasal boyutta gündeme gelmesi, 1961 Anayasası'yla olmuştur. Anayasa, çevre hakkıyla ilgili doğrudan bir düzenleme getirmemesine karşın 49. madde "Devlet, herkesin beden ve ruh sağlığı içinde yaşayabilmesini ve tıbbi bakım görmesini sağlamakla ödevlidir." ibaresi çevre korumasını da kapsayacak şekilde yorumlanmıştır.<sup>7</sup> Çevre sorunlarıyla ilgili doğrudan ilk anayasal düzenleme 1982 yılında yapılmış, 56. maddeyle "*Herkes, sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkına sahiptir. Çevreyi geliştirmek, çevre sağlığını korumak ve çevre kirlenmesini önlemek Devletin ve vatandaşların ödevidir.*"<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ebru Demir- Hüseyin Yalçın, "Türkiye'de Çevre Eğitimi", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2 (01 Temmuz 2014), 7.

<sup>2</sup> Mevlüt Karabıçak- Ramazan Armağan, "Çevre Sorunlarının Ortaya Çıkış Süreci, Çevre Yönetiminin Temelleri ve Ekonomik Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/2 (2004), 204.

<sup>3</sup> Müjgan Deniz, "Sanayileşme Perspektifinde Kentleşme ve Çevre İlişkisi", *Coğrafya Dergisi* 19 (2011), 103.

<sup>4</sup> Sohbet Karbuz, "Sürdürülebilir Kalkınmanın Zaman Yolculuğu", *İktisat, İşletme ve Finans Dergisi* 198 (2002), 10.

<sup>5</sup> Müslüm Akıncı, *Oluşum ve Yapılanma Sürecinde Türk Çevre Hukuku* (İzmit: Kocaeli Kitap Kulübü Yayınları, 1996), 88.

<sup>6</sup> Faruk Sönmezoglu- Özgün Erler Bayır, "Çevre Sorunlarına İlişkin Uluslararası Rejimler", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 47 (2013), 250.

<sup>7</sup> Safiye Tansu Karakurt, *Çevre Hakkı ve Türkiye'de Çevre Hakkının Korunmasında Yerel Yönetimlerin Rolü* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 44.

<sup>8</sup> "Anayasa". 1982. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2709.pdf>, Erişim Tarihi: 23.12.20022

denilerek çevre hakkı anayasal hukukumuzda girmiş, çevre koruma kavramı gelişmeye başlamıştır. Bunun yanında anayasanın 17, 23, 35, 43, 45, 46, 57, 63 ve 169. maddelerinde dolaylı olarak çevreyle ilgili düzenlemeler yer almaktadır.<sup>9</sup> Ayrıca 1983 yılında TBMM tarafından ‘Çevre Kanunu’ çıkarılmış, bu kanunla, çevrenin korunması, atıkların yönetimi, kirletici emisyonların azaltılması, doğal kaynakların korunması, çevre ile ilgili etüt ve raporların hazırlanması ve çevre lisanslama sistemlerine düzenleme getirilmiştir.<sup>10</sup>

Çevre sorunlarının çözümü için hukuksal anlamda önlemler alınsa bile insanların tutum ve davranışlarında bu yönde değişiklikler gerçekleştirilmediği takdirde çevre sorunlarının çözüm hedefine ulaşamayacağı kabul edilmelidir. Bundan dolayı çevre sorunlarını en aza indirmenin en köklü ve kalıcı çözümü eğitim yoluyla insanları bilinçlendirmekten geçmektedir.<sup>11</sup> İnsanların içinde yaşadıkları çevreyi olumsuz etkileyen faktörlerin ortadan kaldırılması için toplumsal yapıya uygun teknik ve yöntemlerle çevre konusunda bilinçlendirilmesi ve uygun çözüm yollarının öğretilmesi gerekmektedir.

Çevre sorunlarının sadece hukuksal düzenlemelerle çözülemeyeceğinin anlaşılması üzerine sorunların sebepleri ve çözümlerine dair farklı bir anlayış geliştirilerek evrene, insanın evrendeki yerine ve yaşamın korunmasına ilişkin çevre ahlâkı geliştirilmeye çalışılmıştır.<sup>12</sup> Çevre sorunlarının yapısı gereği farklı boyutlara sahip olması çözümde çok boyutlu hale getirmektedir. Bu nedenle çevre sorunlarının çözümü için disiplinler arası çalışmalara ve farklı bir eğitim yaklaşımına ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>13</sup> Bireylerin sonradan edindiği değer yargılarının, fiziki çevresiyle olan ilişkilerinde temel belirleyici olduğu hesaba katıldığında,<sup>14</sup> görüş ve tavırlarının değişmesinde eğitim ve dinin etkisinin konunun çözümüne yardımcı olabileceği açıktır.<sup>15</sup> Bireylerin davranış, görüş ve tavırlarının değişimi, planlı ve sistematik bir eğitim sürecinin varlığına bağlıdır. Etkin bir şekilde davranış değişikliklerinin gerçekleştirilmesi, önceden belirlenmiş bir plan çerçevesinde

<sup>9</sup> 1961 Anayasası. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10859.pdf>. Erişim Tarihi: 21.12.20022

<sup>10</sup> 1983 Çevre Kanunu, <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2872.pdf>, Erişim Tarihi: 23.12.20022

<sup>11</sup> Salih Aybey, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) ve İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programlarında Çevre Bilincini Oluşturmaya Yönelik Kazanımlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 267.

<sup>12</sup> Nihal Kırkpınar Özsoy- Poyraz Çini, “Antroposentrik Küresel Çevre Politikalarının Ekosentrik Çevre Etiği Görüşü Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *Alternatif Politika* 12/1 (2020), 34.

<sup>13</sup> Mustafa Köylü, “Çevre Sorunlarından Çevre Eğitime”, *Eskiyeni* 21 (10 Haziran 2011), 58.

<sup>14</sup> Mehmet Yazıcı, “Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2016), 212.

<sup>15</sup> Abdurrahman Güneş, “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2016), 160.

yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetlerine dayanır. Planlamanın temel amacı, istenen davranış değişikliğinin bireyde gerçekleşmesini sağlamaktır.<sup>16</sup>

Çevre eğitimi, çevrenin kullanıcısı ve parçası olan insanın, çevre konusunda eğitilmesi ve bilinçlenmesine katkı sağlayan bir süreçtir. İnsanlara yaşadıkları çevreyi daha iyi tanıtarak, korumak ve daha sağlıklı yaşamak için yaptıkları çaba ve etkinliklerin tümüne çevre eğitimi denilmektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla çevre eğitimi, bireyi çevre konusunda bilgilendirme, bilinçlendirme, çevre sorunlarını çözmeye yönelik beceriler geliştirme ve çevreyi korumaya yönelik inisiyatif sahibi insanlar yetiştirmeye amaçlamaktadır.<sup>18</sup>

Türkiye'deki okullarda çevrenin korunması konusu farklı derslerde ele alınmaktadır. Örneğin Fen Bilimleri dersinde, çevrenin korunması, sürdürülebilir kalkınma, doğal kaynakların korunması ve çevre kirliliği gibi konular ele alınırken biyoloji dersinde, doğal çevrenin önemi, biyolojik çeşitliliğin korunması, atıkların doğaya zararları gibi konular işlenmektedir. Coğrafya dersinde, çevre sorunları, çevre kirliliği, doğal kaynakların kullanımı, sürdürülebilir kalkınma, küresel iklim değişikliği gibi konular ele alınmaktadır. Tarih dersinde, çevre sorunları tarihi perspektiften ele alınarak, çevrenin tarihi ve çevre sorunlarına neden olan tarihsel olaylar işlenmektedir. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersinde çevre konusu dini ve Ahlâki bir sorumluluk olarak ele alınmaktadır. Bilindiği üzere 1982 yılından sonra DKAB dersleri örgün öğretimin tüm kademelerinde zorunlu bir ders haline getirilmiştir.<sup>19</sup> Günümüze kadar çeşitli aralıklarla DKAB öğretim programlarında değişiklikler yapılmış, konuyla ilgili akademik çalışmalar hazırlanarak öğretim programlarının verimliliği sorgulanmıştır. Çevre konusuyla ilgili din eğitimi alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde genellikle programların bir bütün olarak ele alındığı, dersi oluşturan ünite, konu ya da kavramların tek başına ele alınarak yapılan çalışmaların azınlıkta kaldığı görülmüştür.<sup>20</sup>

### **Amaç ve Önem:**

Din eğitimi açısından çevre konusu genellikle sosyal çevre bağlamında ele alınmış, fiziksel çevrenin korunmasında din eğitiminin rolü, az sayıda çalışmaya konu olmuştur. Ancak insanlar üzerindeki etkisi nedeniyle dünyanın en önemli sorunlarından biri olan çevre sorunlarına dair bilincinin oluşturulmasına katkı sağlayabilecek alanlardan biri de din ve din eğitimidir. Çalışmamızda öncelikle çevre

<sup>16</sup> Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi Yayıncılık, 2016), 17.

<sup>17</sup> Yaşar Ayvaz, *Çevre Eğitiminde Temel Kavramlar El Kitabı* (İzmir: Çevre Eğitim Merkezi Yayınları, 1998), 98.

<sup>18</sup> Cevat Geray, *Çevre İçin Eğitim. İnsan Çevre Toplum*, ed. Ruşen Keleş (Ankara: İmge Yayınları, 1992), 229.

<sup>19</sup> Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)* (İstanbul: İlke Yayınları, 2014), 34.

<sup>20</sup> Ayşe Zişan Furat, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Çevre Konularına Ayrılan Yer Üzerine Bir Değerlendirme", ed. Fahri Kayadibi (Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu, İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008), 369.

bilincinin oluşmasında eğitimin rolü, önemi ve dinlerin çevre konusundaki söylemleri üzerinde durulduktan sonra çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden DKAB öğretim programlarında çevre konuları tespit edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda 4 ve 12 sınıflar arası DKAB (2018) öğretim programları fiziki çevre bilinci oluşturmaya yönelik ünite, kazanım ve konu yönünden incelenmiş, eksikliklerin din eğitimi açısından gündeme getirilmesi hedeflemiştir. Bu çalışma, din eğitiminin çevre bilinci oluşturmada oynadığı rolün önemini ve DKAB öğretim programlarındaki çevre konularının din eğitimi açısından gerekliliğini vurgulayarak, çevre sorunlarına dair farkındalığın artırılması ve sürdürülebilir bir geleceğe katkı sağlama potansiyelini ortaya koymasından önem arz etmektedir.

### **Sınırlılık ve Yöntem:**

Bu çalışma, Millî Eğitim Bakanlığı 2018 DKAB 4-12 sınıf öğretim programlarıyla sınırlandırılmıştır. DKAB öğretim programlarının çevre bilinci kazandırma açısından yeterlilik düzeyi, nitel veri analiz yöntemlerinden olan doküman ve içerik analizi kullanılarak incelenmiştir. Doküman analizi, bilimsel bir araştırma yöntemi olarak, araştırma verilerinin toplanması, incelenmesi, sorgulanması ve analiz edilmesi için çeşitli dokümanların kullanılmasını içeren bir süreçtir. Bu yöntem, literatürde genellikle diğer araştırma yöntemleriyle birlikte kullanılarak tamamlayıcı bir rol oynarken, bağımsız bir yöntem olarak da uygulanabilmektedir. Doküman analizi, araştırmacılara mevcut kaynaklardan elde edilen bilgilerin derinlemesine incelenmesi ve anlaşılması için bir çerçeve sağlamaktadır. Bu sayede araştırmacılar, belirli bir konuyla ilgili bilgileri değerlendirebilmekte, kalıpları, eğilimleri veya temaları tespit edip bilgiye dayalı sonuçlar çıkarabilmektedir.<sup>21</sup> İçerik analizi ise nesnel, ölçülebilir, doğrulanabilir bilgilere ulaşmak için doküman, metin ve evrak gibi pek çok farklı materyali belli kurallar dahilinde analiz etmeyi amaçlayan nitel araştırma yöntemi içerisinde yer alan bir tekniktir.<sup>22</sup>

### **1. Eğitim Çevre İlişkisi**

Çevre sorunları günümüzde en çok tartışılan, çözüm bekleyen ve tüm insanlığı ilgilendiren konulardan biri haline gelmiştir. Bireylerin bu konuda farkındalık geliştirmesi ve buna göre önlemler alması, sorunların çözümünde önemli bir adım olarak görülmesine karşın sorunun en büyük özelliği beklenen zamanın olmamasıdır.<sup>23</sup> Dolayısıyla bütün varlıkları ilgilendiren çevre sorununun bir ülke, toplum ya da kişiyle çözülecek bir sorun olmadığı her geçen gün sorunların katlanarak arttığı da bir gerçektir. Çevre kirliliği sorunu, kirliliğin kaynağı olan ülke ile sınırlı kalmayıp dünya üzerindeki diğer devletleri ve insanları da etkilemektedir.

<sup>21</sup> Ramazan Sak vd., "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 228.

<sup>22</sup> Osman Metin- Şükriye Ünal, "İçerik Analizi Tekniği: İletişim Bilimlerinde ve Sosyolojide Doktora Tezlerinde Kullanımı", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (2022), 273.

<sup>23</sup> Ayşegül Özbebek Tunç vd., "Çevresel Farkındalık", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 47 (2013), 227.



Sorunların büyüklüğü ve karmaşıklığı ulusal ve uluslararası yeniden yapılanmayı, iş birliğini ve bilinç değişimlerini gerekli kılmaktadır.<sup>24</sup> İnsanların değer yargıları ve tutumları, çevre sorunlarını oluşturan nedenlerin başında gelmektedir. İnsanlardaki bilinç değişimini sağlayacak en önemli unsurlardan biri de eğitimidir. Planlı, programlı ve verimliliği yüksek eğitim programları olmadan geçici tedbirlerle sorunu çözmek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle çevre sorunlarının en köklü ve kalıcı çözümü eğitim yoluyla insanları bilinçlendirmektir. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde çevre bilincinin oluşturulması ve geliştirilmesi için çevre eğitime ihtiyaç duyulmaktadır.

Çevre eğitimiyle bireylerin bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor öğrenme alanlarına hitap edilerek çevreye yönelik yeni bir tutum geliştirmeleri ve bu tutumların güçlü ve dengeli bir şekilde davranışa dönüşmesi amaçlanmaktadır.<sup>25</sup> Çevre eğitime erken başlanması, çevre bilincinin etkili ve kalıcı olmasını arttırdığı gibi okul öncesi ve okul döneminde oluşan ön bilinç, ilgi ve tutumlar ileriki yaşlarda istendik davranışların temelini oluşturmaktadır.<sup>26</sup> Genel hatlarıyla çevre eğitimiyle:

- Bireylerin ve sosyal grupların çevre sorunlarına karşı duyarlılık kazanmasını sağlayarak bilinç oluşturmak.
- Birey ve sosyal grupların çevrenin korunması ve iyileştirilmesine yönelik faaliyetlerde aktif rol almaya istekli olmalarını sağlayarak tutum oluşmak.
- Birey ve sosyal grupların çevre sorunlarının çözümü için gerekli yetenek ve beceri kazanmalarına yardım etmek.
- Birey ve sosyal gruplara çevre sorunlarının çözümüne aktif katkıda bulunma fırsatı vererek katılım sağlama becerilerinin gelişmesi sağlanır. <sup>27</sup>

Gelişim dönemlerine uygun yöntem ve tekniklerle yapılacak çevre eğitiminin çocuklarda çevre bilincinin oluşmasına katkı sağlayacağını ve yaşamları boyunca bu bilinçle hareket edeceklerini söylemek mümkündür.<sup>28</sup>

## 2. İlahi Dinlerde Çevre Bilinci

Eğitimin en genel amaçlarından biri iyi insan yetiştirmesi ya da insanın iyileşme sürecinde ona katkı sağlamasıdır.<sup>29</sup> Din, insanların toplumsal ve bireysel yaşamlarını birçok yönden etkilediği gibi dini bir kültürün oluşmasını sağlamıştır. İnsanın yaşamı, içinde bulunduğu dini kültüre göre şekillenmekte ve davranışların çoğunda dini

<sup>24</sup> Şafak Kaypak, "Çevre Hukukunun Ulusal ve Uluslararası Boyutları", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2012), 206.

<sup>25</sup> Seçil Erökten- Nazmi Durkan, "Çevre Eğitimi Dersinin Öğrencilerin Çevreye Karşı Tutumları ve Davranışları Üzerine Etkileri", *Education Sciences* 5/4 (2010), 1864.

<sup>26</sup> Sibel Yoleri, "Çocuk ve Çevre: Okul Öncesi Çocuklar Arasında Çevre Bilinci Oluşturma", *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 34 (2012), 104.

<sup>27</sup> Zafer Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ekolojik Temelli Çevre Eğitiminin Teorik Temelleri", *Toplum Bilimleri* 9/17 (2015), 286.

<sup>28</sup> Gökhan Uyanık, "Dönüşümsel Öğrenme Kuramına Dayalı Çevre Eğitiminin Çevre Sorunlarına Yönelik Tutum ve Duyarlılığa Etkisi", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 763.

<sup>29</sup> Beyza Bilgin- Mualla Selçuk, *Din Öğretimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1997), 30.

motifler bulunmaktadır. Bunun yanında dinlerde normatif değerler mevcuttur ve her din bu değerlerini bireylere aktarmak, benimsetmek ve kalıcı davranışlara dönüştürmek istemektedir.<sup>30</sup> Eğitimin temel amacı davranış geliştirerek insan yetiştirmektir; dinler de bu ortak amacı taşımaktadır.<sup>31</sup> Detaylarda bazı farklılıklar olsa da tüm dinler insanlara evrensel değerler kazandırmayı amaçlamaktadır. İlahi dinler, yeryüzünü ve üzerinde yaşayan tüm varlıkların ilahi bir emanet olarak görülmesini istemiş, yaşayan bütün varlıklara karşı saygılı olmayı, çevreyi kirletmemeyi ve korumayı teşvik etmiştir.<sup>32</sup>

Tüm inanç sistemleri öğretilerinin merkezine insanı yerleştirmektedir. Bu bağlamda dinin tüm kural ve öğretileri, insanın eğitim ve öğretimini amaçlar. İnsan, kendisini çevreleyen maddi ve manevi dünya hakkında bilgilendirilir hem metafizik hem de maddi dünyaya karşı tutum ve davranışları belirlenmeye ve tanımlanmaya çalışılır.<sup>33</sup> Bu açıdan dinler, insanın doğal çevreye bakışını yönlendirmeye ve onunla ilişkilerini düzenlemeye özel bir önem verir.

Her dinin bir ahlâk anlayışı vardır ve bu anlayış toplumdan topluma ve dinden dine değişiklik göstermektedir. Dinin ahlâki boyutunun ve dini inançların toplumsal düzene ilişkin değer yargılarının oluşmasında önemli bir yere sahip olduğu düşünüldüğünde, mevcut çevre sorunlarının aşılabilmesi için dinlerin bu konudaki yaklaşımlarının incelenmesi gerekmektedir. Kültürleri tanımlayan ve insan davranışlarına yön veren dinler, çevre bilinci oluşması için gerekli kaynakları sağlamaktadır.<sup>34</sup>

İnsanların neden olduğu ekolojik sorunlar, kuşkusuz onların dünya hakkındaki fikirleriyle ilişkilidir. İnsanların içinde doğdukları ve yaşadıkları koşullar ve en az bunlar kadar önemli olan benimsedikleri ya da ait oldukları inançlar, ekolojik bakış açılarını belirlemede başat rolededir. İnsan ve çevre arasındaki mutlak etkileşimde, insanların tutumlarını belirleyen önemli parametreler zihinsel dünyaları ve inançlarıdır.<sup>35</sup>

İlahi dinlerden olan Musevilik ve Hristiyanlık'ta, insanın, doğanın koruyucusu olarak, Yaratıcı tarafından çeşitli haklarla donatıldığı, doğanın, insanın hizmetine sunulduğu ve insanın doğanın efendisi olduğu yönünde söylemler bulunmaktadır.

<sup>30</sup> Şükrü Keyifli, "Eğitim ve Din Eğitimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (2013), 116.

<sup>31</sup> Nebahat Göçeri, "Dinî Eğitim ile Din Eğitimi Kavramları Üzerine Bir Analiz Denemesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/1 (2002), 56.

<sup>32</sup> Halil İbrahim Bulut, "Semavi Dinlerin Ortak Ahlak Değerleri ya da Evrensel Değerler", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 77.

<sup>33</sup> Hasan Tanriverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018), 596.

<sup>34</sup> Elif Ekinci, "İslâm Dini'nin Çevreye ve Çevre Sorunlarına Bakış Açısı", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2018), 132.

<sup>35</sup> Necmettin Özerkmen, "İnsan Merkezli Çevre Anlayışından Doğa Merkezli Çevre Anlayışına", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 42/1-2 (2002), 171.

İnsan merkezlik olarak tanımlanan bu görüşe göre, tüm doğal çevre ve içerdiği her şey insanlar için yaratılmıştır. İslâm inancında ise insanlar da dahil olmak üzere tüm yaratılmışlar Allah için yaratılmıştır. Tüm varlıkların değerini belirleyen Yaratıcı'nın kendisidir. İnsanın ve doğal çevrenin Yaratıcı'dan bağımsız bir anlamı yoktur. Bu noktadan hareketle İslâm'ın, içerdiği bazı insan merkezli ifadelerle rağmen, dayandığı Tevhid inancıyla bağlantılı olarak çevreyi algılayışında Allah merkezli bir din olduğunu söyleyebiliriz.<sup>36</sup>

### 2.1. Yahudilik'te Tevrat-Çevre ilişkisi

Museviler'in kutsal kitabı olan Tevrat'ta geçen kıssa ve hikâyeler, insanı yüceltmekte ve insanı yeryüzündeki Tanrı olarak tasvir etmektedir.<sup>37</sup> Yine Tevrat'ta geçen "Göklerin öteleri Rab'bin(in)dir; ama o yeryüzünü insana verdi."<sup>38</sup> pasajıyla insanın doğal yaşamda üstün bir niteliğe sahip olduğu belirtilmiştir.

**Tablo 1: Tevrat'ta Ekolojik Unsur Dağılımı:** <sup>39</sup>

Toprak	Hava	Su	Bitkiler	Hayvan	Rüzgâr	Kirlilik	Salgın Hastalık	Öldürmemek	Denge	Toplam
13	15	30	11	15	1	8	6	8	1	108

Musevilikte çevrenin önemini Tevrat çerçevesinde incelediğimizde, 'insan için yaratılmış evren' fikrinden dolayı Musevilik'in katı bir insan merkezci anlayışı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. İnsan için yaratılmış evren fikri, insanı diğer tüm canlılardan ayrı ve üstün bir konuma yerleştirir; tüm evrenin insana hizmet için başka bir deyişle insanın yararı için yaratıldığı fikrine götürmektedir. Tevrat'ta yer alan ekolojik unsurlar ve söylemler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Musevilikte doğal çevrenin insandan bağımsız bir bütün olarak görülmediği, hatta birbirini tamamlayan unsurlar olarak değil, insanın hizmetinde ve hâkimiyetinde olduğu kabul edilmektedir.<sup>40</sup>

### 2.2. Hristiyanlık'ta İncil-Çevre ilişkisi

Hristiyanlık, fiziksel çevre konusunda değerlendirildiğinde düalist bir yaklaşımın mevcudiyeti söz konusudur. Hristiyanlığın yayıldığı bölgelerde, Hristiyan olmadan önceki dönemlerde pagan inancına sahip olan insanlar, ağaçları, kuşları ve diğer doğal tabiat olaylarını koruyucu güçler olarak değerlendirmişlerdir. Pagan animizmini yıkmak için doğal nesnelere duygularının olmadığını savunan bir söylem, animizmin çöküşünden sonra da tabiatı, ruhundan koparmış ve tabiat artık bir obje

<sup>36</sup> Muhlise Canlı, *Kutsal Metinler Bağlamında Çevre ve Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü (2017), 66.

<sup>37</sup> Tekvin, 1:24-28

<sup>38</sup> Mezmurlar, 115:16

<sup>39</sup> Canlı, *Kutsal Metinler Bağlamında Çevre ve Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi*, 77.

<sup>40</sup> Sevde Yaman, "Tevrat'a Göre İnsan Hayatı ve Onurunun Kutsallığı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 342.

olarak görülmeye başlamıştır.<sup>41</sup> Bu açıdan bakıldığında doğa kutsal değildir ve dolayısıyla insanlar hiçbir vicdani sorumluluk hissetmeden doğayı kullanma hakkına sahiptir.

Bunun yanında İncil'de insanın doğa ve çevreyle ilişkisi ve sorumluluğu üzerinde de durulmaktadır. İncil, doğayı Tanrı'nın yaratımının bir parçası olarak kabul eder ve insanların doğayı Tanrı'nın yaratıcılığına saygı göstererek koruması gerektiğini vurgular. Yaradılış Kitabı'nda, Tanrı dünyayı yaratır ve insana onu yönetme sorumluluğunu verir. İnsanlar, dünyayı işleyip korumakla yükümlüdürler.<sup>42</sup> İsa, doğa üzerinde mucizeler yapar ve Tanrı'nın yaratımının bir parçası olarak doğaya saygı gösterilmesi gerektiğini vurgular. Örneğin, İsa, deniz fırtınasını durdurur<sup>43</sup>, suyu şaraba dönüştürür<sup>44</sup> ve balıkların bereketli bir şekilde avlanmasını sağlar.<sup>45</sup> Pavlus, Roma halkına yazdığı mektupta, insanların Tanrı'nın yarattığı dünya üzerinde "gerçekliğin görülmeyen niteliklerini" anlaması gerektiğini söyler.<sup>46</sup> Bu, doğanın, Tanrı'nın yaratıcılığının bir ifadesi olduğu anlamına gelir. İsa, "Tanrı'nın krallığına yaklaştınız." diyerek, insanların doğaya saygı göstererek ve onu koruyarak Tanrı'ya daha da yaklaşabileceklerini belirtir.<sup>47</sup> Bu pasajlar, doğanın Tanrı'nın yaratımının bir parçası olduğunu ve insanların doğayı koruyarak Tanrı'ya saygı göstermeleri gerektiği fikrini vurgular.

**Tablo 2: İncil' de Ekolojik Unsur Dağılımı:<sup>48</sup>**

Toprak	Hava	Su	Bitkiler	Hayvan	Rüzgâr	Kirlilik	Salgın Hastalık	Öldürmemek	Denge	Toplam
5	4	4	6	3	12	4	1	6	0	45

İncil'de yer alan pasajlar, ekolojik unsur dağılımları ve Hristiyanlık tarihi bir bütün olarak ele alındığında, insanın doğal çevreyi emanet olarak görmeyi savunanların sayıca az olduğu, çoğunluğun ise doğaya egemenlik kurma çabası içinde olduğu gözlemlenmektedir. Eski Ahit'ten aktarılan yaratılış anlatısı ve Yeni Ahit'te geçen birçok ifade, Hristiyan bireylerin doğal çevreyle olan ilişkisini şekillendirmiştir ve bu ilişki genellikle doğaya egemen olma eğilimini yansıtmaktadır.<sup>49</sup>

<sup>41</sup> Halim Işık, "Hristiyan Düalist-Gnostik Bir Tarikat Olarak Bogomilizm ve Avrupa Heretik Toplumlarına Etkileri", *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2017), 127.

<sup>42</sup> Yaradılış, 2:15.

<sup>43</sup> Markos, 4:35-41

<sup>44</sup> Yuhanna, 2:1-11

<sup>45</sup> Luka, 5:1-11

<sup>46</sup> Romalılar 1:20

<sup>47</sup> Luka 5:19

<sup>48</sup> Canlı, *Kutsal Metinler Bağlamında Çevre ve Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi*, 88.

<sup>49</sup> Ahmet Kavlak, "Hristiyanlıkta İncil Yorumlarının Tarihsel Kaynakları", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18/1 (2019), 248.

### 2.3. İslâm'da Kur'an-Çevre İlişkisi

Ekolojik sorunlar sadece insanları değil, ekolojik sistemin bir parçası olan diğer canlıları da (hayvanlar, bitkiler, vb.) etkilemektedir. Kur'an-ı Kerim "Dünya yalnızca insanların değil bütün canlılar içindir."<sup>50</sup> ayetiyle ekolojik dengenin bozulmasının etkisini insan dışındaki canlıların da yaşayacağına işaret etmektedir. Kur'an-ı Kerim'e göre insan, yaratılan tüm canlıların en şerefliisidir.<sup>51</sup> Fakat bu yaratılış içinde insan ve diğer canlılar arasındaki mesafe çok fazla değildir. İnsanı diğer canlılardan ayıran özellik, yaratıcının planı içinde üstlendiği görev ve yerine getirdiği işlevlerdir.

Musevilik ve Hıristiyanlık inançlarının yaratılış anlatılarında insanı üstün varlık olarak görme eğiliminin bir benzerini Kur'an'da "Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık."<sup>52</sup> ifadesiyle yer almaktadır. İnsan, yaratılıştta ayrıcalıklı bir yere sahip olmakla birlikte, insan diğer canlılar karşısında despot olarak betimlenmediği gibi diğer canlıları da insanlar karşısında her türlü haktan yoksun bir köle gibi betimlememektedir. İnsanın çevreye yönelik gösterdiği saygı ve hürmet, onun değerli varlık oluşunu daha da yüceltmektedir. Çevreye olan saygı, insanın içerisindeki erdemleri yansıtmakta, doğayla uyum içinde yaşama bilincini güçlendirmekte ve insanın varoluşunu daha anlamlı kılmaktadır. İnsanın doğaya ve diğer canlılara yönelik saygı göstermesi, onun varoluşsal bağlamda anlamını derinleştirmekte ve ona özgü bir değer katmaktadır. "Yeryüzünde kıpırdayan hiçbir hayvan ve kanatlarıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki sizin gibi bir ümmet olmasınlar. Biz Kur'an'da hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonra Rablerinin huzurunda toplanacaklar."<sup>53</sup> ayetiyle insanla doğal çevresi arasındaki ilişkinin kurulduğu diğer canlıların da insanlar gibi ümmet olduğu vurgulanmaktadır.

İslâm inancında tüm yaşamı var eden suyun önemli bir yere sahip olduğunu belirtilen ayetler yer almaktadır. Bu ayetlere göre yaratıcı tüm varlıklara sudan can vermiştir.<sup>54</sup> İnsani ihtiyaçların belirli ölçüde tutulmasını insan sağlığı ve mutluluğu açısından da önemini "Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz. Zira Allah israf edenleri sevmez."<sup>55</sup> ayetiyle belirtmiştir. "Biz, göğü, yeri ve bunların ikisi arasındaki hiçbir şeyi boşu boşuna yaratmadık."<sup>56</sup> ayetiyle evrendeki her şeyin belli bir denge gözetilerek yaratıldığı vurgulanmaktadır. Nitekim süreç içerisinde ilk bakışta gereksiz gibi görünen bitki ya da hayvanların doğanın dengesi için önemli olduğu fark edilmiştir. Ekosistemdeki canlıların birbirine bağımlı olması, bir türün soyunda meydana gelen değişikliğin diğerlerini de etkilemesi sonucunu doğurmaktadır. Örneğin, kuş gripi salgını nedeniyle tavukların ve kuşların yakılarak ya da gömülerek yok edilmesi,

<sup>50</sup> Rahman: 55/10

<sup>51</sup> İsrâ: 17/70

<sup>52</sup> İsrâ: 17/70

<sup>53</sup> En'am: 6/ 38

<sup>54</sup> Nur:24/45, Furkan:25/54, Secde:32/18

<sup>55</sup> Araf:7/31

<sup>56</sup> Sad:38/27

beslendikleri kenelerin popülasyonlarının artmasına yol açmıştır. Önceki dönemlerde nadir görülen kene ısırması sonucu ölümler bu dönemde artmıştır. “İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde bozulma (fesat) çıkar. Allah da belki geri dönerler diye yaptıklarının bir kısmının cezasını kendilerine daha bu dünyada tattırır.”<sup>57</sup> ayetiyle İslâm inancına göre ekolojik sorunların oluşmasına neden olan insanın, sorunların sonuçlarıyla hem bu dünyada hem de öteki dünyada karşılaşacağı belirtilmektedir.<sup>58</sup>

**Tablo3: Kur'an'da Ekolojik Unsur Dağılımı:** <sup>59</sup>

Toprak	Hava	Su	Bitkiler	Hayvan	Rüzgâr	Kirlilik	Salgın Hastalık	Öldürmemek	Denge	Toplam
25	8	14	45	37	23	0	12	7	10	81

Kur'an-ı Kerim ekolojik unsurlar açısından incelendiğinde İslâm'ın antroposentrik bir din olduğunu söylemek zordur. Çünkü İslâm'da din ve Ahlâk kuralları bir bütündür ve bu kurallar arasında ayırım yoktur. İslâm'da din ve ahlâk kuralları, insanların hem kendi aralarındaki ilişkilerini hem de çevresindeki diğer varlıklarla olan ilişkilerini düzenler. İslâm inancına mensup bireyler, diğer varlıklara saygılı davranmakla yükümlüdürler. Başka bir deyişle, insanlar öncelikle Allah'a karşı, sonra da Allah tarafından yaratılan diğer tüm canlılara karşı sorumludurlar.

### 3. DKAB Eğitim Programında Çevre Eğitimi

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi ilkököl 4. sınıftan lise son sınıfa kadar okutulan zorunlu bir derstir. Türkiye'de din eğitimi tarihine baktığımızda, bu tarihi şekillendiren en önemli olayın Tevhid-i Tedrisat Kanunu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>60</sup> Bu kanunla birlikte eğitim sistemi din eğitimi merkezli olmaktan çıkmış ve din eğitimi öğretim programlarında yer alan derslerden biri haline gelmiştir.<sup>61</sup> 1930-1949 yılları arasında Türkiye'de okullarda din derslerinin olmaması<sup>62</sup> hem kamuoyunda hem de TBMM'de tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların ardından 1949 yılında ilkokullara seçmeli din eğitimi dersi konulması kararlaştırılmıştır.<sup>63</sup> İlkokullarla

<sup>57</sup> Rum:30/41

<sup>58</sup> Ayşe Yücel- Nahide Konak, “Derin ekoloji ve İslâm'da insan-doğa ilişkisi”, *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 8 (2021), 37.

<sup>59</sup> Canlı, *Kutsal Metinler Bağlamında Çevre ve Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi*, 101.

<sup>60</sup> Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 112.

<sup>61</sup> Eyup Şimşek, “Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 49 (2013), 392.

<sup>62</sup> Fatih Genç, “Türkiye'deki Din Eğitimi Tarihi ve Bugünkü Durumu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 573.

<sup>63</sup> Şimşek, “Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)”, 399.

başlayan bu değişikliği 1956'da ortaokul<sup>64</sup> ve 1968'de de liselere konulan din dersleri izlemiştir.<sup>65</sup>

1982 yılına kadar seçmeli ders olarak okutulan Din Bilgisi dersi, 1982 Anayasası'nın 24. maddesine dayanılarak ilk ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu ders haline getirilmiştir. 1982 yılında hazırlanan öğretim programı, 2000 yılına kadar orijinal çerçevesini korunarak amaç ve hedefler de dahil olmak üzere birçok açıdan değişikliğe uğramıştır. Bu değişikliklerle bir yandan öğretim programının ülkedeki kültürel ve sosyal yapıya uyumlu hale getirilmesi amaçlanırken, diğer yandan dünyadaki din eğitimi alanındaki gelişmeler takip edilmeye çalışılmıştır.<sup>66</sup>

2000 yılında din eğitimi öğretim programı önemli ölçüde değiştirilerek Ankara Modeli adı verilen sisteme geçilmiştir. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından geliştirilen öğretim programıyla önceki programların tekrarından kaçınılmış, DKAB dersleri içerisinde bir bütünlük oluşturulmaya çalışılmıştır.<sup>67</sup> Bu öğretim programının en önemli özelliklerinden biri dünyada değişen eğitim ve öğretim yöntemlerinin de etkisiyle programdaki temel anlayışın tek dinli olmaktan çıkarılıp dinler arası hale getirilmiş olmasıdır. 2000, 2005 ve 2006 yılında revize edilen din öğretimi programı 2010 yılında tekrar ele alınarak mezhepler üstü din eğitimi modeline geçilmiştir.<sup>68</sup> 2018 yılında tekrar revize edilen ve 2019 yılında uygulamaya geçirilen DKAB öğretim programında ayrıntılara fazla girilmeden sade bir anlatım tercih edilmiştir. Önceki programlardaki davranışçı yaklaşım yerine yapılandırmacı bir yaklaşım tercih edilerek öğrenciyi daha aktif kılan bir yapı benimsenmiştir.<sup>69</sup>

DKAB dersi müfredatı (4-12. sınıflar) her sınıf düzeyinde üniteler, konular ve kazanımlar şeklinde yapılandırılmıştır. Bu müfredatta yer alan konular ve kazanımlar incelenmiş ve çevre bilincine yönelik kazanımları hedefleyen konuların dağılımı aşağıda sunulmuştur.

- 4. sınıf DKAB dersinin 5. ünitesi, "Din ve Temizlik" başlığıyla adlandırılmıştır. Bu ünite, günlük hayattan örnekler verilerek temizlik bilincini pekiştirmeyi hedefleyen konular içermektedir. Ünite, İslam Dini ve Temizlik, Bedenimi ve Giysilerimi Temiz Tutarım, Evimi ve Okulumu Temiz Tutarım, Çevremi Temiz

<sup>64</sup> Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri* (Ankara: Emel Matbaası, 1980), 62.

<sup>65</sup> MEB Tebliğler Dergisi" (1967). <http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/31-1967>. Erişim Tarihi: 29.12.2022

<sup>66</sup> Furat, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Çevre Konularına Ayrılan Yer Üzerine Bir Değerlendirme", 370.

<sup>67</sup> Recai Doğan- Nurullah Altaş, "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004), 25.

<sup>68</sup> Pınar USTA Doğan, "Mezhepler Üstü Bir Program Tasarımının Nitelikleri Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Kırıkkale İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2017), 130.

<sup>69</sup> Hayati Tetik, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme", *Universal Journal of Theology* 3/1 (2018), 83.

Tutarım gibi alt başlıklar ele alınmaktadır. Bu konular, ayetler ve hadisler gibi ana kaynaklar ve temizliği teşvik eden atasözleriyle birlikte anlatılmaktadır. Ünite, kazanımlar açısından ibadet-temizlik arasındaki ilişkiyi vurgulamakta ve abdest alma pratiği üzerinde durmaktadır. Temizlik kavramı ibadetin bir parçası olarak ele alınmakta ve ahlaki güzellikle manevi temizlik arasındaki bağ kurulmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda, öğrencilerin ev, okul ve çevre temizliğinin önemini anlamaları ve benimsemeleri hedeflenmektedir. Ünite, temizlik konusununla öğrencilerin öz bakım becerilerini geliştirmeyi de amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, yemek öncesi ve sonrası el ve ağız temizliği, beden ve kıyafet temizliği gibi konular da ele alınmaktadır. Öğrencilerin hijyen alışkanlıkları kazanmaları ve sağlıklı yaşam için gerekli temizlik uygulamalarını öğrenmeleri hedeflenmektedir.

- 5. sınıf DKAB öğretim programında çevre konusuna direkt olarak ayrılmış bir ünite bulunmamaktadır. Bununla birlikte, diğer ünitelerin içinde çevreyle ilgili konulara değinilmektedir. Örneğin, "Ramazan ve Oruç" ünitesinde, oruç ibadeti sırasında toplumdaki bireylere ve çevreye karşı saygının önemi anlatılmaktadır. Bu bağlamda, uzun süren açlık periyodunda yiyeceklerin önemi vurgulanırken, toprağın korunması için yapılması gerekenler üzerinde de durulmaktadır. "Adap ve Nezaket" ünitesinde, toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışların sergilenmesinin önemi vurgulanarak yaşanan ortamların temiz ve düzenli kullanılmasının gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Temiz bir çevre ve düzenli bir ortamın sağlanmasının hem toplumun refahına katkı sağlayacağı hem de kişiler arasındaki ilişkilerin sağlıklı ve saygılı bir şekilde sürdürülmesine yardımcı olacağı belirtilmektedir. Ayrıca, "Hz. Muhammed ve Aile Hayatı" ünitesinde de tüketimin aşırılığında kaçınılması gerektiği ve israfın kötülüğü üzerinde durulmaktadır. Bu ünite, Hz. Muhammed'in davranışları üzerinden sınırlı kaynakların doğru ve dengeli bir şekilde kullanılmasının önemini vurgulamaktadır.
- 6. Sınıf DKAB öğretim programında çevreyle ilgili ayrı bir ünite olmamasına rağmen, bazı ünitelerde çevre konularına değinilmektedir. Örneğin, "Zararlı Alışkanlıklar" ünitesi içinde sigaranın ağız ve beden temizliği üzerindeki olumsuz etkileri ve çevreye verdiği zararlar vurgulanmaktadır. Bu ünite, öğrencilerin sağlıklı yaşam bilincini geliştirmelerine ve çevresel etkileri anlamalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Sigara kullanımının zararlarının yanı sıra, sigaranın çevreye olan olumsuz etkilerine de dikkat çekilerek öğrencilerin çevre dostu davranışlar sergilemeleri teşvik edilmektedir. Ayrıca, "Namaz" ünitesi içinde de boy abdestinin manevi temizlenme yanında kişisel temizlikle olan ilişkisine değinilmektedir. Bu ünite, öğrencilere kişisel hijyenin önemini anlatırken, temizlik alışkanlıklarının sadece bedensel sağlık açısından değil aynı zamanda çevreyle olan ilişkilerimizi etkileyen bir faktör olduğunu vurgulamaktadır. Öğrencilere, temizlik bilincini geliştirerek hem kendi sağlıklarını korumaları hem de çevrenin temiz ve sağlıklı



kalmasına katkıda bulunmaları konusunda rehberlik edilmektedir.

- 7. sınıf DKAB öğretim programında çevreyle ilgili özel bir ünite bulunmamasına rağmen, "Ahlâki Davranışlar" ünitesi içerisinde sorumluluk kavramı ele alınarak kişinin hem sosyal hem de fiziksel çevreye karşı olan sorumlulukları üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda, çevrenin korunması, doğal kaynakların sürdürülebilir kullanımı, çevre kirliliğinin önlenmesi gibi konular ele alınmaktadır. Öğrencilerin çevresel sorunlar hakkında farkındalık kazanması ve çözüm odaklı düşünme becerilerini geliştirmesi hedeflenerek öğrencilere günlük yaşamlarında çevreyle uyumlu hareket etmenin önemi vurgulanmakta ve bu davranışların toplumsal bir sorumluluk olduğu üzerinde durulmaktadır.
- 8. sınıf DKAB öğretim programı içerisinde çevreyle doğrudan ilişkili bir ünite bulunmamasına rağmen, "Din ve Hayat" ünitesinde çevresel konulara dolaylı olarak değinilmektedir. Bu ünite, dinin birey ve toplum ilişkisi üzerindeki etkisini anlamayı hedeflerken aynı zamanda öğrencilere çevreyle ilgili duyarlı ve dengeli davranışları benimsemeleri için bilgi sunmaktadır. Bu ünite, çevre konularına ilgili ayetler ve hadisler üzerinden vurgu yapılmaktadır. Öğrencilere, çevrenin Allah'ın yaratımının bir parçası olduğu, doğal kaynakların sürdürülebilir şekilde kullanılması gerektiği ve çevre kirliliği ile mücadelede aktif rol almanın önemi gibi konular anlatılmaktadır.
- 9. sınıf DKAB öğretim programında fiziki çevreyle ilgili özel bir ünite bulunmamasına rağmen "Gönül Coğrafyamız" ünitesinde, İslâm medeniyetinin dünyanın çeşitli bölgelerinde insan ve doğaya hizmet eden eserlerine odaklanılmakta, çevrenin sosyal ve kültürel boyutlarına değinilerek çevre konusu ele alınmaktadır. Ünite, İslâm medeniyetinin inşa ettiği yapılar ve diğer eserler incelenerek, bu eserlerin fiziki çevre üzerindeki etkisi ve çevreyle olan uyumu üzerinde durulmaktadır. Ünite içerisinde, öğrencilere İslâm medeniyetinin çevreyle ilişkisi hakkında detaylı bilgiler sunulurken çevrenin korunması ve temiz tutulmasının önemi vurgulanmaktadır. Öğrencilere çevre bilincinin geliştirilmesi için çeşitli örnekler ve pratik bilgiler aktarılmaktadır. Ayrıca, İslâm medeniyetinin çevreye olan duyarlılığı üzerinden günümüzde çevreyi koruma ve sürdürülebilirlik konularına nasıl katkı sağlanabileceklerini düşünmeleri teşvik edilmektedir.
- 10. sınıf DKAB öğretim programında 'Din ve Hayat' ünitesinde İslâm dininin çevre sorunlarına yaklaşımı ve çözüm önerileri değerlendirilmektedir. Bu ünite, çağımız dünyasında doğal kaynakların sınırlı olduğu, teknolojik ilerlemelerin insan nüfusu ve çevre sorunları üzerinde artan bir etkisi olduğu gerçeği ele alınmaktadır. Bu bağlamda, çevrenin korunması ve gelecek nesillere sağlıklı bir çevre bırakılmasının toplumun ve bireylerin ortak sorumluluğu olduğu vurgulanmaktadır. Ünite, İslâm dininin çevreyle ilişkisi ve çevre sorunlarına yönelik İslâmî bakış açıları ayrıntılı bir şekilde ele alınmakta çevre konusunda İslâm dininin öğretileri, insanın çevreye karşı sorumlulukları ve

doğal kaynakları israf etmeden kullanmanın önemi üzerinde durulmaktadır. Ünite de aynı zamanda İnsanın doğayla uyumlu bir şekilde yaşaması, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın emirlerine uygun davranması ve doğal dengeyi bozacak faaliyetlerden kaçınması öğütlenmektedir.

- 11. sınıf DKAB öğretim programında fiziksel çevreyle ilgili konulara doğrudan yer verilmemektedir. Ancak, "Kur'an'da Bazı Kavramlar" ünitesi içerisinde iyi, doğru ve güzel davranışlar ele alınırken, İslâm'ın çevreye verdiği önem ve kaynakların kullanımı sırasında israfın önlenmesi gibi konular da işlenmektedir. Ünite, öğrencilere İslâm dininin temel kavramlarını anlamalarını sağlayarak, İslâm'ın çevreyle ilişkisini ve çevre koruma konusundaki öğretilerini derinlemesine keşfetme fırsatı sunmaktadır. Ünite de öğrencilere İslâm'ın çevreyle ilişkisini anlatılırken, ayetler ve hadisler aracılığıyla çevre koruma, sürdürülebilirlik ve ekolojik denge gibi konularda ele alınmaktadır. Öğrenciler bu ünite de, İslâm'ın çevreyi koruma hususundaki öğretilerini anlamak ve bunları günlük hayatlarına entegre etmek için günlük hayattan örnekler bulmaktadır. Bu sayede çevre sorunlarına karşı duyarlılık geliştirerek, çevreyi koruma ve sürdürülebilirlik değerlerini anlama gibi yeni bir bakış açılarını edinmekte bunun yanında çevreye yönelik bilinçli eylemler gerçekleştirmek adına gerekli olan bilgi ve anlayış kazanmaktadır.
- 12. sınıf DKAB öğretim programında 'Güncel Dini Meseleler' ünitesinde dolaylı yoldan fiziki çevre konusuna değinilmektedir. Ünite de öğrencilere gıda maddelerinin temizliği ve korunması, yaşamın korunması için fiziki çevrenin hayati önemi ve çevre sorunlarının çözümünde farklı uzmanlık alanlarına başvurulması gerekliliği gibi konular anlatılmaktadır. İslam dininde gıda hijyeni ve temizliğinin büyük önem taşıdığına değinilerek ilgili hadisler ve öğretiler üzerinden bilgiler verilmektedir. Ünite de, İslam dininde hayatın kutsallığı vurgulanmakta ve insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri için sağlıklı bir çevreye ihtiyaçları olduğu anlatılmaktadır. Bu çerçevede, çevre kirliliği, doğal kaynakların sürdürülebilir kullanımı ve ekolojik denge konularına değinilmektedir. Ünite de ayrıca, çevre sorunlarının çözümünde farklı uzmanlık alanlarına başvurma gerekliliği de vurgulanarak İslam dininde bilginin önemi, çevre sorunlarının çözümünde bilimsel ve teknolojik uzmanlığın nasıl değerlendirilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Öğrencilerin çevre sorunlarına ilişkin çok disiplinli bir yaklaşımı benimsemeleri teşvik edilmekte ve bu sorunların çözümünde dinî, bilimsel ve teknolojik kaynakların bir arada kullanılmasının önemi vurgulanmaktadır.

## **SONUÇ VE ÖNERİLER**

Çevre sorunları çok farklı boyutlara sahip olduğu için çözümü de çok boyutlu olacaktır. Bu nedenle çevre sorunlarının çözümü için çevre eğitime, farklı alanlarda çalışmalara ve disiplinler arası bir eğitim yaklaşımına ihtiyaç duyulmaktadır. Çevre sorunlarının çözümünüyle alakalı teknolojik ve hukuki alanlarda önlemler alınsa bile sürdürülebilir bir çevre eğitimi sağlanmadan çevre sorunlarının çözümü hedefine

ulaşılamayacağı kabul edilmelidir. Ülkemizde ilkokul, ortaokul ve lise programlarında sadece çevre eğitimini hedefleyen bir ders bulunmamaktadır. Çevre bilinci kazandırmaya yönelik konular ilkokul, ortaokul ve liselerde DKAB, hayat bilgisi, fen bilgisi, sosyal bilgiler, biyoloji vb. derslerin içinde yer almaktadır.

Ülkemizde DKAB dersi ilkokul yaklaşık 10 yaşından itibaren yani 4. sınıftan lise son sınıfa kadar okutulan zorunlu dersler arasında yer almaktadır. DKAB dersi, öğrencilerde çevre bilincinin oluşturulması ve geliştirilmesinde önemli bir rol oynayabilecek konumdadır. Çünkü erken yaşlarda oluşan değer yargıları ve tutumlar, çocukların bu konularda bilinçlerinin gelişmesinde etkili olmaktadır. DKAB dersi öğretim programının vizyonunda “Dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark eden; milli, manevi ve Ahlâki değerleri benimseyen bireyler yetiştirmek” olarak ifade edilmiş olmakla birlikte, vizyon belgesinde çevreyle alakalı herhangi bir ifade yer almamaktadır.

DKAB 4. ve 12. sınıflar öğretim programında yapılan içerik analizi sonucunda 4. sınıf haricindeki sınıflarda çevre bilincini oluşturmaya yönelik müstakil bir ünite veya konu başlığı bulunmamaktadır. Örgün eğitim kurumlarında ilk kez din eğitimiyle karşılaşacak olan 4. sınıf öğrencilerinde çevre bilinci oluşturmaya yönelik eğitiminin verilmesi oldukça önemlidir. 5. sınıf Ramazan ve Oruç ünitesinde oruç tutmanın bireylerin çevrelerine karşı saygılı olmalarına ve yiyeceklerin önemini kavramalarına yardımcı olabileceği vurgulanmıştır. Adap ve Nezaket ünitesinde çevrenin temizliği ve düzeninin hem insan sağlığı hem de çevrenin sürdürülebilirliği açısından büyük önem taşıdığı, bu nedenle, çevreyle ilgili farkındalığın artması ve insanların bu konuda sorumluluk almaları gerektiği vurgulanmaktadır. 6. sınıf öğretim programlarında çevre bilinci bağlamında beden, elbise, çevre temizliği, tabiatın emanet olduğu, evrenin bir ölçü ve denge üzere yaratıldığı gibi konulara vurgular yapılmış olsa da bu yeterli değildir. 7. sınıfta çevre konusu ahlâki değer ve sorumluluk üzerinden anlatılmaktadır. Ünite kapsamında ahlâki değerlerin önemi de ele alınarak İslâm dinindeki ahlâki değerlerin çevre konusunda da doğru davranışlar sergilemeyi gerektirdiği üzerinde durulur. Doğayı korumak, israf etmemek, kaynakları verimli kullanmak gibi davranışlar ahlâki değerlerle uyumlu olduğundan bahsedilir. 8. sınıflarda çevre konusu, ağırlıklı olarak yaşanan sosyal çevre olarak ele alınmıştır.

9. sınıflarda İslâm medeniyetinin sosyal çevreyi güzelleştiren eserlerine değinilmiştir. ‘Gönül Coğrafyamız’ ünitesinde İslâm mimarisinin çevre üzerindeki etkisi ve medeniyetin kültürel etkileri konuları işlenmektedir. Bu ünite, öğrencilere İslâm medeniyetinin insanlığa katkılarını ve bu medeniyetin çevresel etkilerini anlatarak, öğrencilerin İslâm medeniyeti hakkında bilgi sahibi olmalarını ve tarihsel perspektiften düşünebilmelerini amaçlamaktadır. 10. sınıflarda çevre sorunlarına neden olan insan davranışlarına değinilmekte ve doğanın korunmasının önemi vurgulanmaktadır. İslâmi perspektiften bakıldığında insanların doğaya karşı sorumluluklarına da değinilen derste konulara ilişkin örnekler verilerek, öğrencilerin çevre sorunları hakkında farkındalık kazanmaları ve çevre dostu davranışlar sergilemeleri amaçlanmaktadır. Ayrıca İslâm dininin çevreye saygı göstermeyi,

doğanın korunmasını ve çevre sorunlarının çözümüne katkıda bulunmayı önemli bir değer olarak benimsediği üzerinde durulmaktadır.

11. sınıflarda doğanın yaratılışındaki dengenin ve işleyişinin Allah'ın gücü ve kudretinin bir göstergesi olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle, insanların doğayı koruma sorumluluğu olduğu, kaynakların israf edilmesi, tüketilmesi ve doğaya zarar verilmesinin İslâm dininde hoş karşılanmadığı ifade edilmektedir. Bu konuda öğrencilerde, çevre sorunlarına neden olan davranışların ve alışkanlıkların farkına varmaları hususunda bilinç oluşturmaya çalışılmaktadır. 12. sınıf "Güncel Dini Meseleler" ünitesinde dolaylı yoldan fiziki çevre konusuna değinilmektedir. Yiyecek ve su kaynaklarımızın temizliği de dahil olmak üzere günlük hayatımızda hijyen ve temizliği korumanın önemini anlatılarak doğal kaynakları korumanın ve çevreyi korumanın önemini vurgulamaktadır

2018 4-12. sınıf DKAB öğretim programlarında çevre konusuyla alakalı çok fazla ünite olmasa da öğrencilerde çevre bilincini oluşturmaya yönelik konu ve kazanımların az da olsa olduğu tespit edilmiştir. Çevre konusu daha çok namaz için mekân, elbise ve beden temizliği ya da yaşanan çevre ekseninde ele alınmıştır. Çevre temizliğinden bahsedilmekle birlikte, çevre kirliliği, nedenleri ve zararları konusu detaylı şekilde incelenmemiştir. Her şeyin Allah tarafından yaratıldığı, bu dünyada yapılan olumsuz davranışlarla alakalı insanların mutlaka hesaba çekileceği ve aşırı tüketimin zararları hakkında bilgiler verilse de eldeki verilerden hareketle mevcut DKAB öğretim programlarının öğrencilere çevre bilinci kazandıracak tutum ve davranış kalıpları geliştirecek bir program olduğu tam olarak söylenemez. İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadislerde toplumu yakından ilgilendiren çevre ve doğaya ilişkin önemli bir birikim mevcutken ilgili konu ya da kazanımların DKAB öğretim programında hak ettiği yeri almamıştır.

Dinlerin ve özelde İslâm'ın çevreye verdiği değer açıkça ortada iken DKAB öğretim programlarında bu konunun nerdeyse yüzeysel olarak anlatılması problemin çözümüne katkı sağlamaktan uzaktır. Bu nedenle örgün eğitim DKAB derslerinde Kur'an ve hadis ekseninde bütüncül çevre bilinci oluşturabilmek için yeni çalışmalar ortaya konulmalı, çevre konularına her sınıfta bir ünite ayrılmalı ve öğretim programlarının içeriği bu şekilde tekrar oluşturulmalıdır. DKAB öğretim programında çevre duyarlılığını artırmak için yaptığımız öneriler şu şekildedir:

- **Doğa ve çevrenin önemi:** Bu konuda, doğanın insanlar için ne kadar önemli olduğu, doğanın güzelliklerinin korunması, doğanın sunduğu nimetlerin farkında olunması ve doğanın korunmasının bir insanlık görevi olduğu vurgulanmalı ayrıca doğanın yaratılışındaki amaç ve insanın doğadaki yerine de daha kuvvetli bir şekilde değinilmelidir.
- **İnsanın çevreye olan sorumluluğu:** Bu konuda, insanların doğal kaynakları kullanırken sorumlu davranması, doğaya zarar vermemesi, çevreyi temiz tutması, atık üretimini minimum düzeyde tutması, doğaya saygılı davranması

gibi konular ele alınarak insanların doğaya karşı sorumluluklarını anlamaları ve doğayı korumak için aktif bir şekilde çalışmalarını gerektiği vurgulanmalıdır.

- **Sürdürülebilir kalkınma ve ekolojik denge:** Sürdürülebilir kalkınmanın ne olduğu, doğal kaynakların nasıl kullanılması gerektiği, doğal kaynakların tükenmesi ve çevre kirliliği gibi sorunların nasıl önlenmesi gerektiği ve ekolojik denge kavramı gibi konulara sıklıkla vurgu yapılmalıdır.
- **Çevrenin korunması ve temiz tutulması:** Çevrenin temiz tutulması, su kaynaklarının korunması, hava kirliliğinin önlenmesi ve çevre kirliliğinin etkileri gibi konular ele alınarak öğrencilere, doğaya zarar vermeyecek şekilde atık yönetimi ve geri dönüşüm hakkında bilgiler verilmelidir.
- **Atık yönetimi ve geri dönüşüm:** Bu konu müstakil bir kazanım olarak değerlendirilip atıkların doğru şekilde yönetilmesi ve geri dönüşümün önemi, atık üretimini azaltmanın yolları gibi konular ele alınmalıdır. Öğrencilerin, atıkların doğaya ve insan sağlığına verdiği zararları anlamaları ve atıkların doğru şekilde yönetilmesi için neler yapabilecekleri hakkında bilgi edinmeleri hedeflenmelidir.
- **İklim değişikliği ve küresel ısınma:** İklim değişikliği, küresel ısınma ve bunların etkileri gibi konular ele alınarak öğrencilerin, iklim değişikliğinin nedenleri, etkileri ve bu sorunlarla mücadele etmenin yollarının öğretilmesi hedeflenmelidir.
- **Yenilenebilir enerji kaynakları:** Hidrolik, güneş, jeotermal ve rüzgâr gibi enerji kaynakları hakkında bilgi verilerek bu enerji kaynaklarının önemi, yenilenebilir enerjinin çevre dostu olduğu gibi konular ele alınmalıdır. Öğrencilerin, yenilenebilir enerjinin kullanımının artırılmasının neden gerekli olduğunu anlamaları ve gelecekteki enerji ihtiyacının bu şekilde karşılanabileceği hakkında tutum kazanmaları hedeflenmelidir.
- **Hayvan hakları ve hayvanların korunması:** Hayvan hakları, hayvanların korunması ve hayvanların doğal yaşam alanlarının korunması gibi konuların ele alınarak öğrencilerin, hayvanların önemi ve hayvanlara karşı insancıl davranmanın gerekliliği hakkında bilgi edinmeleri ve hayvanların korunması için neler yapabilecekleri konusunda farkındalık kazanmaları hedeflenmelidir.

Bugün dünyada yaşanan çevre felâketlerine baktığımızda insanların yeryüzündeki hassas dengelerle uyumsuz yaşadığını, mevcut kaynaklarla sömürü ve tüketime dayalı bir ilişki geliştirdiğini söylemek mümkündür. Mevcut durum, ağaçların kesilmemesi ya da çöplerin sokağa atılmaması gibi davranışların iyileştirilmesiyle önlenebilecek aşamanın ötesine geçmiştir. Kur'an-ı Kerim'den temizliğe, ağaç kesilmemesine, hayvanları korumaya matuf ayetler ya da israfın kötülüğünü anlatan hadis rivayetleri yapmanın yanında çözüm üretme safhasında davranışlara ek olarak zihniyete odaklanmamız, eylemlerle birlikte değer ve inançları gündeme taşımamız gerekmektedir. Çünkü bunalımın merkezinde değerler erezyonu ve bilinç kirlenmesi yatmaktadır.

**KAYNAKÇA**

- Akıncı, Müslüm. *Oluşum ve Yapılanma Sürecinde Türk Çevre Hukuku*. İzmit: Kocaeli Kitap Kulübü Yayınları, 1996.
- Aybey, Salih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıf) ve İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Çevre Bilincini Oluşturmaya Yönelik Kazanımlar Üzerine Bir Değerlendirme". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 262-288.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Ayvaz, Yaşar. *Çevre Eğitiminde Temel Kavramlar El Kitabı*. İzmir: Çevre Eğitim Merkezi Yayınları, 1998.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlke Yayınları, 2014.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaası, 1980.
- Bilgin, Beyza- Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1997.
- Bulut, Halil İbrahim. "Semavi Dinlerin Ortak Ahlak Değerleri ya da Evrensel Değerler". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 65-81.
- Canlı, Muhlise. *Kutsal Metinler Bağlamında Çevre ve Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Demir, Ebru- Yalçın, Hüseyin. "Türkiye'de Çevre Eğitimi". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2 (01 Temmuz 2014), 7-18.
- Deniz, Müjgan. "Sanayileşme Perspektifinde Kentleşme ve Çevre İlişkisi". *Coğrafya Dergisi* 19 (2011), 95-105.
- Doğan, Pınar Usta. "Mezhepler Üstü Bir Program Tasarımının Nitelikleri Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2017), 127-154.
- Doğan, Recai- Altaş, Nurullah. "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004), 23-38.
- Ekinci, Elif. "İslam Dini'nin Çevreye ve Çevre Sorunlarına Bakış Açısı". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2018), 129-140.
- Erökten, Seçil- Durkan, Nazmi. "Çevre Eğitimi Dersinin Öğrencilerin Çevreye Karşı Tutumları ve Davranışları Üzerine Etkileri". *Education Sciences* 5/4 (2010), 1861-1867.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi Yayıncılık, 2016.
- Furat, Ayşe Zişan. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Çevre Konularına Ayrılan Yer Üzerine Bir Değerlendirme". ed. Fahri Kayadibi. 369-379. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008.
- Genç, Fatih. "Türkiye'deki Din Eğitimi Tarihi ve Bugünkü Durumu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 569-585.
- Geray, Cevat. *Çevre İçin Eğitim. İnsan Çevre Toplum*. ed. Ruşen Keleş. Ankara: İmge Yayınları, 1992.

- Göçeri, Nebahat. "Dinî Eğitim ile Din Eğitimi Kavramları Üzerine Bir Analiz Denemesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/1 (2002), 47-76.
- Güneş, Abdurrahman. "Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2016), 153-164. <https://doi.org/10.18069/fusbed.06220>
- Işık, Halim. "Hıristiyan Düalist-Gnostik Bir Tarikat Olarak Bogomilizm ve Avrupa Heretik Toplamlarına Etkileri". *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2017), 109-187.
- Karabıçak, Mevlüt- Armağan, Ramazan. "Çevre Sorunlarının Ortaya Çıkış Süreci, Çevre Yönetiminin Temelleri ve Ekonomik Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/2 (2004), 203-228.
- Karakurt, Safiye Tansu. *Çevre Hakkı ve Türkiye'de Çevre Hakkının Korunmasında Yerel Yönetimlerin Rolü*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Karbuz, Sohbet. "Sürdürülebilir Kalkınmanın Zaman Yolculuğu". *İktisat, İşletme ve Finans Dergisi* 198 (2002), 9-13.
- Kavlak, Ahmet. "Hıristiyanlıkta İncil Yorumlarının Tarihsel Kaynakları". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18/1 (2019), 240-256. <https://doi.org/10.20981/kaygi.539706>
- Kaypak, Şafak. "Çevre Hukukunun Ulusal ve Uluslararası Boyutları". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2012), 205-242.
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (2013), 31-54.
- Köylü, Mustafa. "Çevre Sorunlarından Çevre Eğitime". *Eskiyeni* 21 (2011), 56-64.
- Metin, Osman- Ünal, Şükriye. "İçerik Analizi Tekniği: İletişim Bilimlerinde ve Sosyolojide Doktora Tezlerinde Kullanımı". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (2022), 273-294.
- Nihal Kırkpınar Özsoy- Çini, Poyraz. "Antroposentrik Küresel Çevre Politikalarının Ekosentrik Çevre Etiği Görüşü Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Alternatif Politika* 12/1 (2020), 20-49.
- Özerkmen, Necmettin. "İnsan Merkezli Çevre Anlayışından Doğa Merkezli Çevre Anlayışına". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 42/1-2 (2002), 167-185.
- Sak, Ramazan vd. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 227-256.
- Sönmezoğlu, Faruk- Bayır, Özgün ERLER. "Çevre Sorunlarına İlişkin Uluslararası Rejimler". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 47 (2013), 247-289.
- Şimşek, Eyüp. "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 49 (2013), 391-414.

- Tanrıverdi, Hasan. "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018), 595-601.
- Tetik, Hayati. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Universal Journal of Theology* 3/1 (2018), 64-86.
- Tunç, Ayşegül Özbebek vd. "Çevresel Farkındalık". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 47 (2013), 14.
- Uyanık, Gökhan. "Dönüşümsel Öğrenme Kuramına Dayalı Çevre Eğitiminin Çevre Sorunlarına Yönelik Tutum ve Duyarlılığa Etkisi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 760-784.
- Yaman, Sevede. "Tevrat'a Göre İnsan Hayatı ve Onurunun Kutsallığı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 338-354.
- Yazıcı, Mehmet. "Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2016), 209-223.  
<https://doi.org/10.18069/fusbed.10221>
- Yıldız, Zafer. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Ekolojik Temelli Çevre Eğitiminin Teorik Temelleri". *Toplum Bilimleri* 9/17 (2015), 275-296.
- Yolcu, Sibel. "Çocuk ve Çevre: Okul Öncesi Çocuklar Arasında Çevre Bilinci Oluşturma". *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 34 (2012), 100-111.
- Yücel, Ayşe- Konak, Nahide. "Derin ekoloji ve İslam'da insan-doğa ilişkisi". *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 8 (2021), 28-38.
- "Anayasa". 1982. Erişim 20 Şubat 2023.  
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2709.pdf>
- "Çevre Kanunu". 1983. Erişim 22 Mart 2023.  
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2872.pdf>
- "MEB Tebliğler Dergisi". 1967. Erişim 22 Şubat 2023.  
<http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/31-1967>





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 192-223

**TAKLİD KONUSUNDA ŞÂFİ'Î'YE NİSBET EDİLEN İFADELER ÜZERİNE BİR  
DEĞERLENDİRME**

**An Evaluation of the Expressions Attributed to Shafi'i on Taqlîd**

**Yusuf EŞİT**

Doç. Dr. Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı, yusuf.esit@batman.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9694-  
0878.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	08.02.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	07.06.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	192-223

**Atıf / Cite as:** Eşit, Yusuf. "Taklîd Konusunda Şâfi'î'ye Nisbet Edilen İfadeler Üzerine Bir Değerlendirme" (An Evaluation of the Expressions Attributed to Shafi'i on Taqlîd). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 192-223. Doi: 10.17859/pauifd.1249283.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 192-223*  
**TAKLİD KONUSUNDA ŞÂFİ'İ'YE NİSBET EDİLEN İFADELER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME\***

**Yusuf EŞİT\*\***

**Öz**

Taklîd karşıtlığı hususunda birçok fakih referans alınmaktadır. Yaygın bir şekilde referans alınan fakihlerden biri de Şâfi'î'dir. Onun taklîde karşı olduğu düşüncesi doğrudan kendisinden nakledilmekten ziyade başkaları tarafından kendisine nispet edilen ifadelerden hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Şâfi'î'nin (ö. 204/820) taklîd konusundaki yaklaşımını sağlıklı bir şekilde ortaya koymak için onun kendi eserlerinin esas alınması ve taklîd konusunda kendisine nispet edilen ifadelerin de eserlerindeki söylemleri çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Şâfi'î'nin taklîd karşıtlığına dair ileri sürülen en önemli argümanlardan biri, Müzenî'nin (ö.264/878) *Muhtasar*'ının başında zikrettiği Şâfi'î'nin taklîdi yasakladığına dair nakildir. *Muhtasar* şârihleri söz konusu yasağın müctehidlerle ve avâm arasında ayırma gitmekte ve yasağın müctehidlerle ilgili olduğunu kaydetmektedirler. Şâfiî fukahâ "Hadis sahihse mezhebim odur." şeklindeki Şâfi'î'nin ifadesini de bu bağlamda ele almakta ve sahih hadisle amel etmeyi bazı şartlara bağlamaktadırlar. Çalışmamız taklîd karşıtlığı konusunda Şâfi'î'ye nispet edilen iddiaları başta kendi eseri olmak üzere mezhep kaynakları çerçevesinde bir değerlendirmeye tabi tutmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Mezhep, Şâfi'î, Taklîd, İctihâd

**An Evaluation of the Expressions Attributed to Shafi'i on Taqlid**

**Abstract**

One of the widely cited references to opposition to imitation is Shafi. His opposition to imitation is based on statements attributed to him by others rather than being directly quoted from him. In addition, the statement that is based on the opposition of taqlid as "if the hadith is authentic, it is my madhhab" is also presented as data for showing he is among the people of hadith. Shafi'i's approach to taqlid in his works should be revealed in order to evaluate Shafi'i's statements about taqlid in a healthy way and then, what is attributed to him should be evaluated within this framework. One of the most important arguments for Shafi'i's opposition to taqlid is al-Muzani's (d.264/878) statement at the beginning of his *Mukhtasar* that Shafi'i prohibited taqlid. The commentators of the *Mukhtasar* make a distinction between mujtahids and the common people regarding this prohibition and note that the prohibition pertains to mujtahids. The Shafii jurists also consider Shafi'a's statement, "If the hadith is authentic, it is my madhhab," in this context, and they make some records on the point of practice with authentic hadith. Our study evaluates the allegations against imitation attributed to Shafi'i within the framework of sectarian sources and specifically his work.

**Keywords:** Islamic Law, Madhab, Shafi, Taqlid, İjtihad

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Doç. Dr. Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, yusuf.esit@batman.edu.tr, ORCID:0000-0002-9694-0878.

### Structured Abstract

Among the sect imams, the Shafi'i whom imam of the Shafi'i sect is the person most frequently referenced in the point of opposition to imitation. We can say that the statement that Muzani bases on Shafi'i at the beginning of his book Mukhtasar and that he prohibits imitating himself plays an important role. The expression that Shafi'i forbade imitation, mentioned by Muzani in his Mukhtasar, has led especially the commentators of the Mukhtasar to the subject to lay the groundwork for the formation of a serious acquis on imitation. Mawardi, in his book al-Havi al-Kabir, Al-Qadi Husayn al-Marwarrudhi in his book called Ta'lika, Rūyānī also discussed the issue in detail in his book Bahr al- madhhab. It is seen that the commentators of Mukhtasar try to explain the expression of Shafi'i in Mukhtasar. According to the explanations in question, an ijihad-based distinction is made and it is evaluated that the prohibition that Shafi'i meant is for mujtahids. The affiliation of the fuqaha who have reached the level of ijihad to the Shafi'i sect is also discussed within this framework. According to this, Shafi'i jurists who have reached the level of ijihad do not imitate Shafi'i, their views coincide with Shafi'i's opinion based on the evidence, or they apply this method because they find Shafi'i's ijihad method more correct. On the other hand, in Shafi'i's statement, the addressed audience is those who demand knowledge, that is, those who engage in knowledge. Even if the belonging of the expression to Shafi'i is confirmed, this statement does not follow that he generally prohibits imitation. Shafi'i in the matter of the consultation of the judge in his work mentions an expression that is partially similar to the statement "no one can be imitated but the prophet", which is based on his in terms of opposition to imitation. Shafi'i states that only imitating the Prophet is obligatory in case of consultation and that no one other than him can be evaluated in this context. Attributed to Shafi'i, "O Eba Ibrahim! It can be said that the phrase "don't imitate me in everything I say" is based on the statement at the beginning of Muzani's Mukhtasar, it can be said that it is no other narration. The Shafi'i's fuqaha also evaluated Shafi'i's statements that he imitated the sahabah within the framework of the attitude towards the sahabah's opinion formed in the madhhab. Accordingly, considering that Shafi'i did not imitate the sahabahs, the Shafi'i made assessments that Shafi'i's ijtihads agreed with those of the sahabahs and that he actually cited the evidence of his view where it seemed to imitate him. The statement based on Shafi'i as "If the hadith is authentic, it is my sect" has also been discussed based on the mujtahid-ignorant cleavage. The jurists of the sect emphasized that the necessity of this statement will be valid under some conditions and that it is not a valid rule for everyone and every situation. It can be said that the evaluations of Shafi'i fuqaha on the subject, apart from the imitation of the Companions, reflect Shafi'i's approach. Shafi'i's statements on the subject are related to the judge's ijihad and consultation. Shafi'i states that the judge cannot imitate someone else. Therefore, Shafi'i forbidding imitation to the judge and declaring that the judge does not have to imitate anyone he consults, or stating that only the Prophet will be imitated in consultation, does not conclude that Shafi'i forbids imitation.

### GİRİŞ

Şâfiî kurucu imamlar içerisinde hem fūrū hem de usūle dair eser yazıp eserleri günümüze ulaşmış bilinen ilk kişidir. Bu, onun her iki alandaki söylemlerinin sağlamlasını yapabilmek için özellikle muhaliflerine önemli bir fırsat sunmuştur. Nitekim tarihsel süreçte kimi eleştiriler hem mezhep imamına hem de mezhep fukahâsına yöneltilmiştir. Söz konusu eleştirilerden biri de taklittir. Zira Şâfiî'nin taklîdi yasakladığı dile getirilmektedir. Buna rağmen Şâfiî eserlerinde

taklîde başvurmuş öğrencileri de kendisinin yolundan giderek onun taklîd yasağına aykırı davranmışlardır. Bu eleştiri aslında bir bütün olarak mezhep olgusuna da yöneltilebilir. Öyle ki kurucu imam kendisi mezhep olgusunun zeminini oluşturan taklîdi yasaklamasına rağmen kendisinin merkezde olduğu ve kendisine nispet edilen bir mezheb inşa edilmiştir.

Şâfi'î'nin taklîd karşıtlığı iddiasının temelinde özellikle Müzenî'nin *Muhtasar*'ın başına Şâfi'î'nin kendisinin taklîd edilmesini nehyettiği şeklindeki ifade ile "*Hadis sahihse mezhebim odur.*" mealindeki ifade yatmaktadır. Bu iki ifade sadece onun taklîd karşıtlığına delil değil aynı zamanda ehli hadisten olduğuna dair bir veri olarak da kullanılmaktadır.<sup>1</sup>

Schact, Şâfi'î'nin tutumuna dair şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: "Şafi'i, maksadının bir ekol kurmak olmadığını, kendi görüşlerine hiç kıymet verilmemesi gerektiğini ve dikkatsizlik yüzünden Peygamber'in güvenilir bir hadisine aykırı olarak ileri sürdüğü görüşleri ile karşılaşınca onları değiştirmeye hazır olduğunu açıkça anlatmıştır. Şafi'î'nin bir süre doğrudan doğruya talebesi olan el-Müzenî, *el-Muhtasar* adlı eserini, "Şafi'î'nin doktrininin ve arzu edecek olanların istifadesi için onun görüşlerinin ifade ettiği hususların bir özeti olarak" telif etmiş ve "buna rağmen ben onları uyarmak isterim ki, Şafi'î, "kendisini veya başka herhangi birisini taklîd etmekten herkesi menetmiştir" demiştir"<sup>2</sup>

Şâfi'î'nin taklîd karşıtlığı iddiasının sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi, iddia edilen taklîd karşıtlığının mahiyeti ve kapsamının kendi eserleri bağlamında tespit edilmesine ve Müzenî'nin kendisine atfettiği ifadeye dair başta *Muhtasar* şârihleri olmak üzere Şâfi'î fukahâsının izahatlarının bu çerçevede değerlendirilmesine bağlıdır. Bundan ötürü ilk olarak Şâfi'î'nin eserleri bağlamında onun taklîde dair tutumu tespit edilmeye çalışılacaktır. Akabinde Müzenî'nin "Onun (Şâfi'î'nin) kendisi ve başkasını taklîd etmeyi nehyettiğini bildirmesine rağmen"<sup>3</sup> ifadesindeki yasağın kapsamı hem Müzenî hem de *Muhtasar* şârihleri nezdinde belirginleştirilecektir. Çalışmamızda kaynaklarda Şâfi'î'ye isnad edilen taklîd karşıtlığına dair diğer ifadeler de incelemeye tabi tutulacaktır. Aynı şekilde "*Hadis sahihse mezhebim odur.*" şeklindeki ifadenin de mezhepteki karşılığı değerlendirmeye alınarak başta Şâfi'î'nin taklîd ile alakalı konumu ve mezhep fukahâsının bu konudaki değerlendirmeleri tespit edilmeye gayret edilecektir.

Çalışmanın hemen başında söylememiz gerekir ki Şâfi'î'nin eserlerinde Müzenî'nin "*Onun [Şâfi'î'nin] kendisi ve başkasını taklîd etmeyi nehyettiğini bildirmesine rağmen*" ifadesine kaynaklık teşkil edebilecek bir ifadeye rastlamadık.

<sup>1</sup> Bk. Mansur Koçinkağ, "İmâm Şâfi'î'yi Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?", *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 3; H. Yunus Apaydın, "Ehl-i Hadîs Zihniyetinin Teorisyeni Olarak Şâfi'î", *İmam Şâfi'î ve Şâfiîlik* (Köln: Plural Publications, 2018).

<sup>2</sup> Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 68.

<sup>3</sup> "مَعَ إِعْلَامِيَّةِ نَهْيِهِ عَنْ تَقْلِيدِهِ وَتَقْلِيدِ غَيْرِهِ لِيُنْظَرَ فِيهِ لِدِينِهِ وَيَخْتَأَطَ فِيهِ لِنَفْسِ"

Ancak Şâfi'î'nin özellikle hâkimin karar sürecinde başkasını taklîd etmesini uygun görmediğine ilişkin ifadeleri yer almaktadır. “*Hadis sahihse mezhebim odur.*” formundaki ifadeye Şâfi'î'nin eserlerinde rastlamasak da onun eserlerinde buna benzer farklı cümleler yer almaktadır.

## 1. Şâfi'î'nin Taklîde Karşı Tavrı

Şâfi'î'nin taklîde dair yaklaşımını ilk olarak onun eserleri çerçevesinde belirleyeceğiz. Daha sonra Şâfi'î'nin söylediği iddia edilen ve taklîd karşıtlığına dair yaygın bir şekilde kullanılan ifadelerini tespit edip, bunların Şâfi'î'ye aidiyetini ve Şâfi'î fakihlerin ilgili değerlendirmelerini aktaracağız. Sahabeyi taklîd ettiğine dair kendi ifadeleri ile ona nispet edilen ifadeler esasen sahabe kavli kapsamında değerlendirilmesi gereken bir husustur. Ancak Şâfi'î alimlerin taklîd kapsamında da bu meseleyi ele alması ve meselenin tutarlılık açısından taklîd boyutunun da bulunması konuyu ele almamızı zorunlu kılmıştır.<sup>4</sup>

### 1.1. Şâfi'î'nin Eserleri Bağlamındaki İfadeleri

Şâfi'î'nin taklîde dair ifadeleri genelde hâkimin icthâdı bağlamında geçmektedir. Şâfi'î konuya ilişkin Enbiyâ 21/78-79<sup>5</sup> ayetini ve “*Hakim hükümde bulunur da isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir alır.*” hadisini delil olarak ileri sürer.<sup>6</sup> Ayrıca O, icthâd ehlinin icthâd yapması gerektiği hususunu kible tayinine kıyaslamak suretiyle izah etmeye çalışmaktadır.<sup>7</sup> Şâfi'î, ihtilafa açık olan hususlarda kişinin başkalarından farklı başka bir şey söyleyebileceğini açık bir şekilde belirtir.<sup>8</sup> Ona göre icthâd ile mükellef olan kimseye farz olan kendisinin icthâd edip, başkasının icthâdına tabi olmamaktır. Şâfi'î, müctehid kişinin kendi zamanındaki başka birini taklîd edemeyeceği hususunun açık olduğunu belirtir. O, bunu kible tayini üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Şâfi'î'ye göre kişi, bir yönün kible olduğuna kanaat getirdikten sonra başkasının belirlediği farklı bir yöne dönmesi caiz değildir.<sup>9</sup>

Şâfi'î'nin kible tayini yaklaşımından ortaya çıkan husus, gözleri gören kimselerin mümkün mertebe kibleyi kendisinin tayin etmesinin zorunlu oluşudur. Kişinin kible için tespit ettiği bir yön bulunmasına rağmen başka bir yöne yönelmesi,

<sup>4</sup> Şâfi'î'nin sahabe kavli ile ilgili tavrı hakkında bk. Taha Nas, “İmam Şâfi'î'nin Sahâbe Kavline Bakışı”, (ts.), 26; Mehmet Selim Aslan, “Şâfi'î Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri Ve Fıkhî Konulara Yansıması”, (ts.), 30.

<sup>5</sup> “ Dâvûd ve Süleyman'ı da an. Bir kavmin koyun sürüsünün geceleyin girip zarar verdikleri bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı ve biz de onların hükmüne şahit idik. (78) Süleyman'ın meseleyi kavramasını sağladık. Her birine hükmetme yeteneğini ve ilim verdik. Kuşları ve teşbih eden dağları Dâvud'a müsahar kıldık. Bunları biz yaptık. (79)Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi'î, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 7/98-99.

<sup>6</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/98-99.

<sup>7</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/300.

<sup>8</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/300.

<sup>9</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/99.

dahası başkasına uyup kendi belirlediği yönün aksi bir yönünde namaz kılması caiz değildir. Şâfi'î, hâkimi de bu meseleye kıyas ederek hâkimin başkasını taklîd etmesini caiz görmez. Ona göre hâkim ictihâd etmeli ve buna göre karar vermelidir. Şâfi'î kible tayini hususunda âmâ olan kimsenin ise istediği yöne değil bulunması halinde gözleri gören birilerine sormak zorunda olduğunu belirtir.<sup>10</sup>

Şâfi'î'nin konuya ilişkin ışık tuttuğu husus hâkimin ictihâda açık konularda ictihâdına göre davranması gerektiğidir. Bunu da kible tayini üzerinden temellendirmektedir. Şâfi'î'nin meseleyi kible tayini üzerinden yapması haliyle onun kible tayini meselesine dair bütüncül yaklaşımını da gündeme getirmektedir. Çünkü Şâfi'î müctehidin taklîdinden bahsetmekte, avâmın taklîdinden ise bahsetmemektedir. Şâfi'î'nin kible tayinine dair genel yaklaşımdan Avâmın taklîdine dair yaklaşımı da çıkarılabilir. Nitekim sonraki Şâfi'î âlimleri de kible tayini meselesi üzerinden avâmın taklîdi hakkında bir sonuca varmaya çalışmışlardır.<sup>11</sup>

Şâfi'î kible tayini ile alakalı olarak Mekke dışındaki kimselerin birbirinden farklı ictihâdlarda bulduklarında birbirlerinin ictihâdlarına göre amel edemeyeceklerini belirtir. Bu, arkadaşının ictihâd hususunda daha bilgili olması durumunda da geçerlidir. Ancak arkadaşı kendisinin ictihâdında hatta ettiğini delilleri ile gösterir ve kişi de ikna olursa o zaman kendi ictihâdından rücu edip arkadaşının ictihâdına göre amel edebilir. Aksi halde her biri kendi ictihâdının gerektirdiği yöne doğru yönelip namazlarını eda ederler. Âmâ kimsenin istediği yöne doğru namaz kılması ise caiz değildir. Âmâ yanında bulunan kimselere tabi olur. Onu yönlendirenlerin kible tayininde farklılaşması halinde ise en güvendiği kimsenin yönlendirdiği tarafa doğru namaz kılar.<sup>12</sup> Nitekim Mâverdî (ö. 450/1058) avâmın ictihâd yetisinden yoksun olmasından ötürü taklîdin kendisi için caiz olduğunu belirtir. O dayanak olarak da “*Bilmiyorsanız bilenlere sorun.*” (Enbiyâ 21/7) ayetini gerekçe göstermekte ve bu konuda avâmı âmâyâ kıyaslamaktadır. Âmânın görme yetisi olmadığından kible konusunda gözü gören kimselere tabi olur.<sup>13</sup> Avâm da ictihâd yetisi olmadığından müctehidi taklîd eder.

Şâfi'î, hâkimin ictihâdına göre hüküm vermesi gerektiği şeklindeki yaklaşımını hâkimin istişaresi meselesinde de sergilemektedir. O müsteşarın belli nitelikleri taşıması halinde kendisine danışılmasını hoş gördüğünü belirtir. Söz konusu istişare sebebi hâkimin gözünden kaçan bir hususun olup olmadığının tespit edilmesi içindir. Şâfi'î, bu şekildeki istişarenin taklîtten farklı olduğunu düşünür. Hâkimin istişare etmesi istişarede bulunduğu kimseyi taklîd edeceği veya etmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Nitekim ona göre hâkimin kendi çağdaşı olan bir kimseyi taklîd etmesi caiz değildir. Çağdaşı olan kimse akıl ve ilimde kendinden üstün olsa bile

<sup>10</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 1/114.

<sup>11</sup> Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî'l-fikhi -mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvid - Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/32.

<sup>12</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 1/114.

<sup>13</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/32.

durum aynıdır.<sup>14</sup> Şâfi'î, Allah'ın müşiri (danışmanı) taklîd etme hususunu Peygamberden sonra kimse için geçerli kılmadığını belirtir.<sup>15</sup> O, bu ifadesi ile sadece Peygamber'e danışıldığında onun taklîdinin gerekli olduğunu, onun dışında danışılan hiç kimsenin bu kapsamda olmadığını ifade etmek istemektedir. Şâfi'î konuya ilişkin ifadelerini hâkimin ictihâdı ve istişaresi bağlamında ele almaktadır. Şâfi'î, hâkim veya müftünün ictihâd düzeyinde gerekli şartları taşıması gerektiği, devletin bu şartları taşımayan hâkim olarak atama yetkisinin olmadığını belirtir.<sup>16</sup> Dolayısıyla hâkime taklîdi yasaklaması, Peygamber dışında istişare ettiği başka hiç kimseyi taklîd zorunluluğunun bulunmadığını beyan etmesi onun mutlak olarak taklîd karşıtı olduğu sonucu çıkmamaktadır. Şâfi'î'nin konu bağlamındaki ifadelerinin müctehid/hâkim için söz konusu olduğunu; mukallit için olmadığını belirtmek gerekir.

## 1.2. Şâfi'î'ye Nispet Edilenler

Şâfi'î'nin taklîd karşıtlığına dair Müzenî'nin *Muhtasar*'ında Şâfi'î'ye nispet ettiği ve tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda kendisine nispet edilen ifadeler şunlardır: "Onun [Şâfi'î'nin] kendisi ve başkasını taklîd etmeyi nehyettiğini bildirmesine rağmen", "hüccetsiz ilim talep eden gece odun toplayıcısı gibidir", "Peygamberden başka kimse taklîd edilmez", "Ey Eba İbrahim! Söylediğim her şeyde beni taklîd etme".

### 1.2.1. Müzenî'nin Muhtasar'ının Başında Geçen İfade

Müzenî, Muhtasar'a başlarken şu ifadeyi sarf eder: "Onun [Şâfi'î'nin] kendisi ve başkasını taklîd etmeyi nehyettiğini bildirmesine rağmen".<sup>17</sup> Müzenî, eserinin yazma gerekçesini "dinî konularda inceleme yapma ve ihtiyatlı olanı alma hususunda Şâfi'î'nin ilmini talep edenlere yardımcı olmak" şeklinde açıklamaktadır. O, bu sözü söylemekle birlikte Şâfi'î'nin taklîdi nehyettiğini belirtir. Şâfi'î'nin taklîdi yasaklamasına rağmen Müzenî'nin, onun ilmini özetlemeye çalışması dinî konularda inceleme yapmak isteyenlere Şâfi'î'nin ilmini aktarma şeklindeki bir misyon ile uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Kaynaklarda Müzenî'nin eserine böyle bir aktarımla başlama sebebi olarak kendisinin eserde Şâfi'î ile uzlaşmadığı meselelerin hoş görülmesine zemin hazırlamak istemesi yönünde bir değerlendirme de bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Müzenî'nin arz edilen ifadeden sonra kendisi herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Zerkeşî (ö. 794/1392), Müzenî'ye "*Fesâdü'd-taklîd*"<sup>19</sup>, *Zemmü't-taklîd*<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 6/219.

<sup>15</sup> "فَأَمَّا أَنْ يُقْلَدَ مُشِيرًا فَلَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ هَذَا لِأَحَدٍ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" Şâfi'î, *el-Ümm*, 6/219.

<sup>16</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/317.

<sup>17</sup> "مَعَ إِعْلَامِيَّةِ نَهْيِهِ عَنْ تَقْلِيدِهِ وَتَقْلِيدِ غَيْرِهِ لِيَنْظُرَ فِيهِ لِدِينِهِ وَجَحَاتُ فِيهِ لِنَفْسٍ"

<sup>18</sup> Ebû'l-Mehâsin 'Abdulvâhid Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fi furû'î'l-mezhebi's-Şâfi'î*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/29.

<sup>19</sup> Ebû 'Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî, ts.), 8/271,289.

<sup>20</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/527; 8/307.

ve *Fesâdü't-te'vîl*<sup>21</sup> isimlerinde eserler<sup>22</sup> nispet ederek bu eserlerden çeşitli aktarımlarda bulunmaktadır. Müzenî'nin gerek *Muhtasar*'ına Şâfi'î'nin taklîdi nehyeden sözünü aktarmakla başlaması, gerekse konuyla alakalı yazdığı eserinin "*Fesâdü'd-taklîd*" şeklinde isimlendirmesi mahiyeti ve kapsamı net olmamakla beraber onun taklîde karşı mesafeli bir yaklaşım içinde olduğunun ipuçlarını vermektedir.

Zerkeşî'nin aktardığına göre Müzenî ihtilâfa karşı da mesafeli durmaktadır. Müzenî, Allah'ın birçok ayette ihtilâfî zem ettiğini belirtir. Ona göre ihtilafın meşru olması durumunda Allah ihtilafî kötülemez, ihtilaf durumunda kitap ve sünnete gidilmesini emretmez, Peygamber de fırkalaşmaya karşı ümmetini uyardı, birlik ve beraberliği emretmezdi.<sup>23</sup> Yine Müzenî, ihtilâfın rahmet olması halinde onun zıddı olan ictimânın azap olması gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>24</sup>

Şâfi'î *er-Risâle*'de ihtilafı ikiye ayırmaktadır. Birincisi, yasaklanan ihtilafı. Allah Kitâbında veya Peygamberinin diliyle mansûs olarak bildirdiği konuları bilenler için ihtilaf helal değildir. İkincisi ise Kur'ân ve sünnetten te'vîle muhtemel olanlar ve kıyas ile ulaşılanlardır. Bu durumda te'vîl edenin veya kıyas yapanın, başkasının ulaştığı muhtemel bir manadan farklı bir manaya ulaşarak ihtilaf etmesi mansûs konulara ilişkin ihtilaf ile aynı değildir.<sup>25</sup> Şâfi'î kendi görüşüne "*Kendilerine Kitâb verilenler, kendilerine apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştüler.*" (Beyyine, 98/4), "*Kendilerine deliller indikten sonra ayrılık ve tefrikaya düşenler gibi olmayın.*" (Âl-i İmrân, 3/105) ayetlerini dayanak olarak ileri sürmektedir.<sup>26</sup>

Şâfi'î, benzer yaklaşımı *el-Ümm*'de de sergilemektedir.<sup>27</sup> Ona göre kişinin hakkında Kur'ân nassı, Resulüllah'ın sünneti ve icmâ'ın olduğu hususları bilip de aykırı görüş beyan etmesi caiz değildir. Bu üç delilin olmadığı yerde ise bunlara dayanarak müctehidin icthâd etmesi caizdir. İki farklı hükme muhtemel bir durumda birisi icthâd ederek başkasının icthâd ile ulaştığı sonuçtan farklı bir sonuca ulaşması caizdir. Şâfi'î bu durumu az gerçekleşen bir durum olarak niteler.<sup>28</sup>

Müzenî de Şâfi'î'nin ihtilafı ikiye ayırdığını mansûs olanlar hakkında ihtilafın helal olmadığını belirttiğini söyler.<sup>29</sup> Zerkeşî'nin Müzenî'den aktardığına göre Şâfi'î ikinci ihtilaf türü hakkında şu ifadeleri sarf etmektedir: "Te'vil edilen veya kıyas ile bilinen hükümlerde tevîlci veya kıyas yapanın muhtemel bir manaya ulaşması ve

<sup>21</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/329.

<sup>22</sup> Özen bu eserlerin farklı eserler olabileceği gibi istinsah hatası olup aynı eserler de olabileceğini belirtir. bk. Şükrü Özen, "Müzenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/246.

<sup>23</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/527.

<sup>24</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/527.

<sup>25</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 560.

<sup>26</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 560.

<sup>27</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/300,318.

<sup>28</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/300.

<sup>29</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/527.



başkasının ona muhalefet etmesini mansûsta vuku bulan ihtilaf gibi görmem.”<sup>30</sup> Zerkeşî'nin aktardığına göre Müzenî, Şâfiî'nin bu ifadelerine şu yorumu yapmaktadır: “Onun kavlinin zahiri, Şâfiî [mansûs olmayan konulardaki] hilafı mansûsta daralttığı gibi daraltmıştır.”<sup>31</sup>

Zerkeşî'nin Müzenî'ye dayandırdığı Şâfiî'den yapılan alıntılar *er-Risâle*'de geçmektedir. Şâfiî iki ihtilaf türü arasında bir ayırım yapmakta; ikisini aynı değerde görmemektedir. Şâfiî *el-Ümm*'de iki farklı hükme muhtemel kapanık (müştebeh) bir durumda müctehidlerin farklı sonuçlara ulaşmasını caiz görmekle birlikte bu durumun az olduğunu ifade etmektedir.<sup>32</sup> Şâfiî'nin *el-Ümm*'deki bu ifadesi konuya dair Zerkeşî tarafından zikredilen Müzenî'nin yukarıda aktardığımız<sup>33</sup> değerlendirmesine sebep olmuş olabilir. N.J. Coulson, Şâfiî'nin bu ifadesini onun keyfi akıl yürütme anlayışına karşı sıkı bir şekilde düzenlenmiş akıl yürütmenin geçerliliği hedefine ve buna rağmen fikir ayrılıklarının yine de ortaya çıkabildiğini ancak en aza indirildiği şeklinde değerlendirmesini desteklemek amacıyla zikretmektedir.<sup>34</sup>

Müzenî'nin ihtilafa ve taklîde karşı olumsuz yaklaşımı kendi içinde tutarlılık problemini beraberinde getirmektedir. Nitekim taklîd karşıtlığı doğal olarak ictihâd, ictihâd ise ihtilafı gerektirmektedir. Zerkeşî'nin Müzenî'nin eserinden yaptığı alıntı onun bu sorunu gidermeye dair bir çözüm üretmeye çalıştığını göstermektedir. Buna göre görüşler farklılaşır ve her taraf kendi görüşünün Kur'ân ve Sünnete uygun olduğunu iddia ederse sahabe dönemindeki uygulama olan ve Kur'ân'da buyrulan “Onların işi aralarında şura iledir” (Şûrâ, 42/38) âyetinin gereği dönemin devlet başkanı ihtilafın vuku bulduğu konuyu tartışmak üzere tarafları toplar. Hakkın ortaya çıkması için gerekli tedbirleri alır. Devlet başkanının bunu yapmaması halinde ise fetvada devlet başkanı konumunda olan âlim kimse ulemayı toplar, tıpkı devlet başkanının yapması gereken tedbirler eşliğinde tartışma zeminini oluşturur. Âlimlerin bir araya gelememesi durumunda ise önceki ve sonraki âlimlerin eserleri incelenerek hüccetin gerektirdiği hakka tabi olunur.<sup>35</sup> Müzenî'nin önerdiği bu yöntem, ihtilafı en aza indirgeme çabası olarak değerlendirilebilir. Esasında bu yöntemin taklîd karşıtlığı ile de uygunluğu söz konusudur. Nitekim tartışma veya inceleme sonucu hak olan görüşe tabi olmak teklif edilen yöntemin merkezinde yer almaktadır. Taklîtte ise görüş sahibinin delili bilinmeden görüşü kabul edilmektedir. Müzenî, bu yöntem ile hem taklîde karşı olumsuz tavrını sürdürmekte hem de ihtilâfı minimize etmeye çalışmaktadır.

<sup>30</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/527.

<sup>31</sup> “قَالَ الْمُزَنِّي: فَظَاهِرٌ قَوْلُهُ أَنَّهُ ضَيَّقَ الْخِلَافَ كَتَضْيِيقِهِ فِي الْمَنْصُوصِ” Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/527.

<sup>32</sup> “فَإِنَّ وَرَدَّ أَمْرٌ مُشْتَبَهٌ يَحْتَمِلُ حُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاجْتَنَبَهُ فَخَالَفَ اجْتِهَادَهُ غَيْرَهُ وَسَعَهُ أَنْ يَقُولَ بِشَيْءٍ وَعَبَّرَهُ بِخِلَافِهِ وَهَذَا قَلِيلٌ إِذَا نَظَرَ فِيهِ” Şâfiî, *el-Ümm*, 7/300.

<sup>33</sup> “قَالَ الْمُزَنِّي: فَظَاهِرٌ قَوْلُهُ أَنَّهُ ضَيَّقَ الْخِلَافَ كَتَضْيِيقِهِ فِي الْمَنْصُوصِ” Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/527.

<sup>34</sup> N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh at the University Press, 2005, 60.

<sup>35</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/271-272.

Müzenî'nin *Muhtasar*'ı sonraki dönem Şâfiî fakihleri için önemli bir metin olmuştur. Onun eserine böyle bir ifade ile başlaması hem Muhtasar şârihleri hem de diğer Şâfiî alimlerinin taklîde değinmesine sebep olmuştur. İbnü'l-Kâs et-Taberî (ö. 335/946) *et-Telhîs* adlı eserine taklîd, mürsel haber ve istihsana dair bir girizgâhla başlamaktadır.<sup>36</sup> Onun eserine bu üç mesele ile başlaması yaşadığı dönemde kendilerine dair tutarsızlık eleştirilerine karşı bir cevap olarak değerlendirilebilir.<sup>37</sup> İbnü'l-Kâs, Müzenî'nin teyemmüm etmiş kişinin namaza girdiğinde suyu bulması meselesinde şu ifadeyi zikrettiğini aktarır: “Şâfi'î kendisinden sizlere bir nasihat olarak taklîdi yasaklamıştır. İsalet ettiklerinizde kendisine ecir var. Hatalarınızdan beridir.”<sup>38</sup> Müzenî'nin *Muhtasar*'ında ilgili konunun işlendiği yerde böyle bir ifade geçmemektedir. İlgili konuda Müzenî, Şâfi'î'den farklı bir görüş beyan etmektedir. Şâfi'î teyemmüm alınarak farz namaza başlayan birinin namaz esnasında suyu bulması halinde namazı tamamlamayabileceği görüşündedir.<sup>39</sup> Buna göre suyun bulunması namazı bozan bir durum değildir. Ancak Müzenî bu durumda namazın bozulduğu görüşündedir.<sup>40</sup> İbnü'l-Kâs'ın Müzenî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği bir konuda taklîd yasağını işlemesi manidardır. İbnü'l-Kâs iki durum dışında âlimin başkasını taklîd etmesini caiz olmadığını belirtir. İki durumdan biri haberlerin kabulü, diğeri ise hâkimin kâif olmaması durumunda kâifin verdiği hükümdür. O Şâfi'î'nin de yeni (cedîd) eserlerinde iki yer dışında taklîde dair bir şey zikrettiğini bilmediğini ifade eder. Örnek olarak verdiği iki yerden birincisi kusursuzluk üzere hayvan satışı meselesinde Hz. Osman'ın verdiği hükmü aldığına ve onu taklît ettiğine dair ifadedir.<sup>41</sup> İbnü'l-Kâs kimi Şâfiîlerin bu ifadenin isti'nas olduğunu Şâfi'î'nin devam eden cümlede kendi hüccetini dile getirdiğine ilişkin görüşlerini aktarmaktadır.<sup>42</sup> Diğeri ise dede ile beraber kardeşin mirasçılığı meselesinde Zeyd b. Sabit'in görüşünü alıp “ferâizlerin çoğunu Zeyd b. Sabitten alırsız” şeklindeki ifadesidir.<sup>43</sup> İbnü'l-Kâs bu durumu Şâfi'î'nin kadim *Risâle*'sinden sahabenin taklîd edilebileceğine ilişkin görüşünü aktararak savunmaya çalışır.<sup>44</sup>

Müzenî'nin *Muhtasar*'ı üzerine yapılan şerhler de doğal olarak taklîde değinme ihtiyacı hissetmişlerdir. Örneğin Mâverdî, avâmın Şâfi'î'den fetva talep etmesinin ve Şâfi'î ile başkalarının sahabeyi taklîd etmesinin caiz olmasına rağmen Şâfi'î'nin taklîdi yasaklama sebebine dair yöneltilecek bir soru ile Müzenî'nin ilgili ifadesini

<sup>36</sup> Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 154-163.

<sup>37</sup> Değerlendirme için bk. Yusuf Eşit, *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 48-51.

<sup>38</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, thk. 'Adil Ahmed Abdmevcud - Ali Muhammed Muavviz (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 73.

<sup>39</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 1/64.

<sup>40</sup> Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *Muhtasar el-Müzenî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 8/99.

<sup>41</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/105.

<sup>42</sup> İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 74.

<sup>43</sup> İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 74; Şâfi'î, *el-Ümm*, 4/85.

<sup>44</sup> İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 74; Şâfi'î, *el-Ümm*, 4/85.

değerlendirmeye başlamaktadır.<sup>45</sup> Tespit ettiğimiz kadarıyla konuya değinen sonraki Şâfi'î fukahâsı Müzenî'nin ifadesinin Şâfi'î'ye nisbetini sorgulama yerine doğru kabul ederek şerh etme yoluna gitmişlerdir.

*Muhtasar*'ın şârihleri bu ifadeyi izah etme ve mezhep olgusunu bu çerçevede koruma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durum mezhep içerisinde taklîd ve ictihâda ilişkin bir müktesebatın oluşmasına da vesile olmuştur. Mâverdî *el-Hâvi'l-kebîr*'inde<sup>46</sup>, Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî (ö. 462/1069) *et-Ta'lika*'sında<sup>47</sup>, Rûyânî (ö. 502/1108) *Bahru'l-mezheb*'te<sup>48</sup> taklîdle alakalı müstakil başlık açarak meseleyi detaylı bir şekilde işlerler.

Mâverdî, taklîdin tanımını verip onu kısımlara ayırarak detaylı bir şekilde ele alır. Taklîdi konu ve şahıs açılarından sınıflandırarak taklîdin caiz olduğu alanlar ile taklîdi caiz olan ve olmayan kesimler çerçevesinde işler. Akabinde sail ve mesul açısından taklîdi ele alır. Onun bu çabası Müzenî'nin Şâfi'î'ye nisbet ettiği ifade ile ne kast edildiğini açık bir şekilde ortaya koymaktır.<sup>49</sup>

Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî *Ta'lika*'sına ilim talep etmenin faziletini, ilmin kısımlarını açıklayarak başlamaktadır. O, İlmi tevhit ilmi ve şeri'at ilmi olarak iki ayırdıktan sonra tevhit ilminde taklîdin caiz olmadığını belirtir.<sup>50</sup> Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, Şeri'at ilmini de kendi içinde öğrenilmesi aynî farz ve kifâ-i farz olmak üzere ikiye ayırır. Aynî farz, kendisiyle ibadetlerin yapıldığı ilimdir.<sup>51</sup> O, akıllı ve baliğ olan herkesin namazı, rükünlerini, farz ve sünnetlerini bilmesi gerektiğini ifade eder. Aynı şekilde Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, zekât ibadetini ifa edecek kişinin zekât ilmini (zekâtın vacip olduğu cinsleri, ne zaman verildiği, nerelere verildiği v.b) öğrenmesi gerektiğini belirtir. Oruç (niyeti, oruç bozan durumları), hac (rükünlerini, onu bozan hususları), alışveriş (keyfiyetini, ribanın oluştuğu ve oluşmadığı şekilleri), nikâhı (cinsel muamelenin haram olduğu zamanları) da aynı kapsamda değerlendirir.<sup>52</sup> O bunların dışında Şâfi'î'nin farzları eda edecek kadar Arapça'nın bilinmesi gerektiğine dair görüşünü de aktarır Arapça'yı da bilinmesi zorunlu konular arasında zikreder.<sup>53</sup> Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, başta namaz, şirket, karz ve diyetlerdeki ince meseleleri bilmenin de kifâ-i farz olduğunu belirtir.<sup>54</sup> Onun

<sup>45</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/15.

<sup>46</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/14-33.

<sup>47</sup> Ebû Alî el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1/128-153.

<sup>48</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 1/29-40.

<sup>49</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/14-33.

<sup>50</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/89-90.

<sup>51</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/90.

<sup>52</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/91-94.

<sup>53</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/96. İmam Şâfi'î'nin Arapça vurgusunun değerlendirmesi için bk. Ramazan Korkut, "Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Mayıs 2021), 238.

<sup>54</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/96-97.

taklîdin caiz olmadığı hususları bilinmesi zorunlu olanlar ile olmayanlar ayırımı üzerinden izah etmeye çalıştığı görülmektedir.

Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, ilimler içerisinde fıkıhı evlâ'l-'ulûm olarak niteleyip kişinin bir mezhebi dolayısıyla essah olanı yani Şâfiî mezhebini seçmesi gerektiğini belirtir.<sup>55</sup> Daha sonra Şâfi'î'ye ilişkin kısa bir biyografi zikrederek, öğrencilerinden bahsedip konuyu Müzenî ve *Muhtasar*'ına getirir.<sup>56</sup> Tüm bu girizgahı yapması esasında Müzenî'nin *Muhtasar*'ını şerh etmesinin nedenini açıklama amacına matuftur. O mukaddimesinin kurgusunu ilim-fıkıh-Şâfiî mezhebi-Müzenî'nin *Muhtasar*'ı şeklinde tümünden gelim üzerinde kurar. Akabinde *Muhtasar*'ı şerhetmeye başlar ve Şâfi'î'ye nisbet edilen taklîdi yasakladığına dair ifadeyi analiz edip muhtemel mana alternatiflerini zikreder. Daha sonra taklîde dair bir başlık açıp detaylı bir şekilde onu ele alır.<sup>57</sup> Rûyânî de eserine Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin takip ettiği yöntem ve ele aldığı konuları nisbeten daha kısa bir şekilde zikrederek başlar. Ancak farklı olarak taklîde ilişkin Mâverdî'nin ele alıp ta Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin işlemediği hususları da işleyerek eserinin bu kısmını Mâverdî ve el-Merverrûzî'nin eserlerinden harmanlayarak hazırladığı görünümü vermektedir.<sup>58</sup>

Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, Şâfi'î'nin taklîdi yasaklamasına rağmen kendilerinin Şâfi'î'yi taklîd ettikleri şeklindeki itirazı da gündeme getirip cevap vermektedir.<sup>59</sup> Söz konusu itiraz aslında mezhep olgusuna yönelik de ciddi bir itirazdır. Bu itiraz aynı zamanda Şâfi'î'nin kendisini taklîd etmeyi yasakladığı halde kendisinin ismi etrafında kümelenmeye yönelik tutarsızlığa da işaret etmektedir. Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî mezkur itiraz ve tutarsızlığa "Şâfi'î'yi taklîd etmiyoruz, delil ile onun görüşlerini alıyoruz" ifadesiyle cevap vermektedir.<sup>60</sup> O, Şâfi'î'nin görüşlerini delilleri ile inceleyerek kabul ettiklerini ve dolayısıyla onun görüşlerini kendilerinin ictihâdıyla uyduğu için aldıklarını belirterek Şâfi'î'ye nispet edilen taklîd karşıtlığı söylemi ile uzlaşma zemini oluşturmaya çalışmaktadır. Şâfi'î'nin ferâiz konusunda "Ferâizlerin çoğunu Zeyd'den alırız." ifadesi ile Zeyd b. Sâbit'i taklîd ettiği; kusurdan beri olma şartıyla hayvan satışı meselesinde Osman b. Affan'ı taklîd ettiği şeklindeki itiraza da cevap verir. Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'ye göre Şâfi'î Hz. Peygamber'in "Zeyd, sizin ferâizi en iyi bileninizdir." şeklindeki hadisle; Hz. Osman meselesinde de hafî kıyas ile amel etmektedir.<sup>61</sup> Her iki durumda da Şâfi'î delil ile hareket etmekte hüccetsiz görüşü alma şeklinde tanımlanan taklîde başvurmamaktadır.<sup>62</sup> Dolayısıyla Şâfi'î'nin bir yandan taklîdi yasaklarken diğer yandan taklîde başvurduğu şeklindeki muhtemel tutarsızlık iddiasını geçersiz kılmak istemektedir.

<sup>55</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/79-103.

<sup>56</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/107-108.

<sup>57</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/128-152.

<sup>58</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 1/21-40.

<sup>59</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/124.

<sup>60</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/124.

<sup>61</sup> Şâfi'î'nin ifadeleri için bk. Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/105.

<sup>62</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/125.

Mâverdî, Şâfi'î'nin ilgili ifadede mutlak olarak taklîdi kastetmediğine dair izahatını taklîdi kısımlara ayırarak yapar.<sup>63</sup> O, konu ve şahsa göre taklîdi caiz olan ve olmayan yönlerini dakik bir şekilde kategorize eder.<sup>64</sup> Şahıs açısından yaptığı tasnifte taklîdi caiz olmayan kesim olarak avâmı zikreder. Taklîdi söz konusu olanları ise şu şekilde sıralar: Hz. Peygamber, Hz. Peygamber'den rivayette bulunanlar, icmâ edenler, sahabe kavli.<sup>65</sup>

Mâverdî, Hz. Peygamber'in buyurdukları hususunda onu taklîd etmenin vacip olduğunu ifade eder. O asıl tartışmanın Hz. Peygamber'in buyruklarına uymanın taklîd olarak isimlendirip isimlendirilmeyeceği meselesinde vuku bulduğunu belirtir.<sup>66</sup> Bu konu usul eserlerinde taklîdin mahiyeti ve Hz. Peygamber'in ictihâta bulunup bulunmadığı bağlamında usul eserlerinde detaylıca tartışılmıştır.<sup>67</sup> Taklîdi gerekli olan ikinci kısım Hz. Peygamber'in buyruklarını rivayet edenlerin rivayet ettikleri hususta taklîd edilmesidir. Mâverdî, ahâd haber kapsamına giren bu hususta ilkesel olarak bunu kabul etmekle beraber en az iki ravinin olması gerektiği görüşünü eleştirip teknik detaylara girmektedir.<sup>68</sup> Taklîdi gerekli olan bir diğer kimseler ise icmâ edenlerdir. İcmâ' ettikleri hususlara onlara tabi olmak vacip olup icmâ'ın gerçekleştiği konularda ictihâd etme sorumluluğu düşmektedir.<sup>69</sup>

Mâverdî, sahabenin taklîdini ise dört grupta değerlendirmektedir. Birinci şekil sahabenin söz birliği ettikleri hususlardır. Bu bir önceki başlıkta zikredilen icmâ olup hilafı caiz değildir. Bu hususta sahabeyi taklîd etmek vaciptir.<sup>70</sup> İkinci şekil ise sahabeden birinin bir görüş beyan edip, görüşünün ashap arasında yayılmasına rağmen karşı çıkan birinin olmamasıdır. Sessiz kalan sahabenin geri kalanından rızanın ortaya çıkması bu şeklin birinci türünü oluşturmakta ve icmâ oluşunda tartışma bulunmamaktadır. Rızanın zuhur etmediği ikinci türün icmâ olarak kabul edilip edilmeyeceği ise tartışmalıdır. Üçüncü şekil ise yayılıp şöhret bulmayan ve muhalifinin de bulunmadığı sahabeden birinin görüşüdür.<sup>71</sup> Mâverdî bunun icmâ olmadığını ancak hüccet olup olmadığına dair Şâfi'î'nin biri kadîm diğeri cedîd olmak üzere iki görüşünü aktarmaktadır. Kadîm görüşe göre bu tür sahabe kavli hüccet olup ona göre amel etmek lazımdır. Cedîd görüşe göre ise bu tür sahabe kavli hüccet olmayıp tabi'înin ona muhalefeti caizdir. Bu görüşün gerekçesi müctehidin başka bir müctehidin görüşünü almasının gerekmemesi şeklindeki ilkedir.<sup>72</sup> Sahabeye ilişkin

<sup>63</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/15-33.

<sup>64</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/15-16.

<sup>65</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/21.

<sup>66</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/21-22.

<sup>67</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/316-317. Hz. Peygamberin İctihadı Meselesinin ve günümüzdeki yerinin değerlendirilmesi için bk. Ramazan Korkut, *Fıkıh Usulü Bağlamında Necmeddin Tûfî'nin Mu'tezile Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 433.

<sup>68</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/22-26.

<sup>69</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/26.

<sup>70</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/30.

<sup>71</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/31.

<sup>72</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/31.

dördüncü şekil ise bir konuda ihtilaf etmeleridir. Şâfi'î'nin kadim görüşüne göre taraflardan çoğunluğun teşkil ettiği görüş alınır. Taraflar sayısal olarak eşit olması durumunda tercihe gidilir. Cedîd görüşe göre ise taklîd edilmez, ictihâd edilir ve delilin gerektirdiği görüş alınır.<sup>73</sup> Mâverdî, Şâfi'î'nin yasakladığı taklîd ile bu türleri kastetmediğini belirtir.<sup>74</sup> Hz. Peygamber'in buyrukları, bunları rivayet edenler, icmâ edenler ve sahabe kavli ile alakalı birinci şekil, ikinci şeklin birinci türü Şâfi'î'nin yasakladığı taklîd kapsamı dışındadır.

Mâverdî, Şâfi'î'nin görüşünü sâil ve mes'ul açısından da ele almaktadır. Buna göre soru soran kişi avam olunca "*Bilmiyorsanız zikir ehline (bilenlere) sorun.*" (el-Enbiyâ 21/7) âyetinin gereği olarak, avamın ictihâd ehlini taklîd etmesi gerekir. Bu durum tıpkı gözü görmeyenin kible tayininde gözü gören kimseyi taklîd etmesine benzer. Burada da âmî kimse ictihâd yetisinden yoksun olup kendi dini konusunda ictihâd ehlinin görüşüne ihtiyaç duymaktadır.<sup>75</sup> Mâverdî bu durumun da Şâfi'î'nin yasakladığı taklîd kapsamına girmediğini belirtmektedir.<sup>76</sup>

Mâverdî, sâil ve mes'ulün ikinci türü olan âlimin âlimi taklîdini ise ikiye ayırarak ele almaktadır. Birincisine göre âlimin daha önce fetva verdiği, hükme bağladığı hususlarda başkasını taklîd etmesidir ki bu caiz değildir. "*Zikir ehline sorun.*" âyetinde sormaya ilişkin cevaz, ilim ehline yönelik değildir. Çünkü soru sormanın vacipliği ilmin yokluğuna bağlanmıştır. Bu, tıpkı gözleri gören birisinin kibleyi bulma konusunda başkasını taklîd edememesine benzer. Ona göre diğer âlimin görüşü kendi görüşünden evlâ değildir.<sup>77</sup> İkincisine göre ise ictihâd için vaktin var olup olmaması durumudur. Mâverdî vaktin geniş olması durumunda âlimin başkasını taklîdini caiz görmez. Vaktin dar olması halinde ise mezhepte biri olumlayan diğeri yanlışılayan iki vecih aktarır. İbn Süreyc (ö. 306/918) bu durumda taklîdi caiz görürken Ebû İshâk ile Ebû Ali İbn Ebî Hureyre taklîdi caiz görmezler. İbnü'l-Kâs da *et-Telhîs*'in mukkadimesinde bu kısma dair İbn Süreyc'in meseleye olumlu yaklaşım ifadesini değerlendirmeye tabi tutmadan aktarır.<sup>78</sup> Mâverdî'ye göre Şâfi'î'nin yasakladığı taklîd, müctehidin müctehidi taklîdidir.<sup>79</sup>

Mâverdî'nin çizdiği tabloda açığa çıkan husus Şâfi'î'nin ictihâd seviyesine ulaşmış birisinin bir başkasını taklîd etmesini uygun görmediğidir. Nitekim sahabe kavlinin üçüncü ve dördüncü türlerinde Şâfi'î'nin cedîd görüşü sonraki müctehidler için taklîttten ziyade ictihâdı gerektirmektedir. Müzenî'nin Şâfi'î'den aktardığı söze dair Mâverdî'nin yorumları esasında Şâfi'î'nin *el-Ümm*'deki yaklaşımlarıyla da uyusmaktadır. Ayrıca *Muhtasar*'da geçen cümlelerin devamı Mâverdî'nin yaklaşımını teyit etmektedir: "(kişinin) dini konusunda onu incelemesi ve kendisi için ihtiyatlı

<sup>73</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/32.

<sup>74</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/32.

<sup>75</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/32.

<sup>76</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/33.

<sup>77</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/33.

<sup>78</sup> İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 73.

<sup>79</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/33.

olanı alması için". Mâverdî bu cümleyi şu şekilde şerh etmektedir: "Nazar iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi gözle müşahede etmek. İkincisi ise kalple düşünmektir. Burada Şâfi'î'nin kastı gözle müşahede olmayıp kalple tefekkürdür. "لَيُنْظَرُ فِيهِ" [ibaresi] daha önce geçen te'vil gibi iki şekilde tevil edilir. Birincisi ilim [Şâfi'î'nin ilmi] ikincisi Muhtasar [kitap]. "لِدِينِهِ" fıkıh olup onu inceleyen dinini incelemiş olur. "وَيَحْتَاطُ لِنَفْسِهِ" [ibaresi] delaleti talep edip taklîdi terk ederek görüşler içerisinde kendisi için ihtiyatlı olanı ictihâdla talep etmesi anlamındadır."<sup>80</sup> İhtiyatlı davranarak Şâfi'î'nin aktarılan görüşlerinde incelemede bulunma ancak ilim ehlinin meziyetidir. Cümlelerin bu son kısımları esasında yasağın genel olmadığına delalet etmektedir.

Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî de bu son iki ibareyi taklîd yasağı kapsamında yorumlamaktadır: "لَيُنْظَرُ فِيهِ" [ibaresi]'nin manası Şâfi'î taklîttен nehyetti. Ancak [kişi] ayağı kaymasın diye meseleleri delilli olarak alabilir. [Kişi] delil olmaksızın [meselere dair görüşü] aldığı anda ayağı kısa zamanda kayabilir. "وَيَحْتَاطُ لِنَفْسِهِ" [ibaresi]'nin manası: [Kişi] ondan görüşü delil olmadan taklîd ile değil hüccet ve beyan ile almasıdır. Muhakkak ki o [delilsiz taklîdle] nefsinin ateşle yakmış olur."<sup>81</sup> Söz konusu ifadelerden açığa çıkan husus muhatap kesimin ilim ehli olduğu aşikardır. Deliller ve hükümlere dair bilgiler ilim ehlinin bilebileceği hususlardır. Nitekim Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî avam için taklîdin farz olduğunu açıkça belirtir.

82

Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, taklîdi Mâverdî kadar kategorize ederek ele almasa da taklîdin tanımını, bu bağlamda Hz. Peygamber'den gelenlerle amel etmenin taklîd olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği konularını işledikten sonra taklîd açısından insanları âlim ve avam şeklinde iki kategoride ele alır:<sup>83</sup> O, taklîd farzîyetinin avâm için olduğunu açıkça belirtir. Konuya dair "Bilmiyorsanız bilenlere sorun" ayetini delil olarak zikretmektedir. Ayrıca bir gazvede yaralanıp ihtilam olan bir sahabenin teyemmüm almasına ruhsat tanınmadığı ve gusül alması sebebiyle yarasının ağırlaşmış olduğu haberi Hz. Peygamber'e ulaştığında "Onu öldürdüler. Allah da onları öldürsün. Bilmiyorlardıysa sorsalardı ya!" dediği şeklindeki rivayeti de sünnetten delil olarak ileri sürmektedir.<sup>84</sup> Akabinde avamın fakihler içerisinde en bilgili olanı bulma noktasında cehd göstermesi gerekip gerekmediği, bir mezhebinin olup olmayacağı konularını işler.<sup>85</sup> Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, âlime farz olanın ise kendi nezdindeki ilimle amel etmek olduğunu başkasının görüşünü alıp taklîd

<sup>80</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 1/33.

<sup>81</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/125-126.

<sup>82</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/128-133.

<sup>83</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/128-133.

<sup>84</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/133-134.

<sup>85</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/133-139.

etmesinin caiz olmadığını belirtir. O, âlim ile ictihâd düzeyinde olan kimseyi kast ettiklerini ifade eder.<sup>86</sup>

Nevevî (ö. 676/1277) de *Muhtasar*'da geçen bu ifadeyi müntesip müctehid tabakasından bahsederken söz konusu tabakadaki Şâfi'î fukahâsının Şâfi'îye nispetinin taklîd ile değil de tebeyyet ile olduğuna ilişkin değerlendirmeler bağlamında zikretmektedir.<sup>87</sup> Buna göre bu tabakadaki ulema Şâfi'î'nin ictihâd yöntemini daha doğru bulduklarından bu yöntemi uygulamaktadırlar. Şâfi'î olarak isimlendirilmeleri taklîttten ötürü olmayıp söz konusu bu tercihten ötürü olmaktadır.<sup>88</sup>

### 1.2.2. Şâfi'î'ye Nispet Edilen "Hüccetsiz İlim Talep Eden Gece Odun Toplayıcısı Gibidir" Sözü

Taklîd karşılığına dair Şâfi'î'ye nispet edilen bir diğer söz şu ifadedir: "Hüccetsiz ilim talep eden gece odun toplayıcısı gibidir. Bu kimse içinde yılanın olduğunu bilmediği bir yük odun taşır ve yılan onu sokuverir."<sup>89</sup>

Rebî' b. Süleyman bu sözün hücceti sormayanlar hakkında olduğunu ifade eder. İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) ise ilmi anlamadan, yalancıdan, sadıktan, bidat ehli v.b'lerinden alıp yazan kimse ile alakalı olduğunu belirtir. Ona göre bu kimse yalancıdan, bidat ehlinden batıl şeyler alarak dininde noksanlığa sebep olmaktadır.<sup>90</sup>

Bu rivâyet elimizdeki matbu eserler içerisinde en eski tarihli olarak İbn Ebî Hâtim'de geçmektedir. Sonra İbn Adî (ö. 365/976), Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), Beyhakî (ö. 458/1066) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) eserlerinde mezkur rivayeti Şâfi'î'ye nispet ederek aktarmaktadırlar. İbn Ebî Hatim, İbn Adî ve

<sup>86</sup> Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/139. Bir alimin/müctehidin şu ilimlerin çoğunu bilmesi gerektiğini ifade eder: Kitâb (Kitâbın nasihini-mensuhunu, 'ammını-hassını, mutlakını mukayyedini, mücmelini, müfesserini), sünnet, kitap-sünnet ilişkisi, sahabe kavli, tabiinin eserleri, Müslümanları icmâ ettikleri ve ihtilaf ettikleri, kıyas vecihleri, Arap dili. Merverrûzî, *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*, 1/139-150.

<sup>87</sup> Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/43.

<sup>88</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/43.

<sup>89</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Âdâbü's-Şâfi'î ve menâkıbüh*, thk. Abdulğânî Abdulhalık (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 74; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/206; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, thk. Abdulmun'im Fuad Ahmed (İskenderiyye: Dâru'd-Da'va, t.y), 28; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'î li'l-Beyhakî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1970), 2/143; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Ziyaurrahman A'zamî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y), 211; Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ğarrâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1421), 2/157.

<sup>90</sup> İbn Ebû Hâtim, *Âdâbü's-Şâfi'î ve menâkıbüh*, 74.



Beyhakî (Menâkibü's-Şâfi'î eserinde) rivayeti terâcim bağlamında aktarmaktadırlar. Yani rivayet bu eserlerde biyografik bir bilgi olarak aktarılmaktadır. Beyhakî *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ* eserinde ise alimin alimi taklîdi, Hâkim en-Nîsâbûrî isnadın ehemmiyeti; Hatîb el-Bağdâdî ise sadece rivayetle yetinmeyi yerdığı konu başlığında bu rivayete yer vermektedir. Taklîd bağlamında sadece Beyhakî'nin bu rivayeti ele aldığını ancak onun da bu rivayeti mutlak olarak taklîd değil alimin taklîdi başlığı kapsamında ele aldığını görüyoruz. Bu, aynı zamanda rivayete ilişkin Beyhakî'nin değerlendirmesinin de bu yönde olduğu anlamına gelmektedir. Mezkur rivayetin usûl ve furû eserlerinde rağbet görmediğini ise söyleyebiliriz. Rivayet klasik dönem eserlerinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İ'lâmü'l-muvakki'în* adlı eserinde üç farklı yerde taklîdin yerilmesi bahsinde Şâfi'î'ye nispet edilerek aktarılmaktadır.<sup>91</sup>

Rivayet, Şâfi'î'nin eserlerinde yer almamaktadır. Rivayetin, sonraki dönem eserlerinde de özellikle usûl ve furû eserlerinde rağbet gördüğü söylenemez. Rivayeti aktaran bilginler de ya biyografik veri mahiyetinde ya da daha önceki başlıklarda aktarılan yaklaşıma uygun bir şekilde müctehidin taklîdi bağlamında ele almaktadırlar. Diğer taraftan ifadede açık bir şekilde muhatap kitle ilim talep edenler yani ilimle iştigal edenlerdir. İfadenin Şâfi'î'ye aidiyeti doğrulansa bile bu ifade ile onun mutlak olarak taklîdi yasakladığı sonucu çıkmamaktadır.

### 1.2.3. Şâfi'î'ye Nispet edilen “Peygamber’den Başka Kimse Taklîd Edilmez” Sözü

Bu minvalde “Peygamber’den başka kimse taklîd edilmez”<sup>92</sup>, “Nebi (s.a.v) dışında birisinin taklîd edilmesi helal değildir”<sup>93</sup> ve “Peygamber dışında kimseyi taklîd etmek caiz değildir”<sup>94</sup> şeklinde ifadeler kendisine dayandırılmaktadır. Şâfi'î'nin Hz. Peygamber'in geçtiği ifadesinde taklîd kelimesini kullanması<sup>95</sup> sonraki süreçte alimlerin konu hakkındaki değerlendirmelerinde etkili olmuş<sup>96</sup> Peygamber’den aktarılan ile amel etmek taklîd midir” şeklinde bir usul meselesi olarak ele alınmasına neden olmuştur. Bir yandan taklîdin usûl ve furû konularında

<sup>91</sup> Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-muvakki'în ‘an Rabbi'l-‘âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423), 1/79; 3/469, 388.

<sup>92</sup> <http://islamport.com/w/aqd/Web/3906/4007.htm#> 22.06.2022. Abdülvehhâb eş-Şa'ranî ve Şah Veliyullah ed-Dihlevî “Peygamber dışında kimsenin sözü hüccet değildir” ifadesini Şâfi'î'ye nispet ederek aktarmaktadırlar. Abdülvehhâb eş-Şa'ranî, *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/359; Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyullah Dihlevî, *el-İnsâf fi Beyâni esbâbi'l-ictihâd*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1404), 105.

<sup>93</sup> Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfâ fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 373.

<sup>94</sup> “لا يجوز تقليد أحد سواي النبي - صلى الله عليه وسلم” Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/318.

<sup>95</sup> “(hâkimin) müşiri taklît emesine gelince Allah bunu Peygamberden sonra hiç kimse için geçerli kılmamıştır.” Şâfi'î, *el-Ümm*, 6/219.

<sup>96</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/317-318.

ilme götüren bir yol olmadığı söylenirken<sup>97</sup> diğer taraftan Şâfi'î'nin ifadesinde taklîd kelimesine yer vermesi eleştiriye sebep olmuştur. Gazzâlî (ö. 505/1111) de esasında bir çelişkinin olmadığını göstermek adına Şâfi'î'nin Hz. Peygamber sözünün kabulü için taklîd ifadesini mecâzî anlamda sarf etmiştir.<sup>98</sup>

Şâfi'î eserlerinde yukarıda aktarılan ifadeye kısmen benzer bir ifadeyi hâkimin istişaresi meselesinde zikretmektedir.<sup>99</sup> Onun sarf ettiği ifade, danışma durumunda sadece Peygamberi taklîd etmenin zorunlu olduğunu; onun dışında kimsenin bu kapsamda değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Yani hakîm Peygamber dışında kime danışırsa danışsın, kendisinden daha bilgili olmasına rağmen kendisine sunulan delillere ikna olmadığı sürece kendi ictihadına göre karar verecek ve danıştığı kimseyi taklîd etmeyecektir.<sup>100</sup> Şâfi'î'nin “[hâkimin] müşiri taklîd etmesine gelince Allah bunu Peygamberden sonra hiç kimse için geçerli kılmamıştır. [yani hâkimin danıştığında taklîd etmek zorunda olduğu tek kişi Peygamberdir]”<sup>101</sup> ifadesi ile “Peygamber'den başka kimse taklîd edilmez” ifadesi arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. Şâfi'î'nin ifadelerinde hâkim, istişare gibi kayıtlar yer almaktadır. Kendisine nispet edilen ifade ise mutlak olup herhangi bir kayıt taşımamakta, Peygamberden sonra kimsenin kimseyi taklîd etmemesi sonucu çıkmaktadır. Şâfi'î'nin ifadelerinin muhatabı ise müctehîd/hâkimdir. Hâkimin görüşünü aldığı kimseyi taklîd etmemesi kendi ictihâdına göre hüküm vermesi gerektiği kastedilmektedir. Dolayısıyla Şâfi'î'ye nispet edilerek aktarılan “Peygamber'den başka kimse taklîd edilmez” şeklindeki ifadelerin Şâfi'î'ye aidiyeti sorunlu görünmektedir.

#### 1.2.4. Şâfi'î'ye Nispet edilen “Ey Eba İbrahim! Söylediğim Her Şeyde Beni Taklîd Etme” Sözü

Şâfi'î bir gün Müzenî'ye “Ey Eba İbrahim! Söylediğim her şeyde beni taklîd etme.”<sup>102</sup> şeklinde bir ifade sarf ettiği nakledilmektedir. Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin<sup>103</sup> (ö. 973/1565) *Yevâkit ve'l-cevâhir* adlı eserini referans vererek bu rivayeti aktarmaktadır.<sup>104</sup> Dihlevî, Şâfi'î'ye nispet edilen

<sup>97</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 370.

<sup>98</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 373. Benzer değerlendirme için bk. Ali b. İsmâil Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ', 2013), 4/213.

<sup>99</sup> “فَأَمَّا أَنْ يُعَلِّدَ مُشِيرًا فَلَمْ يُجْعَلِ اللَّهُ هَذَا لِأَحَدٍ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ” Şâfi'î, *el-Ümm*, 6/219.

<sup>100</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 6/219.

<sup>101</sup> “فَأَمَّا أَنْ يُعَلِّدَ مُشِيرًا فَلَمْ يُجْعَلِ اللَّهُ هَذَا لِأَحَدٍ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ” Şâfi'î, *el-Ümm*, 6/219.

<sup>102</sup> “يَا أَبَا إِبْرَاهِيمَ لَا تَقْلُدْنِي فِي كُلِّ مَا أَقُولُ وَأَنْظُرُ فِي ذَلِكَ لِنَفْسِكَ فَانْهَ دِينَ” Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir*, 2/359; Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-İnsâf fi Beyâni esbâbi'l-ictihâd*, 105.

<sup>103</sup> Abdülvehhâb eş-Şa'rânî *el-Mizânü'l-Hadiriyye* eserinde de aynı pasajları nakletmektedir. Bk. Ebû'l-Mevâhib (Ebû Abdurrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî, *el-Mizânü'l-Hadiriyye*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 51.

<sup>104</sup> Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Dihlevî, *İkdü'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Muhibüddin el-Hatip (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, ts.), 32.

bu ifadeleri diğer eserlerinde de aynen zikretmektedir.<sup>105</sup> Klasik kaynaklarda araştırdığımız kadarıyla söz konusu bu rivayete rastlayamadık. Bu ifadenin modern kaynaklarda Şâfi'î'ye nispeti sorgulanmaksızın müselleme bir şekilde çokça aktarıldığı müşahade edilmektedir.<sup>106</sup> Şâfi'î'ye dayandırılan bu ifadenin mefhum ve ifade benzerliği sebebiyle Müzenî'nin *Muhtasar*'nın başındaki ifadeye dayandığı ayrıca başka bir rivayet olmadığı söylenebilir. Söz konu ifadenin Şâfi'î'ye aidiyeti doğrulansa bile muhatap, öğrencisi Müzenî'dir. İctihâd seviyesinde birisine yönelik söylenmiş bir cümleden mutlak bir taklîd karşıtlığı sonucuna varılamayacağı hususu ise açıktır.

## 2. Şâfi'î'nin Sahabeyi Taklîdi

Şâfi'î'nin taklîd anlayışında gündeme gelen meselelerden biri de sahabeyi taklîd ettiği konusudur. *Muhtasar* şârihlerinin taklîd bahsinde buna değinmek durumunda kalıp sahabe ile alakalı görüşleri tasnif ederek izah etmeye çalışmaları esasında meselenin taklîde bakan bir yönünün bulunmasından kaynaklanmaktadır. Gerek taklîd başlığında gerekse sahabe kavli ile amel başlığında temel eleştiri tutarlılık problemidir. Şâfi'î, sahabe kavlini hüccet görmemesine ve müctehide kendinden daha âlim bile olsa taklîd kapısını kapatmasına rağmen kimi fûrû meselelerinde sahabeyi taklîd ettiği iddia edilmektedir. Sahabe kavli ile amel edilmeyecekse ve kendisi de müctehid ise neden sahabeyi taklîd etmektedir?

Şâfi'î'nin kadîm görüşünde sahabe kavli ile amel ettiği dahası hüccet olarak gördüğü aktarılmaktadır.<sup>107</sup> Cedîd görüşlerini ihtiva eden eserler incelendiğinde kâdim görüşünden tamamen vazgeçtiği iddiası rahatlıkla ileri sürülemez. Bunun temel nedeni Şâfi'î'nin sahabe kavline dair *el-Ümm*'de geçen teorik ifadeleridir. Şâfi'î Kitâb ve Sünnette hükmü bulunan meselede ondan haberdar olan kimsenin Kitâb ve sünnete tabi olmaktan başka mahzurlu sayılmayacağı; bunlarda hükmün bulunmaması durumunda ashabin ya da ashaptan birinin görüşüne başvuracaklarını belirtir. O ashabin görüşleri içerisinde Kur'ân ve sünnete uygun olduğuna dair bir delil bulunmadığında imamların yani Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'ın kavlini tercih edeceğini belirtir. Şâfi'î halifelerden bir naklin olmaması halinde diğer ashabin görüşlerini dikkate alacaklarını ifade eder. Onlara ittiba etmek daha sonrakilere ittiba etmekten evladır. O ilmin derecesini sırasıyla Kitâb, sabit sünnet, icmâ,

<sup>105</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, *İkdü'l-cîd*, 32; Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Dihlevî - es-Seyyid Sâbık, *Hüccetullahi'l-bâliğa* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005), 268.

<sup>106</sup> Bk. Muhammed Mustafa Şiblî, *el-Medhal* (Mısır: Matbaatu Dâru't-Te'lîf, 1962), 165; Muhammed Yüsrî, *İlmü't-Tevhid İnde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati el-Mebâdiü ve'l-Mükedimât* (y.y, t.y), 214; Abdülmecîd Mahmûd es-Selâhîn - Hâyil Abdülhafız Davud, "el-Hivâr el-Mezhebî: Mefhumuhu ve Müntelekâtühü ve Devâbituhu", *el-Fikrül-İslâmi el-Muasira* 19/75 (2014), 115; Said Şebbâr, *el-İctihâd ve't-taklîd fi'l-fikri'l-İslâmi'l-muasira* (y.y: el-Ma'hedü'l-Alem li'l-Fikri'l-İslâmî, t.y), 239; Ebû Abbas Zeyn Mustafa b. Ahmed Kâsımî, *Nühbetü'l-efkâr min menşûrâti'l-ahyâr ve liâli'l-esfâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 80; Ahmed Mahmûd Muhammed Abid, *el-Aklu beyne'l-firaki'l-İslâmiyye kadîmen ve hadîsen* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 139-140.

<sup>107</sup> İbnü'l-Kâs, *et-Telhîs*, 74.

ashabtan birisine ait olup muhalifi bilinmeyen kavil, ihtilafı sahabe kavilleri ve kıyas şeklinde sıralamaktadır.<sup>108</sup>

Yukarıda aktardığımız Şâfi'î'nin yaklaşımı İbnü'l-Kâs'ın kadîm *er-Risâle*'den aktardığı yaklaşımla ana hatlarıyla uyuşmaktadır: "Sahabe taklîdi dışında Peygamber'den başka kimseyi taklîd etmek caiz değildir. Sahabe ihtilafa düştüğünde içinde halife olan diğerlerinden daha önceliklidir". İbnü'l-Kâs, Şâfi'î'nin halifeleri, tabi olma noktasında öncelediğini; ifadelerinde ilk üç halifenin geçtiğini Hz. Ali'yi de tahric ile bu gruba kendisinin dahil ettiğini belirtir.<sup>109</sup> Beyhakî ile Zerkeşî'nin kadîm *er-Risâle*'den yaptıkları nakillerde Şâfi'î'nin konuya değindiği bir yerde Hz. Ali'yi zikretmediği diğerinde ise dört halifenin de ismini zikrettiği görülmektedir. Buna göre İbnü'l-Kâs'ın Hz. Ali'nin geçtiği ikinci yeri görmeme ihtimali bulunmaktadır.

Beyhakî ve Zerkeşî Şâfi'î'nin kadîm *er-Risâle*'sindeki<sup>110</sup> yaklaşımı ile *el-Ümm*'deki yaklaşımın benzeştiğini göstermek adına iki eserin konuya dair ifadelerini aynen aktarmaktadır. Bu teorik yaklaşımın benzerliği yanında Şâfi'î *el-Ümm*'de görüşlerini delillendirirken Kur'an, Sünnet, asâr sıralamasına özellikle dikkat etmekte kıyası asardan (sahabe kavinden) sonra zikretmektedir.<sup>111</sup>

Şâfi'î, *er-Risâle*'de sahabenin ihtilaf etmesi halinde Kitâb, Sünnet, icmâya uygun olan veya kıyas açısından daha sahih olanı alacağını ifade eder.<sup>112</sup> *el-Ümm*'de de muarızlarının sahabenin ihtilaf ettikleri konularda onlardan birinin görüşünün ancak hüccetle tercih edileceği şeklindeki itirazına Şâfi'î kendilerinin de aynı kanaatte olduklarını belirterek<sup>113</sup> *er-Risâle*'deki yaklaşımının aynısını sergiler.

Kendisine muvafakat eden veya aykırı bir görüşün nakledilmediği sahabe kavliyle ilgili meselede de Şâfi'î, hüküm verebileceği Kitâb, sünnet, icmâ'a dair bir şey bulamadığında veya kendisiyle beraber kıyas bulunduğu<sup>114</sup> sahâbîn

<sup>108</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/280.

<sup>109</sup> İbnü'l-Kâs, *et-Telhis*, 74.

<sup>110</sup> Şâfi'î sahabenin icmâ'ıyla, muhalifi olmayan sahâbî kavlini aldıklarını, ihtilaf ettiklerinde ise onların görüşlerinin dışına çıkmayacaklarını belirtir. Ona göre sahabe ihtilafında Kitâba ve sünnete uygun olan, buna dair bir delil olmadığında ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın görüşü tercihe daha şayandır....Şâfi'î ihtilaf durumunda Kitâb ve sünneten delil olmadığında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'ın görüşünü almak diğerlerinin görüşünü almaktan kendisine daha sevimli geldiğini belirtir. Halifeler ihtilaf ettiğinde ise Kitâb ve sünnete başvuracaklarını; kitâb ve sünnetin delalet etmediği ihtilaflarının ise çok az olduğunu ifade eder. Halifelerden sonraki dönemde harici delilin olmadığı müftü sahabelerin ihtilafında ölçüt çokluktur. Sayı eşit olduğunda kendi nezdinde kaynak olarak güzel olanın görüşünü alacaklarını belirtir...Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*, 109; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/58.

<sup>111</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 3/223;4/270; 5/126,130; 7/155, 220,272.

<sup>112</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 596.

<sup>113</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 4/85.

<sup>114</sup> Aslan'da bu şekilde tercüme etmektedir. Aslan, "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri Ve Fikhî Konulara Yansması", 218. "Kitâb, sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir şey bulamazsam ya da kıyas yoksa sahâbî'nin görüşüne uyarım" şeklinde de tercüme edilmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs

görüşüne uyacağını ancak bu durumun az rastlanan bir hal olduğunu belirtir. Ona göre bir sahabînin görüşüne başka bir sahabînin aynı konuda muhalefet etmemiş olması çok nadirdir.<sup>115</sup>

Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de “veya kendisiyle beraber kıyas bulunduğunda ( أو وجد معه ) قياسي) kaydını düşmesi Şâfi'î'nin kıyasın desteklediği sahâbî kavlinin hüccet olduğu görüşünde olduğunun iddia edilmesine sebep olmuştur.<sup>116</sup> Ayrıca bu ifade Şâfi'î'nin tavrının muğlaklaşmasına sebep olmaktadır. *El-Ümm*'de açık bir şekilde teorik olarak sahabe kavlini sünnetten sonra kıyastan önce zikrederken burada bir nevi kıyası önelemektedir. Gerçi Şâfi'î, kıyası öncelediği izlenimi veren ifadeyi meşhur olmayan ve muhalifi de bilinmeyen sahabe kavli için sarf etmektedir.<sup>117</sup> Diğer taraftan onun bu durumun çok az gerçekleşen bir durum olduğunu bildirmesi meselenin pratik karşılığının ciddi bir kırılmaya sebebiyet verecek düzeyde olmadığı anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla Onun sahabeyi taklîd ettiği örnekler ile teorik olarak sahabe kavlini kabul ettiğine dair *el-Ümm*'de geçen ifadeleri arasında karşılığı olan bir çelişkinin olduğu söylemi ihtiyatla karşılanmalıdır.

Büveytî (ö.231) *Muhtasar*'ında usul bilgisini özet olarak aktardığı Risâle başlığının kıyas ile alakalı kısmında sahabe kavlini Kitâb ve sünnetten sonra zikretmektedir. Âlimin ictihâd edeceği nâzili, hakkında Kitâb, sünnet nassı, sahabe kavli ile fukahâ icmâ'ın olmadığı hususlar olarak nitelemektedir. Bu noktada sahabe kavlinin olduğu meselenin nevâzilden sayılmaması önem arz etmektedir.<sup>118</sup> Risâle'nin özetlendiği yerde böyle bir ifadenin varlığı haklı olarak Büveytî'nin elinde diğer *er-Risâle* nüshalarından farklılıkların olabileceği değerlendirmesine sebep olmuştur.<sup>119</sup> Bu ifadelerle dair ileri sürülen diğer bir ihtimal ise Büveytî, kendi yaklaşımını Şâfi'î'ye ya nisbet etmekte ya da Şâfi'î'nin ifadelerini kendi yaklaşımına göre yorumlamaktadır.<sup>120</sup> Bunların dışında Büveytî'nin ifadelerine<sup>121</sup> benzer ifadeyi Beyhâkî konuya dair kadîm *er-Risâle*'den aktarması dikkat çekmektedir.<sup>122</sup>

eş-Şâfi'î, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (TDV Yayınları: Ankara, 1997), 321.

<sup>115</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 596.

<sup>116</sup> Zerkeşî konu hakkında oluşan üçüncü görüş olarak zikreder. Buna göre kıyasa desteklenen sahâbî kavli, sahâbî kavli ile desteklenmeyen kıyasa takdim edilir. Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki ifadesi bu görüşün dayanağını teşkil etmektedir. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/60.

<sup>117</sup> Nas, “İmam Şâfi'î'nin Sahâbe Kavline Bakışı”, 207.

<sup>118</sup> Ebû Yakûb Yusuf b. Yahya el-Büveytî, *Muhtasarü'l-Büveytî* (Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1430), 1059; Nail Okuyucu, *Şâfi'î Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 292.

<sup>119</sup> Değerlendirme için bk. Okuyucu, *Şâfi'î Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 292-293.

<sup>120</sup> Değerlendirmeler için bk. Okuyucu, *Şâfi'î Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 293.

<sup>121</sup> إذا اجتمعوا في الشيء النازل الذي ليس فيه نص كتاب ولا سنة ولا قول لأصحاب النبي فليس [له أن] يمثل بشيء من الخاص إنما يمثل بالعام

<sup>122</sup> وَكَانَ أَحَدَ طُرُقِ الْأَخْبَارِ الْأَرْبَعَةِ وَهِيَ: كِتَابُ اللَّهِ , ثُمَّ سُنَّةُ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , ثُمَّ الْقَوْلُ لِبَعْضِ أَصْحَابِهِ , ثُمَّ اجْتِمَاعُ الْمُفْهَمَاءِ , فَإِذَا نَزَلَتْ ( نَارِلَةٌ لَمْ يَجِدْ فِيهَا وَاحِدَةً مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ الْأَخْبَارِ فَلَيْسَ السَّبِيلُ فِي الْكَلَامِ فِي النَّارِلَةِ إِلَّا اجْتِهَادُ الرَّأْيِ ) Beyhâkî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*, 109.

Sahabe kavli meselesinde Şâfi'î'nin müsbet ifadeleri âlimin âlimi taklîd meselesinde sahabenin kayıt dışı bırakılmasına sebep olmuştur. Örneğin Cüveynî (ö. 478/1085) , Şâfi'î ile âlimlerin çoğunun âlimin sahabe dışındaki başka bir âlimi taklîd etmesinin caiz olmadığı görüşünde olduğunu aktarmaktadır.<sup>123</sup> Cüveynî'nin "sahabe dışındaki" kaydı ile Şâfi'î'nin hâkimin ictihâdı meselesinde sarf ettiği "çağdaşı hiç kimseyi taklîd etmemesi"<sup>124</sup> kaydı örtüşmektedir.

İbn Kayyim'in bu konudaki yorumları önem arz etmektedir. O, Şâfi'î'nin cedîd görüşünde sahâbî kavlinin hüccet olmadığına dair bir harfin bile bilinmediğini belirtir. Usulcülerin aksi kanaate varmalarının sebebi Şâfi'î'nin sahabe kavillerinden bazılarını aktarıp muhalefet etmesi birinci ihtimaldir. İbn Kayyim bunun Şâfi'î'nin sahabe kavlini kabul etmediğine dair zayıf bir dayanak olduğunu ifade eder. Çünkü müctehidin kendi nezdinde daha kuvvetli bir delilden ötürü mevzu bahis meselede terk ettiği delili tamamen hüccet olarak görmediği anlamına gelmez. İbn Kayyim, usulcülerin aksi kanaate varmalarının ikinci ihtimali olarak Şâfi'î'nin amel ettiği sahabe kavli yanında ayrıca kıyaslarla da desteklemiş olmasıdır. O meseleye dair farklı delilleri zikretmenin ilmi bir gelenek olduğu, bunun ikinci ve üçüncü delilin zikredilmesinin ilk delilin delil olarak görülmediği sonucunun çıkmadığını ifade eder.<sup>125</sup>

Şâfi'î fukahâsı, Şâfi'î'nin sahabeyi taklîd ettiği iddia edilen örnekleri sahabe kavlini hüccet saymama kabulü üzerinden değerlendirmekte ve geliştirdikleri Şâfi'î'nin taklîd anlayışıyla uyumlu bir şekilde yorumlamaktadırlar. Mesela Mâverdi berâet şartıyla yapılan hayvan satışı meselesinde Şâfi'î'nin Hz. Osman'ı taklîd etmesini hem kâdim görüşü hem de cedîd görüşüne uygun düştüğünü belirtir. Şâfi'î'nin kâdim görüşüne göre meşhur olmuş ve muhalefetle karşılaşmamış bir sahâbî kavli özellikle de halife ise amel edilir ve kıyasa öncelenir. Cedîd görüşünde ise takrîb kıyasının desteklediği sahâbî kavli, tahkîk kıyasına öncelenir.<sup>126</sup> Şâfi'î fukahâsının kusurdan beri olma şartıyla hayvan satışı meselesinde Şâfi'î'nin ictihâdının Hz. Osman'ın ictihâdına muvafakat ettiği<sup>127</sup>; Hz. Osman'a tabi olduğu,<sup>128</sup> Hz. Osman'ın verdiği kararın sahabe arasında yaygınlaşmasına rağmen itiraz eden

<sup>123</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İctihâd*, thk. Abdülhamid b. Ebû Zenid (Beyrut-Dımaşk: Dârü'l-Kalem-Dâretü'l-'Ulumi's-Sekâfeiyye, 1408), 108; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Beşîr Ahmed el-Ömerî - Abdullâh Cûlum en-Nebâlî (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, ts.), 3/434.

<sup>124</sup> "وَيَتَّبِعُ أَنَّهُ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُقَلِّدَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ" Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/99.

<sup>125</sup> Nas, "İmam Şâfi'î'nin Sahâbe Kavline Bakışı", 189; İbn Kayyim el-Cevzî, *İlamu'l-muvakki'în*, 4/92.

<sup>126</sup> Mâverdi, *Hâvi'l-kebîr*, 5/273.

<sup>127</sup> Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/432.

<sup>128</sup> Bk. Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyet'il-mezheb*, thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb (Suudi Arabistan: Dârü'l-Minhâc, 2007), 5/281.

kimse olmadığından konuyla alakalı sahabe icmâ'ı olduğu,<sup>129</sup> şeklindeki değerlendirmelerin yapıldığını da görmekteyiz.

Bu noktada ele alınan bir diğer veri dedenin mirasta kardeşleri hacb etmesi meselesidir. Şâfi'î bu konuyu gerek *el-Ümm*'de gerekse de *er-Risâle*'de işlemektedir. *el-Ümm*'de Şâfi'î, dedenin kardeşleri hacb etmeyeceği ve iki tarafın da mirasçı olacağı görüşünü savunur. Şâfi'î bu görüşün Zeyd b. Sâbit'in görüşü olduğunu belirttikten sonra "*ferâizlerin çoğunu Zeyd b. Sâbitten alırız*" şeklinde bir cümle sarf eder. O, devamında bu görüşün Hz. Ömer, Hz. Osman ve daha birçok sahâbî'nin ile fukâhanın çoğunluğunun görüşü olduğunu aktarır. Şâfi'î dedenin baba gibi olduğu ve kardeşleri hacb ettiğine dair kendilerine aykırı bir görüşün de olduğunu ifade eder. Bu görüşün aynı zamanda Ebû Bekir, Ayşe, İbn Abbas, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Utbete'nin de görüşü olduğunu zikreden Şâfi'î bu meselenin aslında sahabenin ihtilaf ettiği bir mesele olduğunu belirtmek istemektedir.<sup>130</sup> Sahabenin ihtilaf ettiği bir mesele olması hasebiyle hem kadîm hem de cedîd görüş, tercihin ilk olarak kitâb ve sünnete uygunluk noktasında yapılacağına birleşmektedir. Burada Şâfi'î'nin "*Ferâizlerin çoğunu Zeyd b. Sâbitten alırız.*" şeklinde taklîdi andıran bir ifade kullanması konunun bu bağlamda gündeme gelmesine sebep olmuştur. Bu durumda kardeşlerin hacb edilecekleri görüşünde olanlar dedeyi baba ile kıyaslayarak ulaşmaktadırlar. Şâfi'î'nin muarız buraya iki tarafın da ortak kabulü olan "sahabe ihtilafında sünnete uygun veya açık bir hüccet olmaksızın sahâbilerden birinin görüşünü almayacakları" şeklindeki ilkeyi hatırlatır. Şâfi'î bu ilkeyi kabul ettiklerini ve Zeyd'in görüşünü hüccet ile aldıklarını açıkça ifade eder.<sup>131</sup> Öncelikle Şâfi'î, dede ile babanın kimi konularda farklı hükümlere tabi olmalarının dedeyi baba gibi görme veya babaya kıyas etmenin önünde bir engel olarak zikreder. Diğer taraftan kardeş ve dede baba üzerinden ölüye ulaşmaktadır. Ölene olan uzaklık aynıdır. Ölünün geride babası ve oğlu bulunduğu anda oğul babadan daha fazla miras almaktadır. Eğer uzaklık kıstas alınacaksa İkisinin de ölene olan uzaklığı (biri oğul diğeri babası) aynı olmasına rağmen oğul fazla alıyorsa bu durumda kardeş nasıl mirastan mahrum edilir? Şâfi'î muarızının yaptığı kıyası uzak kıyas olarak nitelendirmektedir. Diğer taraftan kardeşin payı Kur'ân ile sabit iken dedenin mirası hükmü Kur'ân'da geçmez. Kardeşlerin mirasçılığı hükmü dedeninkinden daha kuvvetli bir şekilde sünnette de geçmektedir.<sup>132</sup> Şâfi'î, açık bir şekilde Kur'ân ve sabit sünnetle belirlenmiş bir payın uygun görmediği bir kıyas ile hacb edilmesini doğru bulmamaktadır. Sonraki Şâfi'î fakihlerinin de bu noktada Şâfi'î'yi savunmaya çalıştığı görülmektedir. Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'ye göre Şâfi'î, Hz. Peygamber'in "*Zeyd,*

<sup>129</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1983), 10/4/361; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/4/38.

<sup>130</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 4/85.

<sup>131</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 4/85.

<sup>132</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 4/85-86; Şâfi'î, *er-Risâle*, 591-594.

*sizin ferâizi en iyi bileninizdir.*" şeklindeki hadisle<sup>133</sup> amel etmiştir. Rûyânî de Şâfi'î'nin Zeyd b. Sâbit'i taklîd ettiği yönündeki iddiaya bir yerde Şâfi'î'nin görüşünün onunkine muvafakat ettiğini<sup>134</sup> başka bir yerde ise kıyasa dair delilini takiben zikrettiğini<sup>135</sup> belirtir.

Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) kendileri nezdindeki sahih olan görüşe göre sahâbî kavlinin hüccet olmadığını belirtir. O, bu noktada sahabenin ihtilafı olduğu ferâiz meselesinde Şâfi'î'nin Zeyd'in (b. Sâbit) kavlini almasına dair Şâfi'î alimleri onun Zeyd b. Sâbit'i taklîd etmediği Zeyd'in görüşlerini tercih ettiği görüşünde olduklarını aktarır. Sübki, bu noktada üç durumun ihtimal dahilinde olduğunu söyler. Birincisi; alimin 'âmî'yi taklîd etmesidir ki bu Şâfi'î için vaki olan bir durum değildir. İkincisi; Şâfi'î'nin ictihâdı Zeyd'in ictihâdına uygun düşer ve Şâfi'î kendi görüşünü desteklemek adına Zeyd'in görüşünü zikreder. Üçüncüsü; meselede delilin kusurlu olmasından dolayı Şâfi'î Hz. Peygamber'in hakkında şahitlikte bulunduğu Zeyd'in görüşüyle zayıf delilini desteklemektedir. Bu durum, hafî kıyasın desteklediği sahâbî kavli kapsamındadır.<sup>136</sup>

Şâfi'î fakihlerin Şâfi'î'nin sahabe'yi taklîd ettiği iddiasına karşı Şâfi'î'nin taklîd anlayışına dair geliştirdikleri yaklaşıma ve sonraki süreçte oluşan sahabe kavline dair algıyla olumlu bir şekilde değerlendirmeler yaptıkları gözlenmektedir. Süreç içerisinde keskin bir hatla Şâfi'î'nin sahâbî kavlini hüccet saymadığı görüşünün Şâfi'î'nin cedîd görüşünü tam olarak yansıtmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Şâfi'î'nin sahabenin ihtilaf ettiği bir hususta sahabe döneminde ortaya çıkan görüşlerin dışına çıkmayıp görüşlerden birini delil ile tercih etmesi hem kadîm hem de cedîd görüşündeki ortak husustur. Bu noktada Şâfi'î'nin sahabe icmâ'ına, sahabe ihtilafına ve halifelerin<sup>137</sup> görüşlerine önem atfettiği aşikardır. Kabul ve inkarı bilinmeyen sahabe kavline dair cedîd *er-Risâle*'sinde sarf ettiği ifadeden hemen

<sup>133</sup> Şâfi'î'nin ifadeleri için bk. Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Umm li's-Şâfi'î* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7/105.

<sup>134</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 1/30.

<sup>135</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 4/561.

<sup>136</sup> Aslan, "Şâfi'î Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri Ve Fikhî Konulara Yansımaları", 238; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Ref'ü'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdmevcud (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999), 4/517-518.

<sup>137</sup> Şâfi'î sahabe ihtilafının vuku bulduğu meselede tercih için Kur'ân ve sünnete uygun bir delil olmadığında Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın görüşlerini imam/halife olmalarından ötürü tercih edeceğini açıkça belirtir. Bu noktada halifelik makamının getirdiği sorumluluk, görüşlerinin tebaa nezdindeki karşılığı ve hem de görüşlerinin bilinirliği açısından Şâfi'î nezdinde tercih sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/280. Zerkeşî Şâfi'î'nin yeni eserinde sahabe ihtilafının vuku bulduğu birçok konuda halifelerin görüşünü aldığını belirtmektedir. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/59. Örneğin gün içinde görülen hilal ile oruca etkisi meselesinde Hz. Osman'ın döneminde buna benzer gerçekleşen bir durumda Hz. Osman'ın orucunu bozmayıp güneş batımını beklediğini aktarır. Kendisi de konuya dair aktarılan rivayeti sahih görmeyerek hilal görülmediğinde veya bir önceki gecede görüldüğüne dair şahitlikte bulunulmadığında Hz. Osman gibi düşündüklerini "وَمَكَدًا نَقُولُ" belirtir. Şâfi'î, *el-Ümm*, 2/104.



sonra sahabe kavlinin bu versiyonunun çok nadir olduğunu bildirmesi kayda değerdir. Öte taraftan Şâfi'î'nin amel etmediği veya aykırı hüküm verdiği sahabe kavli ile alakalı daha güçlü bir delili aldığı<sup>138</sup> veya sahabe kavlini nakil açısından tespit etmediği<sup>139</sup> ihtimalleri göz önünde bulundurulmalıdır. Sahabe kavlinin hüccet olduğunun kabul edilmesi durumunda Şâfi'î'nin sahabeyi taklîd ettiğine dair iddia edilen örneklerin yasaklanan taklîd kapsamında olmadığı hususu ise açıktır.

### 3. Şâfi'î'nin “Hadis Sahihse Benim Mezhebim Odur” Sözü

Şâfi'î'nin taklîd karşılığına dair sıklıkla referans edilen ifadelerden biri de “Hadis sahihse benim mezhebim odur.” ifadesidir. Bu ifade farklı varyantlarıyla<sup>140</sup> özellikle biyografik eserlerde Şâfi'î'ye nisbet edilerek aktarılmaktadır.<sup>141</sup> Kendi eserleri çerçevesinde bu ifadeyi teyit edecek benzer ifadelere rastlamaktayız. Örneğin Şâfi'î “وَلَا أَعْلَمُ وَاجِدًا مِنْهُمَا ثَابِتًا وَلَوْ ثَبِتَ وَاجِدٌ مِنْهُمَا عَنْ”<sup>142</sup> , “وَلَوْ عَرَفْتُ إِسْنَادَهُ بِالصَّحَّةِ قُلْتُ بِهِ”<sup>143</sup> ifadelerde kendisine ulaşan rivayetlerle amel etmeme gerekçesini ortaya koymaktadır. Hadislerin sahih olması durumunda onlarla amel edip onlara göre hükümde bulunacağını açıkça ifade etmektedir. Yine “وَإِذَا ثَبِتَ الْخَيْرُ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمْ يَجُزْ تَرْكُهُ لِشَيْءٍ”<sup>144</sup> ifadesinde açık bir şekilde hadis sabit olduğunda hükmün ona göre olacağı belirtilmektedir. Ayrıca şunu belirtmek de önem arz etmektedir: “Hadis sahihse benim mezhebim odur.” sadece Şâfi'î'ye ait olmayıp diğer kurucu imamlara da nispet edilmektedir.<sup>145</sup>

İctihâd düzeyindeki bazı Şâfiî fukahâsının kimi meselelerde mezkur ifadeden yola çıkarak mezhepteki yerleşik görüşten veya mezhep imamından farklı görüşü benimsediği vaki olmuştur.<sup>146</sup> Büveytî, Ebû'l-Kâsım ed-Dârekî (ö.375) Ebû'l-Hasen İlkiyâ el-Herrâsî (ö.504) hadis gerekçesi ile mezhep görüşünden farklı görüş beyan eden isimler olarak zikredilir.<sup>147</sup> Şâfiî fukahâsı kendi tutumlarını Şâfi'î'ye

<sup>138</sup> İbn Kayyim el-Cevzî, *İlamu'l-muvakkî'in*, 4/92; Nas, “İmam Şâfi'î'nin Sahâbe Kavline Bakışı”, 206.

<sup>139</sup> Nas, “İmam Şâfi'î'nin Sahâbe Kavline Bakışı”, 206.

<sup>140</sup> Farklı varyantlar için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/63.

<sup>141</sup> Ebû'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali Sübkî, *Ma'na kavli'l-İmam el-Muttalibi: iza sahha'l-hadis fehuve mezhebî*, thk. Ali Nayif Bikâî (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1993), 71-99.

<sup>142</sup> “Bilsem ki isnadı sahihtir onu söyledim [onunla amel ederdim].” Şâfi'î, *el-Ümm*, 1/60.

<sup>143</sup> “İkisinden birinin bile sabit olduğunu bilmiyorum. Biri bile Nebi (s.a.v)'den sabit olsa onu söyledim [onunla amel ederdim]. Hüccet [Nebi'nin] sözündedir.” Şâfi'î, *el-Ümm*, 2/106.

<sup>144</sup> “Nebi (s.a.v)'den bir haber sabit olduğunda başka bir şey için onu terketmek caiz değildir.” Şâfi'î, *el-Ümm*, 2/249.

<sup>145</sup> İbn Âbidîn, İbn Abdülber'in kurucu imamlara nisbet ederek aktardığını; Şa'rânî'nin dört imama nisbet ederek naklettiğini belirtir. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 1/68.

<sup>146</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/63.

<sup>147</sup> Ebû 'Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Edebu'l-muftî ve'l-musteftî*, thk. Muvaffak b. 'Abdillâh b. 'Abdilkadir (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 1/118; Sübkî, *Ma'na kavli'l-İmam el-Muttalibi: iza sahha'l-hadis fehuve mezhebî*, 100.

dayandırılan bu ifade ile savunmuşlardır. Farklı görüşe rağmen mezhep içerisinde değerlendirilmeyi sağlamak için kurucu imamın isteğine/ifadesine atıfta bulunmaktadır. Kaynaklarda Şâfi'î ulemeden Ebu'l-Velîd Mûsâ b. Ebî el-Cârûd, Şâfi'î'nin ilgili sözünü aktarır ve “*Hacamat yapanın da yaptırının da orucu bozulmuştur.*” hadisini sahih bulduğundan ötürü kendisi hadise göre görüş beyan etmektedir.<sup>148</sup> Cârûdî'nin ilgili hadise göre amel etmeden önce Şâfi'î'nin ifadesine başvurma ihtiyacı hissetmesi, mezhep içerisinde kalma ve gelebilecek muhtemel eleştirileri minimize etme şeklinde okunabilir.

Mezheplerin teşekkülünden sonraki süreçte kurucu imamlardan gelen bu tür ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair gerek Şâfi'îlerde gerek Hanefilerde müstakil eserler yazıldığını görmekteyiz. Takıyüddin es-Sübki'nin (ö. 756/1355) “*Ma'nâ kavli'l-İmâm el-Muttalibî: İzâ sahha'l-hadîs fe-hüve mezhebî*” , Ahmed Rıda Han'ın (ö. 1340/1921) “*el-Fadlû'l-mevhebî fî ma'nâ i izâ şahha'l-hadîs fe-hüve mezhebî*” bu eserlerdendir. Öncelikle kurucu imamlara dayandırılan bu ve benzeri ifadelerin muhataplarının alim kesim olduğu aşikardır. Meseleleri ve rivayetleri bilmek sıradan insanlar için söz konusu değildir. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Şâfi'î mezhebine müntesip bir alimin mezhep görüşüne aykırı bir hadis bulduğunda hadisle amel edebilmesi için onun ya mutlak anlamda, ya da meselede müctehid olması gerektiğini söyler. Ona göre eğer kendisi ictihâd seviyesinde değilse ve hadise muhalefet etmekten de rahatsızlık duyuyorsa söz konusu hadisle amel eden diğer imamların varlığını araştırır ve o konuda onlara tabi olur.<sup>149</sup> İbn Salah böyle bir alime hadisle amel etme kapısını açmamakta bu hadisle amel eden başka bir müctehidi taklîde yönlendirmektedir.

İbnü's-Salâh'ın yaklaşımına benzer bir yaklaşımı Nevevî de sergilemektedir. Ona göre Şâfi'î'nin sözü her sahih hadis bulan kimsenin hadisin zahiriyle amel edeceği anlamına gelmemektedir. Şâfi'î'nin sözünün muhatabı mezhepte ictihâd seviyesine ulaşan fakihlerdir. Müctehid fakihin bu ifadeye göre amel etmesinin şartı da Şâfi'î'nin hadisi görmediğine veya sahih olduğunu bilmediğine dair zannı galiptir. Böyle bir zann ise ancak Şâfi'î'nin ve ilmi ondan alanlarının tüm kitaplarının incelenmesi sonucu oluşur. Nevevî bu şartı çok zor bir şart olarak niteler. O, Şâfi'î'nin birçok hadisin zahiriyle amel etmediği için bu şartın ileri sürüldüğünü ifade eder. Çünkü Şâfi'î gördüğü ve bildiği birçok hadisin zahiriyle nesh edildiğine, tahsis edildiğine, te'vil edildiğine dair vakıf olduğu başka bir delilden ötürü amel etmemiştir.<sup>150</sup>

Takıyüddin es-Sübki, gerek İbn Salah'ın gerekse İmam Nevevî'nin yaklaşımlarının Şâfi'î'nin sözüne aykırı olmadığını belirtir.<sup>151</sup> İbn Salah'ın ve Nevevî'nin yaklaşımı Şâfi'î'nin Müzenî'nin *Muhtasar*'ında geçen sözüne ilişkin sonraki Şâfi'î ulemanın değerlendirmeleri ile de uyumludur. Müzenî'nin

<sup>148</sup> Sübkî, *Ma'na kavli'l-İmâm el-Muttalibi: iza sahha'l-hadîs fehuve mezhebî*, 100-101.

<sup>149</sup> Şehrezûrî, *Edebu'l-muftî ve'l-musteftî*, 1/121.

<sup>150</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/64.

<sup>151</sup> Sübkî, *Ma'na kavli'l-İmâm el-Muttalibi: iza sahha'l-hadîs fehuve mezhebî*, 109.

*Muhtasar*'ında geçen taklîd yasağını sonraki Şâfiî fukahâsı ictihâd seviyesine ulaşıp ulaşmama açısından yorumlamış taklîd yasağı ile ictihâd seviyesine ulaşmış kimselerin kastedildiği vurgulanmıştı. Aynı tavır “*hadis sahihse benim mezhebim odur*” ifadesinin anlaşılmasında da sergilendiğini görüyoruz.

Şâfiî'nin konuya ilişkin ifadelerinin hüküm verirken konuyla ilgili hadisin sahih olmadığına dair vurguda bulunmak ve hadisle amel etmemesine dair gelebilecek muhtemel itirazı önleme amacına matuf olduğunu söyleyebiliriz. Yani Şâfiî hadisle sahih olmadığı için amel etmemektedir. “Eğer isnadının sahih olduğunu bilseydim onu söylerdim [kendisiyle amel ederdim]”<sup>152</sup> şeklindeki ifade hüküm verme sürecindeki Şâfiî'nin tavrını ifade etmekte kendinden sonrakilere dönük direkt bir mesaj içermemektedir. Sonraki süreçte teşekkül eden mezheb algısının Şâfiî döneminde olmadığı varsayıldığında cümleyi Şâfiî'nin inşâi tarzda kullanmış gibi kabul etmek tarihsel gerçeklikle örtüşmemektedir.

“Hadis sahihse benim mezhebim odur.” şeklindeki ifade aynı zamanda sonraki süreçte teşekkül eden mezhep olgusuna dair korumacı veya meşrulaştırıcı bir yaklaşımı da yansıtmaktadır. Öyle ki sonraki dönem Şâfiî âlimlerinin Şâfiî'nin kadîm-cedîd görüşüne ilişkin tercihlerinde veya bu görüşlerden ayrı bir görüşü benimsediklerinde kendi tercih veya görüşlerinin Şâfiî'ye veya onun mezhebine aidiyetini sağlamak için başvurdukları argümanların başında bu ifade gelmiştir. Neticede benimsenen farklı görüş kurucu imamın peşin izni ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla her ne kadar görüş farklı olsa da benimsenen tutum ve yöntem kurucu imamın tutum ve yöntemidir. Müzenî'nin *Muhtasar*'ının başına taklîde dair Şâfiî'nin nehyini almasında da benzer çabayı görmekteyiz. Nitekim bir değerlendirmeye göre Müzenî'nin bu ifadeyi eserinin başına alması kimi meselelerde Şâfiî'ye olan muhalefetine meşruiyet kazandırmak içindir.<sup>153</sup>

Müzenî'nin *Muhtasar*'ında geçen taklîdi nehyeden ifade ile “Hadis sahihse benim mezhebim odur.” şeklindeki ifadelerin muhatapları ictihâd düzeyindeki fukahâdır. İctihâd düzeyine ulaşmış ulemanın ictihâdı gereğince amel edebileceği genel kabul gören bir husustur. Bu noktada ihtilaf daha âlim birinin ictihâdını kendi ictihâdına tercih edip edemeyeceği hususudur. Şâfiî'nin hâkimin ictihâdı meselesinde kendisinden daha âlim bile olsa kendi ictihâdına göre karar vermesi gerektiğini belirtir. Mezkûr anlayışın cumhurun görüşü olduğunu söyleyebiliriz.<sup>154</sup>

Cessâs (ö. 370/981) Ebû Hanife'nin müctehidin kendinden daha âlim birini taklîd edebileceği görüşünde olduğunu; İmameynin ise buna cevaz vermediklerini, müctehidin ancak kendi görüşüne göre amel etmesi gerektiği görüşünde olduklarını

<sup>152</sup> eş-Şâfiî, *el-Umm*, 1/60.

<sup>153</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 1/29.

<sup>154</sup> Tûfî müctehidin zannı galibi oluştuktan sonra başkasını taklîd etmenin caiz olmadığını hususunda ittifak olduğunu zikreder. Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhtasarü'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (y.y: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 3/629. Cüveynî bu görüşü Şâfiî ve âlimlerin çoğunluğuna nisbet etmektedir. Cüveynî, *İctihâd*, 108.

aktarır. O, Kerhî'nin daha âlim birinin ictihâdının alınmasını ictihâdın bir cüzü olduğuna dair görüşünü de zikreder. Bu durumda diğer müctehidin görüşünün tercihini gerektirecek bir husus bulunmaktadır.<sup>155</sup> Kerhî'nin iki görüş arasında uzlaşmacı bir tavır sergilemeye çalıştığı görülmektedir. Müctehidin daha âlim başka bir müctehidin görüşünü kendi görüşüne tercihini ictihâdın bir parçası olarak görmek müctehidin taklîd ettiği görünümünden kurtarmaktadır. Şâfi'î de hâkimin danıştığı kimsenin delillerini kendi delilinden daha kuvvetli bulup onun ictihâdını tercihe şayan bulduğunda onu taklîd edebileceğini ifade etmektedir.<sup>156</sup> Doğrusu Şâfi'î'nin yaklaşımı ile Kerhî'nin uzlaşmacı tavrı arasında ciddi bir fark bulunmamaktadır ve tartışma konusu olan taklîdin de dışındadır. Tartışma salt daha âlim olması hasebiyle müctehidin kendi ictihâdını bırakıp daha âlim olanın ictihâdını alıp alamayacağı meselesidir. Bu şekildeki farklı yaklaşımın daha sonraki Hanefi usulcüler nezdinde de devam ettiği; kimi usulcülerin daha alim birinin taklîdini caiz görürken kimilerinin ise caiz görmediği belirtilmektedir.<sup>157</sup>

Şâfi'î için ileri sürülen sahih hadis vurgusu ve taklîd karşıtlığına dair görüşü sebebiyle ekol kurma niyetinde olmadığına<sup>158</sup> veya mezhepleşmeyi doğuracak bir otorite düşüncesine sıcak bakmadığına dair değerlendirmeler<sup>159</sup> esasında tüm kurucu imamlar için ileri sürülebilir değerlendirmelerdir. İctihâd seviyesine ulaşmış müctehidin kendi ictihâdına göre hareket etmesi gerektiği Hanefi mezhebi başta olmak üzere tüm mezheplerde sıkça karşılaşılan kurucu imamdan farklı görüş beyan etmenin ana sebeplerinden biridir. Nitekim ictihâd seviyesine ulaşmış bir fakihin kurucu imamdan farklı ictihatta bulunduğu dair örnekler her mezhepte rastlanabilen bir vakıadır. İmameynin Ebû Hanife'den farklı ictihâdları azımsanmayacak derecede çoktur. Şâfi'î'nin taklîd anlayışının cumhurun taklîd anlayışından ayrı olmadığı göz önünde bulundurulduğunda onun mutlak anlamda taklîd karşıtı olduğu yönündeki değerlendirmelerin ve bunun üzerine kurulan teorilerin ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindeyiz.

## SONUÇ

Müzenî'nin *Muhtasar*'ında zikrettiği Şâfi'î'nin taklîdi yasakladığına ilişkin ifade mezhep içerisinde özellikle *Muhtasar* şârihlerinin taklîde dair ciddi bir müktesebatin oluşmasına zemin hazırlayacak kadar konuya eğilmelerine sebep olmuştur. Mâverdî *el-Hâvi'l-kebîr*'inde Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî *et-Ta'lika*'sında Rûyânî de *Bahru'l-mezheb*'te konuyu detaylı bir şekilde ele almışlardır. Şârihlerin *Muhtasar*'da Şâfi'î'ye dayandırılan ifadeye izahat getirmeye çalıştıkları görülmektedir. Söz konusu izahatlara göre ictihâd merkezli bir ayırım yapılarak Şâfi'î'nin kastettiği yasağın

<sup>155</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/283-284.

<sup>156</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 6/219.

<sup>157</sup> Tartışma ve değerlendirme için bk. Bilal Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihâd Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 191-192.

<sup>158</sup> Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, 68.

<sup>159</sup> Apaydın, "Ehl-i Hadîs Zihniyetinin Teorisini Olarak Şâfi'î", 69.

müctehidler için söz konusu olduğu değerlendirilmesi yapılmaktadır. İctihâd seviyesine ulaşmış fukahânın Şâfiî mezhebine aidiyetleri de bu çerçevede ele alınmaktadır. İctihâd seviyesine ulaşmış Şâfiî fakihleri Şâfiî'yi taklîd etmemekte, onların görüşleri delilden hareketle neticede Şâfiî'nin görüşüyle örtüşmekte veya Şâfiî'nin ictihâd yöntemini daha doğru bulduklarından bu yöntemi uygulamaktadırlar. Şâfiîler, Şâfiî'nin sahabeyi taklîd ettiğine dair ifadelerini de mezhepte oluşan sahabe kavline dair tutum çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Buna göre Şâfiî'nin sahâbî'yi taklîd etmediği kabulünden hareketle Şâfiîler, Şâfiî'nin ictihâdlarının sahabeninki ile uyduğu, taklîd eder gibi görünen yerde aslında kendi görüşünün delilini zikrettiği gibi değerlendirmelerde bulunmuşlardır. "Hadis sahihse benim mezhebim odur." şeklinde Şâfiî'ye dayandırılan ifade de müctehid-avam ayrışması zemininde ele alınmıştır. Mezhep fakihleri bu ifadenin gereğinin bazı kayıtlar altında geçerli olacağını, herkes ve her durum için geçerli bir kaide olmadığını vurgulamışlardır. Böylelikle Müzenî'nin *Muhtasar*'ında takınılan taklîd yasağının ictihâd düzeyindeki alim kimse için olduğu şeklindeki yaklaşım burada da devam ettirilmektedir.

Şâfiî fakihlerin sahabe taklîdi dışında konuya ilişkin değerlendirmelerinin Şâfiî'nin yaklaşımını yansıttığı söylenebilir. Nitekim Şâfiî'nin konuya ilişkin ifadeleri hâkimin ictihâdı ve istişaresi ile alakalıdır. Onun ifadeleri hâkimin başkasını taklîd edemeyeceği yönündedir. Dolayısıyla Şâfiî'nin kâdiya taklîdi yasaklaması ve kâdının istişare ettiği kimseyi de taklîd etme zorunluluğunun olmadığını beyan etmesi veya istişare hususunda sadece Peygamber'in taklîd edileceğini belirtmesi Şâfiî'nin mutlak olarak taklîdi yasakladığı sonucu çıkmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Abid, Ahmed Mahmûd Muhammed. *el-Aklu beyne'l-firaki'l-İslâmiyye kadîmen ve hadîsen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Apaydın, H. Yunus. "Ehl-i Hadîs Zihniyetinin Teorisyeni Olarak Şâfiî". *İmam Şâfiî ve Şâfiîlik*. Köln: Plural Publications, 2018.
- Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri Ve Fikhî Konulara Yansıması", 30.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Ziyaurrahman A'zamî. 1 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Menâkibü's-Şâfiî li'l-Beyhakî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1970.
- Büveytî, Ebû Yakûb Yusuf b. Yahya el-. *Muhtasarü'l-Büveytî*. Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1430.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. basım., 1994.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyet'il-mezheb*. thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *el-İctihâd*. thk. Abdülhamid b. Ebû Zenid. Beyrut-Dımaşk: Dârü'l-Kalem-Dâretü'l-'Ulumi's-Sekâfeyye, 1408.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*. thk. Beşîr Ahmed el-Ömerî - Abdullâh Cûlum en-Nebâlî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, ts.
- Ebyârî, Ali b. İsmâil. *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ', 2013.
- Esen, Bilal. *Hanefî Usul Eserlerinde İctihâd Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eşit, Yusuf. *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfi'î Savunusu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mustasfâ fi 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*. thk. Abdulmun'im Fuad Ahmed. İskenderiyye: Dârü'd-Da'va, t.y.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ğarrâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2. Basım, 1421.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Âdâbü's-Şâfi'î ve menâkıbüh*. thk. Abdulğanî Abdulhalık. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1983.
- İbn Kayyim el-Cevzî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdusselam İbrahim. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- İbnü'l-Kâs, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *et-Telhîs*. thk. 'Adil Ahmed Abdmevcud - Ali Muhammed Muavviz. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Kâsimî, Ebû Abbas Zeyn Mustafa b. Ahmed. *Nühbetü'l-efkâr min menşûrâti'l-ahyâr ve liâli'l-esfâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'yi Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?" *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 13.
- Korkut, Ramazan. "Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Mayıs 2021), 226-261. <https://doi.org/10.33931/abuifd.857486>
- Korkut, Ramazan. *Fıkıh Usulü Bağlamında Necmeddin Tûfî'nin Mu'tezile Eleştirisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr fî'l-fıkhi - mezhebî'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz - Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merverrûzî, Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-. *et-Ta'lika li'l-Kâdî Hüseyin*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 2 Cilt. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-. *Muhtasar el-Müzenî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Nas, Taha. "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", 26.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Özen, Şükrü. "Müzenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/246-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şer'î'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin 'Abdulvâhid. *Bahru'l-mezheb fi furû'î'l-mezhebî's-Şâfiî*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Selâhîn, Abdülmecîd Mahmûd es- - Davud, Hâyil Abdülhafîz. "el-Hivâr el-Mezhebî: Mefhumuhu ve Müntelekâtühü ve Devâbituhu". *el-Fikrû'l-İslâmi el-Muasir* 19/75 (2014), 83-84.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *Ref'ü'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdmevcud. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999.
- Sübkî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali. *Ma'na kavli'l-İmam el-Muttalibi: iza sahha'l-hadis fehuve mezhebî*. thk. Ali Nayif Bikâî. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. TDV Yayınları: Ankara, 1997.

- Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Umm li'ş-Şâfi'î*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şah Veliyyullah Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn. *el-İnsâf fi Beyâni esbâbi'l-ictihâd*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, İkinci Baskı., 1404.
- Şah Veliyyullah Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn. *'İkdü'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*. thk. Muhibüddin el-Hatip. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, ts.
- Şah Veliyyullah Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn - es-Seyyid Sâbık. *Hüccetullahi'l-bâliġa*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2005.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb eş-. *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-. *el-Mizânü'l-Hadriyye*. thk. Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Şebbâr, Said. *el-İctihâd ve't-taklîd fi'l-fikri'l-İslâmî'l-muasıra*. y.y: el-Ma'hedü'l-Alem li'l-Fikri'l-İslâmî, t.y.
- Şehrezûrî, Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osman b. Salâhiddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ eş-. *Edebu'l-muftî ve'l-musteftî*. thk. Muvaffak b. 'Abdillâh b. 'Abdilkadir. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 2002.
- Şiblî, Muhammed Mustafa. *el-Medhal*. Mısır: Matbaatu Dârü't-Te'lîf, 1962.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muġni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-. *Şerhu Muhtasarü'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. y.y: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Yüsrî, Muhammed. *İlmü't-Tevhid İnde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati el-Mebâdiü ve'l-Mükedimât*. y.y, t.y.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullah Bedreddîn Muhammed. *el-Bahru'l-muhîd fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübî, ts.





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 224-238

**ABBASİ ŞAİRİ EBÛ TEMMÂM'IN HİKMET ŞİİRLERİNDE ETKİ UNSURLARI**  
**Influence Elements in The Abbasid Poet Abû Tammâm's Poets of Wisdom**

**Adnan ARSLAN**

Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, adnan.arслан@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3989-6612.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	26.03.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	30.05.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	224-238

**Atıf / Cite as:** Arslan, Adnan. "Abbasi Şairi Ebû Temmâm'ın Hikmet Şiirlerinde Etki Unsurları" (Influence Elements in The Abbasid Poet Abû Tammâm's Poets of Wisdom). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 224-238. Doi: 10.17859/pauifd.1271209.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 224-238

## ABBASİ ŞAİRİ EBÛ TEMMÂM'IN HİKMET ŞİİRLERİNDE ETKİ UNSURLARI\*

Adnan ARSLAN\*\*

### Öz

Abbâsiler dönemi Arap şiiri hakkında bilgi veren tüm edebiyat tarihi kaynaklarının ismine temas etmeden geçemediği Ebû Temmâm (ö. 231/846), *el-Hamâse* adlı eseriyile kendisinden önceki Arap şairlerinin şiirlerinden bir seçki derlemiştir. Bu seçkide yer alan şiirlerin önemli bir kısmı şairlerin hayat tecrübeleri ve ahlaki tespitlerini içeren hikmet beyitlerinden müteşekkildir. Ebû Temmâm'ın eserinde yer verdiği hikmet şiirleri onun kasideleri içerisinde azımsanmayacak sayıda hikemî beyitler serpiştirmesinde etkili olmuştur. Kendinden önceki şairlerin ahlaka dair tespitleri ve hayata bakışlarını yansıtan düşünceleri onun şairliğinde iz bırakmıştır. Bu çalışmanın amacı, şairin tespit ve tavsiyelerinde etki ve ikna gücünü artıran unsurları incelemektir. Divanında yer alan hikmet beyitleri bu çerçevede taranmış ve şairin ahlak, sosyal ilişkiler, yaşlılık, insan psikolojisi, aşk vb. pek çok konuda söylediği sözlerindeki etki gücünün sacayağını oluşturan üç unsur tespit edilmiştir. Bunların, belîğ ve zımnî teşbihler ile olgular arasında kurduğu mantıksal bağlar olduğu gözlemlenmiştir. Bu araştırmanın önemi, şairin hikmet beyitlerinin bu yönüyle herhangi bir akademik çalışmanın konusunu teşkil etmemesinde kendini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili ve belagati, Arap şiiri, Ebû Temmâm, Hikmet, Etki.

### Influence Elements in The Abbasid Poet Abû Tammâm's Poets of Wisdom

#### Abstract

Abû Tammâm (d. 231/846), whose name could not pass without touching all the literary history sources that give information about the Arabic poetry of the Abbasid period, compiled a selection of the poems of the Arab poets before him in his work *al-Hamâse*. An important part of the poems in this selection consists of wisdom couplets containing the life experiences and moral determinations of the poets. The wisdom poems that Abû Tammâm included in his work were effective in interspersing a considerable number of wisdom couplets in his odes. The evaluations of the poets before him about morality and his thoughts reflecting their view of life left a mark on his poetry. The aim of this study is to examine the factors that increase the influence and persuasion power in the poet's determinations and recommendations. The couplets of wisdom in his divan were scanned within this framework and the poet's morality, social relations, old age, human psychology, love, etc. Three elements that constitute the trivet of the influence of his words on many subjects have been identified. It has been observed that these are the logical connections he established between eloquent and implied similes and facts. The importance of this research is manifested in the fact that the poet's verses of wisdom do not constitute the subject of any academic study with this aspect.

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, adnan.arslan@bilecik.edu.tr, ORCID:0000-0002-3989-6612.

**Keywords:** Arabic language and eloquence, Arabic poetry, Abū Tammām, Wisdom, Impact.

### Structured Abstract

In this study we examined the factors that increase the influence and persuasion power in the Abū Tammām determinations and recommendations. The couplets of wisdom in his divan were scanned within this framework and the poet's morality, social relations, old age, human psychology, love, etc. Three elements that constitute the trivet of the influence of his words on many subjects have been identified. It has been observed that these are the logical connections he established between eloquent and implied similes and facts. Another element that adds semantic depth to the poet's wisdom (hikmah) poems is the poet's implicit similes. This type of simile, known as implicit simile, is not clearly found in rhetoric sources. However, it is understood through reference/sign that there is a simile in the sentence. Müşebbeh and müsebbeh bih are not mentioned directly, and the preposition vechü's-şebbeh and taşbih is not clearly stated either. In such a simile, first a judgment is given, then the possibility of this judgment is shown by another similar situation. This kind of simile contributed greatly to the formation of Abū Tammām's style, he to appeal to the mind as well as the emotions and to lay the groundwork for persuasion by proving the accuracy of his observations. The importance of this research is manifested in the fact that the poet's verses of wisdom do not constitute the subject of any academic study with this aspect. In this study, the elements that increase the power of influence in the wisdom couplets in the divan of the Abbasid poet Abū Tammām were examined. It was seen that the poet wanted to reflect his life experiences in these couplets, which were sprinkled inside the themed odes without observing a certain order. In these couplets, it was observed that Abū Tammām made even certain meanings that are not unique to him effective with interesting similes. It has been determined that the main element that makes the meaning attractive in the wisdom couplets is the poet's own simile approach, especially the meaning that he wants to convey with eloquent and implied similes, giving a concrete shape in the mind of the recipient and thus gaining a considerable place in the oral culture of the Arabs. From this point of view, it is possible to easily say that the most important factor in transferring most of Abū Tammām's verses of wisdom from language to language among Arabs today is her clever similes and logical approach. Compiling the poet's exemplary couplets on subjects such as morality, society, education, and human psychology together with their Turkish translation in an independent study, presenting them to the Turkish reader is a recommendation of this study.

### GİRİŞ

Şiiri etkili kılan nedir? Edebiyat eleştirmenleri, bu soruya tabii olarak farklı cevaplar verir. Ancak amacı, doğduğu vicdani atmosferi muhatap kitleye aynı coşkuyla aktarabilmek olan şiirin etki gücünü belirleyen şeylerden birisinin anlamda gizli olduğu kimsenin inkâr etmeyeceği bedihi bir hakikattir. Anlam, şiiri teşkil eden unsurlardan biri olmasının yanında, diğer bütün öğeleri de doğrudan etkilemiş olması hasebiyle öncelikli konuma sahiptir.<sup>1</sup> Mana, şairin zihin dünyasında tecelli eder, mantık süzgecinden geçer ve nihayet kendine en münasip lafız elbisesini giyerek dilden sadır olur. Şairler, şuur sahibi her insan için söz konusu olan bu anlam-ifade sürecine etki ve coşku ilave edebilmekte muvaffak olmuş insanlardır. Bir anlamı alelade aktarabilme imkânı salt dil melekesi ile mümkün iken onu

<sup>1</sup> Gökhan Reyhanoğulları, "Şiirde Anlam Sorunu ve Şiirsel Anlamın Yapısı Üzerine", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 1/1 (2021), 208.

fevkalade etkili, cazip ve zihinde kalıcı hale getirmenin yolu şiirden geçer. Hatta kimilerine göre şiir, *sözlü bir büyüünün özüdür*.<sup>2</sup> Çoğu zaman bilindik ve sıradan bir anlam, şairin tezgâhında öylesine işlenir ve süslenir ki cazibesinden dolayı kulaklara küpe olur, dilden dile aktarılır. Anlam, yüzlerce farklı şekilde ifade edilebiliyorken edebi sanatların harikası ile şairin tekeline girer ve onun takdim ettiği şekliyle ancak dillerde dolanır durur. Örneğin, asıl olan kişinin sözleri değil, yaptığı işidir. Malumun ilamından ibaret olan bu tespit, şair Ziya Paşa'nın *âyinesi iştir kişinin, lâfa bakılmaz* hikmetli ibaresiyle atasözüne dönüşür. Allah'ın isim ve sıfatları gibi kelâmî konulara daldığınızda ortamda bulunan biri, büyük ihtimalle birazdan şöyle bir ikazda bulunur: *İdrak-ı maâlî bu küçük akla gerekmez. Zira bu terazi o kadar sıkleti çekmez*. "Bu konular gaybın alanına girdiği için akılla anlaşılmaz" demenin şaircesidir aslında bu söz. Ama içerisinde tam bağlamına oturmuş mükemmel bir teşbihle ifade edilince etkili ve ikna edici bir nitelik kazanarak Türk kültürüne mal olmuştur.

Burada ifade etmeye çalıştığımız anlam-etki ilişkisi Arap şiiri açısından da farklı değildir. Aynı anlam birçok şair tarafından dile getirilmiş olsa da içeriden birisinin sözleri daha etkili bulunmuş ve Araplar tarafından tercih edilmiştir. Şiir eleştirisi kaynaklarına bakıldığında bu hususta sayısız örnekler görülür. Şairler, belki de insanlık tarihi kadar kadim bir beşeri tecrübenin teyit ettiği anlamı lafza dökme hususunda adeta yarışa girmişler ve bu yarışta da içeriden birisi kazanmıştır. Diğerleri ya unutulmuş yahut ihmal edilmiştir. Bu çalışmada, Abbasiler dönemi Arap şairleri arasında adı hikmet beyitleriyle öne çıkan Ebû Temmâm'ın tespit ve tavsiyelerinde etki ve ikna gücünü artıran unsurlar incelenmiştir. Divanında yer alan hikmet beyitleri bu çerçevede taranmış ve şairin ahlak, sosyal ilişkiler, yaşlılık, insan psikolojisi, aşk vb. pek çok konuda söylediği sözlerindeki etki gücünün sacayağını oluşturan üç unsur tespit edilmiştir. Bunların, *beliğ* ve *zımnî teşbihler* ile olgular arasında kurduğu mantıksal bağlar olduğu gözlemlenmiştir. Buradan hareketle şunu rahatlıkla söylemek mümkündür ki Ebû Temmâm'ın hikmet beyitlerinin çoğunun bugün Araplar arasında dilden dile aktarılmasındaki en önemli etken, onun zekâ eseri teşbihleri ve mantıkî yaklaşımıdır. Şairin hayatı,<sup>3</sup> şairliği ve şiirlerinin incelenmesine dair Türk<sup>4</sup> ve Arap üniversitelerinde<sup>5</sup> pek çok tez ve kitap çalışması olduğu için burada doğrudan araştırma konusuna girilecektir.

<sup>2</sup> Şiir ve etki gücü hakkında bir çalışma için bk. Elif Ayan Nizam, "Sözün Gücü, Şiirin Büyüsü: Divan Edebiyatında Söz ve Şiirin Kutsallığı Üzerine", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 10/4 (2021), 1295-1314.

<sup>3</sup> Şairin hayatı hakkında bilgi için bk. Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/241-243.

<sup>4</sup> Ebû Temmâm'ın şiirlerinin incelenmesine dair bilgi için bk. Yakup Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Yakup Göçemen, *Ebû Temmâm Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019).

<sup>5</sup> Şair hakkında Arap dünyasında yapılmış birkaç çalışma için bk. Vurûd Velîd Hamûd Huseyn es-Sarrâf, *Eş'ârü'l-hikmeti fî dîvânî'l-Hamâse li-Ebî Temmâm* (Irak: Kufe

## 1. Belîğ Teşbihler

Şairin en çok yer verdiği teşbih türleri arasında yer alan *belîğ teşbih*lerle Ebû Temmâm'ın soyut değerleri somutlaştırdığı görülür. Teşbih edatı ve benzetme yönü zikredilmeden yapılan bu teşbih türünde<sup>6</sup> şairin oldukça etkileyici örnekler sunduğuna şahit oluruz. Örneğin aşağıdaki beyitte akıcı ve net konuşmanın önemine şöyle işaret eder:

أَوْلَا تَرَى أَنَّ الطَّلَاقَةَ جُنَّةٌ      مِنْ سُوءِ مَا تَجْنِي الظُّنُونُ وَمَعْقَلٌ

*Görmez misin akıcılık, zanlardan gelecek*

*kötülüklerden koruyan bir zırh ve kaledir.<sup>7</sup>*

Sözün akıcı, anlaşılır ve fasih olması anlamına gelen *talâkat*,<sup>8</sup> bu beyitte kalkan ve kaleye benzetilmiştir. Şair bu beytinde hayli geniş imgelere muhtemel bir teşbihe başvurur. Akıcı ve net konuşmak hangi açıdan kalkan ve kaleye benzer? Anladığımız kadarıyla şair, insanların yanlış anlaşılmasına ve dolayısıyla da onların aleyhine zan ve kuşkulara hedef olmalarına sebebiyet veren iletişim aksaklıklarından birinin, açık konuşmamak olduğu düşüncesini paylaşmaktadır. Kişi, meramını net ve anlaşılır bir dille ifade etmezse yanlış anlaşılır ve maksadının dışında ithamlara maruz kalır. Dolayısıyla kişinin suizanna mahal bırakmayacak şekilde konuşması gerekir ki muhtemelen beyte göre bu, talâkat olarak tanımlanmıştır. Zihinde soru işaretleri bırakmadan fasih ve anlaşılır konuşmak, şaire göre kişiyi böyle kötü zanlardan koruyan bir kalkan yahut kale mesabesindedir.

Teşbih edatı ve benzetme yönü zikredilmeden yapılan belîğ teşbihlerin bir özelliği, müşebbeh (benzeyen) ile müşebbehun bih (benzetilen) arasında çok sıkı bir uyum olduğuna dikkat çekmektir. Teşbihe mübalağa katan böyle bir benzetme ile şair vermek istediği anlamı iyice pekiştirmiş olur. Aşağıdaki beyitte teşbihin iki rüknü arasındaki anlam bütünlüğü dikkat çekici ve düşündürücüdür:

وَوَفَيْتُ إِنَّ مِنَ الْوَفَاءِ تِجَارَةً      وَشَكَرْتُ إِنَّ الشُّكْرَ حَرْثٌ مُطْعِمٌ

*Vefa gösterdim, zira vefada bir ticaret vardır.*

*Şükranda bulundum, zira teşekkür verimli bir tarladır.<sup>9</sup>*

Şair beytin ilk şatırında vefada bir ticaret olduğunu söyler. Kastettiği anlam vefa gösteren vefa bulur olmalıdır. Burada belîğ teşbih değil bir *istiare* (tasrihiyye/açık) söz konusudur. İnsanın başkalarına gösterdiği vefanın karşılığında

Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Azîze Huceyra, *Tecelliyâtu'l-hikme fi's-şî'ril'Arabî Ebû Temmâm nemûzecen* (Cezayir: Andelhamîd Ibn Badis Üniversitesi, Edebiyat ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017-2018).

<sup>6</sup> Abdurrahman el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/175.

<sup>7</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 2/29.

<sup>8</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 10/229.

<sup>9</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 2/100.

göreceği vefayı ticarete benzetir. İkinci şatırda ise belîğ teşbihe başvurarak yapılan iyiliğin karşılığında gösterilen minnettarlık duygusunu bir tarlaya benzetir. Bu tarla *مطعم* yani rızık sunmaktadır. Şairin bu teşbihi zihinde çekirdek, ekim, ziraat, mahsul vb. tarla ile ilişkili pek çok imgeyi canlandırmaktadır. Örneğin ilk akla gelen yorum şöyle olabilir: Kişi bir iyiliğe nail olduğunda gereğince teşekkürde bulunup minnettar olursa iyilik sahibi ona daha fazla ihsanda bulunmak ister. Dolayısıyla teşekkür etmek tarlaya tohum ekmeye benzer ki kat kat fazla mahsul getirir. Muhtemeldir ki Ebû Temmâm bu manayı *لَيْنُ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ* “Şükrederseniz artırım”<sup>10</sup> âyetinden ilham almıştır.

Bu başlık altında zikredeceğimiz son örnek ise şairin tecrübe hakkında söylediği şu sözleridir:

إِنَّ التَّجَارِبَ لِلْعُقُولِ سُجُونُ

*Tecrübe akıl için bir hapistir.*<sup>11</sup>

Şairin methiye kasidesinde övgü maksatlı söylediği bu sözü ile tecrübenin akıldan üstün olduğu ifade edilir. Kişinin hayat tecrübesi (müşebbeh), akıl için bir zindana (müşebbehun bih) teşbih edatı olmadan benzetilmiştir. Şairin bu sözü, açıkçası birden fazla anlama yorulabilir. Kişinin hayatta atlattığı badirelerin kendinde bıraktığı deneyimler o kadar kıymetlidir ki bu değer, yaşanmadan sadece akılla, okumakla tahsil edilemez. Bir meselede tecrübesi olan kişinin sözü, o olayı yaşamamış kişilerin yorumlarına galip gelir. Ebû Temmâm'ın ifadesiyle birinin bizatihi yaşayarak elde ettiği tecrübe, başkalarının akıllarıyla yapacakları yorumun elini kolunu bağlar ve adeta zindanda bırakır. Görüldüğü gibi bu anlam, belîğ teşbihin imgesel zenginliği ile gayet veciz bir şekilde nazma süzölmüştür.

Kaside methiye amaçlı olduğu için teşbihin bu şekilde yorumlanması şairin maksadına riayet etme açısından tabii ki daha uygundur. Ancak okur merkezli bir yaklaşımla sözün tam tersi anlaşılması da mümkündür. Şöyle ki insanlar, herhangi bir konuda tecrübe edindikleri zaman o tecrübelerinin esiri olurlar. Bizzat yaşayarak öğrendiği şey acı yahut haz ile pekiştiği için akli muhakemenin önüne geçer. Türk atasözünün ifadesiyle sütten ağzı yandığı için yoğurdu hep üfleyerek yer. Atasözümüzdeki bu tespitin Arap atasözünde de karşılığı vardır: Araplar da şöyle der: *مَنْ هَسَّنَتْهُ الْحَيَّةُ حَذَرَ الرَّسَسِ* *Kişiye yılan sokarsa hep halattan korkarmış.*<sup>12</sup> Hâlbuki aklın gereği, bir dahaki sefere sıcak süte karşı dikkatli olmaktır; yoksa yoğurdu üfleyerek yemek değil. Çözüm yılanların yaşadığı ortamdan uzak durmaktır; halattan kaçınmak değil. Dolayısıyla şair kastetmemiş de olsa ibareden şunu anlamak mümkündür ki kişinin akli, edindiği tecrübenin tahakkümü altında kalabilir. Bu takdirde tecrübe aklın zindanı olur.

<sup>10</sup> İbrâhîm 14/7.

<sup>11</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 2/162.

<sup>12</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecma' u'l-emşâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/319

## 2. Zımnî Teşbihler

Şairin hikemi şiirlerine anlamsal derinlik kazandıran diğer bir unsur da şairin üstü örtülü teşbihleridir. Belagat kaynaklarında *zımnî teşbih* olarak bilinen bu türde teşbih öğeleri açıkça bulunmaz. Ancak cümle içerisinde bir benzetmenin var olduğu telmih/işaret yoluyla anlaşılır. Doğrudan *müşebbeh* ve *müşebbeh bih* zikredilmez ve *vechü's-şebeh* ve *teşbih edatı* da açıkça belirtilmez. Böyle bir teşbihte önce bir hüküm verilir, ardından bu hükmün imkânı başka bir benzer durum ile gösterilir.<sup>13</sup> Duygular kadar akla da hitap etmek ve gözlemlerinin doğruluğunu ispatlayarak ikna için zemin hazırlamak isteyen Ebû Temmâm'ın üslubunun oluşmasında bu tür bir teşbihin katkısı büyüktür. Şairin aşağıdaki beyti, pek çok belagat kaynağında söz konusu teşbih türünün en güzide örnekleri arasında gösterilir:

لا تنكري عطل الكريم من الغنى      فالسئل حُرّب للمكانِ العالی

*Cömerdin zengin olamayışına şaşırma.*

*Zira yüksek yerlerde su durmaz.<sup>14</sup>*

Şair, beytin ilk şatırında (mısra) cömert olan kişinin zengin olamamasının olağan karşılanması gerektiğini söyler. Amacı, muhatabını övmek (methiye) olan Ebû Temmâm, bu tezini ispat edecek övgü içerikli bir delile ihtiyaç hissetmiştir. Beytin ilk şatırı ile övgü gerçekleşmez. Zira zengin olamamak övgüye konu değildir. Şair methiyedeki maharetini ikinci mısradaki getirdiği zımnî teşbih ile gösterir. Suların biriktiği yerler rakımca düşük olan yerlerdir. Yüksek yerlerden kaynaklanan sular nehir olup aşağılara doğru akar, vadi ve ovaları sular ve nihayet gölleri besler. Dağların zirveleri ise yüksekliğinden dolayı su tutmaz. Burada övgüye konu olan kişi cömertliğiyle dağların şahikasına, mal ise sulara -dolaylı yoldan- benzetilmiştir. Eli açık olan kişi karakter bakımından dağlar gibi yüksek olduğu için elinde mal durmaz, aşağılarda olan insanların istifadesi için eline ne varsa akıp gider. *Mefhûm-i muhalif* ile denilebilir ki karakter bakımından çukur gibi olanlar ancak mal biriktirme hırsıyla cimrilik ederler.

Şairin zımnî teşbihleri içerisinde başarılı olduğunu gördüğümüz diğer bir beyti de şöyledir:

شكوتُ وما الشكوى لِنَفْسِي عَادَةٌ      وَلَكِنْ تَفِيضُ النَّفْسِ عِنْدَ امْتِلَائِهَا

*Doğru; âdetim olmadığı halde sitem ettim;*

*Lakin ruh, doluverince haliyle taşar.<sup>15</sup>*

<sup>13</sup> Avnullah Enes Ateş, *Kur'an Yorumunda Beyan İlmi* (İstanbul: Kitabi Yayınları, 2018), 39. Bu tür teşbih hakkında müstakil çalışmalar için bk. Muhammed Fevâz Arsân Ganâm, "et-Teşbihu'd dımnî", *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbîkiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye* (Ocak 2018), 1-30; Omar Abdurrahmân es-Sârîsî, "et-Teşbihu'd-dımnî ve evveliyâtuhû fi'ş-şî'ri'l-Abbâsî el-Mutenebbî nemûzecen", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabîyye bi-Dimaşk* 84/3, 721-748.

<sup>14</sup> Tebrîzî, *Şerhu Divânî Ebî Temmâm*, 2/38.

Şair bu beytinde, şikâyet etmesinin nedenini gayet estetik bir anlatımla gerekçelendirir. Kendini içine sıvı doldurulan bir kaba, dertlerini de o kabın içindeki sıvıya benzetir. Sıvı kabın seviyesini aşınca taştığı gibi şair de duygularıyla dolup taşmıştır. Şairin burada başvurduğu zımnî teşbihin *yayılgan imgelere*<sup>16</sup> sahip olduğu söylenebilir. Şöyle ki kabı dolduran sıvı, belirli bir seviyeye gelince her ne kadar taşmamak için direnç gösterse de son bir damla o direnci kırıp sıvının epey bir dökülmesine neden olur. Onun gibi insan yaşadığı sorunları gönül kabının genişliği ölçüsünde bir yere kadar içinde saklayabilse de son bir olay yahut söz, bardağı taşırmaya yeterli olur; sıvının akıp dökülmesi gibi dertli kişi de gözyaşlarını tutamaz akar gider. Görüldüğü gibi şairin kullandığı zımnî teşbih birden fazla yan anlama müsaittir.

Şairin iyi ve kötü ahlak sahiplerinin ömürlerine dair hayli ilginç bir tespiti yine zımnî teşbih ile verilmektedir. Aşağıdaki beyitte toplumda iyi insanların çok yaşamadıklarını, aksine kötü olanların uzun ömürlü olduklarını su misali üzerinden anlatır:

فالماء ليس عجباً أنَّ أعذبه      يفنى ويمتدُّ عمر الأجن الآسن

*Şaşılacak bir şey değildir ki suyun tatlı olanı biter,*

*Kötü ve kokulu olanın ömrü uzun olur.*<sup>17</sup>

Şair bu beyitte iyi insanları tatlı suya benzetir. Tatlı sular tazeliğinden dolayı kısa sürede içilir ve biter. Hâlbuki acı ve kokuşmuş sular ise kimse taliplisi olmadığı için uzun süre varlığını sürdürür. Burada şunu ifade etmek gerekir ki şair bu sözlerini, mersiye bağlamında dile getirmektedir. Mersiyede vefat eden kişiyi hayırla yâd etmek ve yakınlarına teselli vermektir. Dolayısıyla şairin bu bağlamda teselli amaçlı söylediği sözünün genel geçer bir hükmü içermediği açıktır. Zira herkes tarafından da bilinmektedir ki kişinin ömrünün az ya da çok olmasının onun iyiliği ve kötülüğü ile bir alakası yoktur.

### 3. Müşahedeye Dayalı Mantıkî Tespitler

Şairlerin, hayat tecrübelerini veciz ve etkili sözleriyle paylaşmaları onların yaşadıkları topluma önemli bir katkısıdır. Bu suretle şair, sadece duygularını değil, gözlem ve deneyimlerini de kendi milletinin hizmetine sunar. Nitekim bugün, Arapların dilinde atasözü olarak dolaşan nice kıymetli manzum söz, Arap şairlerine

<sup>15</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 2/380.

<sup>16</sup> *Yayılgan imgeler, okurda daha önce karşılaşılmamış düşselliği tetiklemeleri bakımından en değerli imge türü olarak kabul edilirler. Yayılgan imgelerde yer alan sözcükler, kullanılagelen anlamlarından ziyade metnin bağlamı içerisinde okuyucunun hiç de alışık olmadığı bir söylemi oluşturmasını sağlamak üzere işlev görürler.* Gürkan Doğan, "Şiir Dili, Bağıntı ve Zayıf Sezdirimler", *bilig* 64 (2013), 125.

<sup>17</sup> Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *el-Müntehal*, thk. Ahmed Ebû Alî (İskenderiyye: el-Matbaatu't-Ticâriyye 1901), 44.



aittir.<sup>18</sup> Ebû Temmâm da hayatı ve olayları nazım basiretiyle mükemmel gözlemlemiş ve tecrübelerini nazma başarıyla aktarmakta başarılı olmuş bir şairdir. Onun bu yönü kendini birçok beyitte gösterir. Örneğin aşağıdaki beyitte hayata dair ilginç bir tecrübesini paylaşır:

وَلَمْ أَرِ نَفْعًا عِنْدَ مَنْ لَيْسَ ضَائِرًا      وَلَمْ أَرِ ضَرًّا عِنْدَ مَنْ لَيْسَ تِنْفَعُ

*Zararı olmayanın bir faydasını görmedim.*

*Keza, faydası olmayanın da bir zararını görmedim.<sup>19</sup>*

Ebû Temmâm bu sözleriyle, bir kişinin faydalı olabilmesi için zararlı da olması gerektiğini söyler. Fayda ve zarar arasında bir telâzum ilişkisi kurar. Yani biri diğerini gerektiren iki vazgeçilmezdir fayda ve zarar. Şairin bu mülâhazası açıkçası ilk bakışta kafa karışıklığına sebebiyet veren bir tespit gibi görünmektedir. Ancak onun bu tespitini haklı çıkaracak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: İnsanlara faydası olacak herhangi bir faaliyeti yürüten kişi ister bedenlen olsun ister de manen, kendisine ve çevresine yük de getirmiş olur. Örneğin; Üretim yapan bir fabrikanın asıl itibarıyla ekonomi ve istihdama fayda verdiği kesin olmakla birlikte çevre kirliliği gibi zararları da kaçınılmazdır. Bir maden ocağı açmak da öyledir. Faydalarıyla beraber cüzi de olsa bu ocağın zararları da olur. Benzer bir şekilde hayır faaliyetlerinde koşturan bir kişinin kendisini ve ailesini ihmal etme riski de mutlaka bulunur. Kısaca, bir yerde faydadan bahsedildiğinde bu faydaya eşlik edecek zararlar, her ne kadar tedbir de alınsa vücuda gelir. Şair muhtemelen bu yahut bu çerçevede fayda-zarar arasında bir kaçınılmazlık ilişkisi kurmaktadır. Zararı olanın faydası da olur. Fayda sağlıyor denilen şeyin de ister istemez zararları olacaktır. Dolayısıyla Ebû Temmâm'ın bu tespitinde, hayatta cesur kararlar alabilmeye dair bir tavsiye de söz konusudur. İnsan herhangi bir konuda adım atmaya karar verdiğinde muhtemel riskleri göze almalıdır. Faydalı bir iş yapmaya kalkıştığında bunun zararlı sonuçları da olabileceğini bilmeli fakat bunlardan dolayı gözünü budaktan sakınmamalıdır. Zira şairin tespitine göre, bu hayatta fayda ile zarar birbirine yapışık ve birbirini netice verir bir keyfiyette takdir edilmiştir.

Yukarıdaki beyitte görüldüğü gibi Ebû Temmâm, usta bir şairden beklenildiği üzere, bilindik doğrulara farklı açılardan baktırarak sözlerine ilginçlik kazandırmak isteyen ve bu hususta çaba sarf ettiği açıkça görülen bir şahsiyettir. Şairin bu yönünün öne çıktığını gördüğümüz diğer bir beyit de şöyledir:

<sup>18</sup> Örneğin Araplar, birine iltifat etmek amacıyla هَلْ يَخْفَى الْقَمَرُ "Hiç ay gizlenir mi?" derler. Bu sözle kastedilen, karşısındaki insanın gecede ay gibi güzel görüldüğü, unutulmayacağı ve haklı bir şöhrete sahip olduğudur. Oysaki Arapların atasözü olarak kullandıkları bu söz Emevî gazel şairi Ömer b. Ebû Rebîa'ya (ö. 93/711-12) aittir:

قُلْنَا تَعْرِفُنَا الْقَمَرُ قُلْنَا نَعَمْ      قَدْ عَرَفْنَااهُ وَهَلْ يَخْفَى الْقَمَرُ

"Dediler ki genci tanır mısınız? Dediler evet/Onu tanıdık. Zaten hiç ay gizlenir mi?"

Ebû'l-Hattâb (Ebû Hafs) Ömer b. Abdillâh b. Ebî Rebîa, *Dîvânu 'Umer b. Ebî Rabî'a* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 165.

<sup>19</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 1/400.

لَعَمْرُكَ لِلْيَأْسِ غَيْرُ الْمَرْبِ      خَيْرٌ مِنَ الطَّمَعِ الْكَاذِبِ

*Yemin ederim, kuşku uyandırmayan ümitsizlik,*

*Sahte umuttan daha hayırlıdır.<sup>20</sup>*

Ümitsizliğe kapılmak ve istekli olmak arasında bir tercih söz konusu olsa büyük ihtimalle insanlar umudu yitirmenin kötü bir şey olduğunu söyleyerek istekli olmanın olumlu olduğunu söyleyeceklerdir. Nitekim âyetlerde, لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْكَافِرُونَ "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz."<sup>21</sup> ve "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü inkâr edenlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez!"<sup>22</sup> nehiy siygalarıyla *umutsuz olmak*, büyük bir günah olarak tarif edilmiştir.

Ebû Temmâm yukarıdaki beytinde, bilhassa Müslüman birey açısından bilindik bir öğreti olan umutsuzluğa kapılmama hakikatine bu kez farklı bir zaviyeden bakar. *Öyle umutsuzluklar var ki ümitvar olmaktan iyidir* mesajını vermek ister. Şair bu anlamı verirken tezini teyit edecek kelimeleri özellikle seçer. İnsanın hayatta kimi zaman öyle değersiz hayalleri olur ki onlara karşı ümit besleyip peşinde koşturması kendisi için zararlı olacaktır. Hayaldeki sureti süslü ve çekici olan nice şeyler vardır ki akıbeti itibariyle hakir ve muzırdır. Şair, onları elde etmek için bu fuzuli ve anlamsız umutlu oluşu *yalancı hırs* olarak nitelendirir. Diğer taraftan insan, bir takım hayallerini elde edemeyeceğini bilir ve onlardan ümidini tamamen keserek zihin ve gönül dünyasını kaygı ve meraktan azade eder. Böyle bir umut kesiş haleti, tam olarak *غير المريب* yani akılda hiçbir istifham bırakmayan bir terk edişi ifade eder. Şaire göre bu manada huzur veren bir umutsuzluk, aldatıcı ve yorucu umutlardan tabi ki daha hayırlıdır.

Ebû Temmâm'ın hikemî şiirlerinin düşünsel arka planını teşkil eden ilkelere birisi de varlığın zıtlık üzere kurulu olduğu felsefesidir. Antik çağlardan beri pek çok filozof tarafından benimsenen bu anlayışın<sup>23</sup> Ebû Temmâm'ın şiirlerinde izleri açıkça ve defalarca görülür. Şairin bu anlayışı onun hayat tecrübelerini nazma dökerken kendini hissettirir. Aşağıdaki beytinde şair, zıtlık felsefesi üzerinden teselli sunmak ister:

وقَدْ تَأَلَّفْتُ الْعَيْنُ الدُّجَى وَهُوَ قَيْدُهَا      وَيُرْجَى شِفَاءُ السَّمِّ وَالسَّمُّ قَاتِلُ

*Göz görmesine mani olduğu halde geceye alışıır.*

*Zehir, öldürücü olduğu halde ondan şifa umulur.<sup>24</sup>*

<sup>20</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 2/382.

<sup>21</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>22</sup> *Kur'ân Yolu* (Erişim 22 Mart 2023), Yûsuf 12/87.

<sup>23</sup> Nuray Bayat Usta, İlyas Altuner, "Herakleitos Felsefesinin Temel Kavramları", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (2020), 97-99.

<sup>24</sup> Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 2/60.

Bu beyitte karanlık ve zehir kelimelerinin uyandırdığı olumsuz imgeler üzerinden olumlu mesajlar verilmek istenmiştir. Karanlık göz için bir engeldir, görmesine mani olur. Ancak göz bu karanlığa zamanla alışır. İlk başlarda hiçbir şey görmeyen göz bir müddet sonra yavaş yavaş cisimleri ayırt etmeye başlar. Zehir de öldürücü bir etkisi olmasına rağmen aynı zamanda pek çok hayati ilacın da etken maddesidir. Zehrin bu olumlu etkisini şuradan anlayabiliriz ki, *yılan antik çağlardan günümüze kadar birçok medeniyette sağlık, hekimlik ve ebedi yaşam ile ilişkilendirilmiştir.*<sup>25</sup> Şairin burada tercih ettiği karanlık-zehir imgeleri, insanların hayat boyu karşılaşılabileceği zorluklara dair teselli dersi verir. Göz karanlığa alıştığı gibi insan da her türlü zorluğa zamanla alışacak istidattadır. Zehir her ne kadar vücudu tahrip edici tesire sahip olsa da haddizatında şifa kaynağı olduğu gibi, zarar verici olduğunu düşündüğümüz nice olay ve kişiler de neticede fayda sağlayabilir.

Şairin zıtlıklar üzerine bina ettiği tespitlerinden birisi de sosyal ilişkilerde yaşanan tatsızlıklara dairdir. Aşağıdaki beyitte şair insanların kötü davranışlarının ardında bir güzellik keşfeder:

وَإِسَاءَاتُ ذِي الْإِسَاءَةِ يُذَكِّرُ  
نَكَ يُؤْمَا إِحْسَانَ ذِي الْإِحْسَانِ

*Kötülük yapanların kötülükleri sana bir zamanlar*

*İyilik edenin iyiliğini hatırlatır.*<sup>26</sup>

Anadolu'da şöyle bir tabir vardır: *İyilik gariptir*. Bu söz, yapılan iyiliklerin kadr ü kıymetinin bilinmediği ve layıkıyla takdir görmediği manasında söylenmektedir. Şair Ebû Temmâm'ın da buna benzer bir anlamı kastettiği anlaşılmaktadır. İnsan, kendisine iyi davranan kişinin iyiliğini maalesef çoğu zaman ancak bir kötülüğe maruz kaldığında anlayabilmektedir. Buna göre şöyle bir yorum yapılabilir ki toplumda kötü ahlak ve davranışlara sahip şer kimselerin varlığının iyi insanların değerini fark ettirmek gibi bir faydası bulunmaktadır.

Pek çok Arap şairi gençliğin gidişine ağlamış, ihtiyarlığa eşlik eden zayıflık, ayrılık, hastalık vb. sorunları dile getirmiştir. Ebû Temmâm da bunlardan biridir. Şairin de kendine mahsus üslubuyla gençlik-ihtiyarlık karşılaştırmaları yaptığı pek çok beyti vardır. Ancak aşağıdaki beyitte farklı olarak şairin aynı zamanda hayat tecrübesini de aktardığını görürüz:

أَثْرُ الْمَطَالِبِ فِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا  
أَثْرُ السِّنِّينَ وَوَسْمَهَا فِي الرَّاسِ

*Arzuların izi gönüldedir. Ancak yılların izi ise başta.*<sup>27</sup>

Bu beyitte şair, insanı asıl ihtiyarlatan şeyin gönül yorgunluğu olduğunu oldukça etkili bir dille ifade eder. İnsanın hayatta arzuladığı o kadar çok hayalleri vardır ki eğer bunlar gerçekleşmezse gönülde mutlaka bir iz bırakır. Yarım kalmış

<sup>25</sup> Ekrem Güner vd., "Darüşşifalardan Günümüz Sağlık Kurumlarına Yılan Sembolü", *Lokman Hekim Dergisi* 9/1 (209), 98.

<sup>26</sup> Tebrîzî, *Şerhu Divânî Ebî Temmâm*, 2/373.

<sup>27</sup> Tebrîzî, *Şerhu Divânî Ebî Temmâm*, 1/363.

bir şiir gibi anlamını arar durur; dışı kabuk bağlasa da kökü hep yaş kalan bir yara gibi acıtır. Şair ihtiyarlık alametinin işte asıl gönüldeki bu izler olduğuna işaret eder. Başa düşen ak saçlar ise sadece zamanın bıraktığı izlerdir ki biyolojik bir değişimden başka bir şeyi ifade etmez. Ona göre asıl ihtiyarlığın alameti gönüldedir. Şair, bu hayat tecrübesini başka bir beytiyle de teyit eder:

سِ إِلَّا مِنْ فَضْلِ شَيْبِ الْفُؤَادِ      شَابَ رَأْسِي وَمَا رَأَيْتُ مَشَيْبَ الرَّأْسِ

*Başım beyazladı lakin şu baştaki aklar*

*Gönüldeki akların sayesinde.<sup>28</sup>*

Görüldüğü gibi şair, hemen herkesin tecrübe ettiği bir hayat gerçeğini bu beytinde dile getirir. Saçların zamanla beyazlaması, ağır gelen dertlerle gönlün ihtiyarlamasının bir neticesidir.

Şairin gözlemlerinden önemli bir kısmı ise ahlaki tespitlere dairdir. Aşağıdaki beytinde eğitimin insan gelişiminde ne kadar önemli olduğunu şöyle dile getirir:

وَمَا السَّيْفُ إِلَّا زُرَّةٌ لَوْ تَرَكَتُهُ      عَلَى الْخَلْقَةِ الْأُولَى لَمَا كَانَ يَقْطَعُ

*Kılıç, ilk haliyle kalırsa bildiğin bir demirdir, kesmez.<sup>29</sup>*

Ebû Temmâm, Abbasî Devleti'nin sıklıkla Bizanslılarla savaş halinde olduğu bir dönemde ömür sürmüş ve hayatı boyunca pek çok savaşa bizzat tanıklık etmiştir. Zaten methiyelerine bakıldığında savaş tasvirlerinin yoğunluğu nasıl bir çatışma atmosferinde yaşadığına dair fikir verecektir. Şair, bu beytinde savaş için vazgeçilmez bir değer olan kılıç figürü üzerinden ilim, ahlak ve kişilik eğitiminin önemini vurgular. Şair bu beyitte yeni ve özgün bir anlam sunmaz. Ancak eğitimin önemine işaret etmek için seçtiği ifade biçimi onun sözünü akılda kalıcı kılmaktadır. Kılıç, savaş için son derece önemli bir alet olmasına karşın hammaddesi bir demir parçasından ibarettir. Bu demir parçası topraktan çıkarılır, ateşte ısıtılır ve örs üzerinde çekiçle dövülür. Kılıç ustasının marifet ve maharetiyle onun elleri arasında incecik bir hale getirilir. İnce fakat keskin ve sert bir hal kazanabilmesi için tüm bu işlemlerden geçmesi gerekir. Ebû Temmâm'ın bu beyitle demirin kılıca dönüşme sürecini hayalde canlandırarak oradan eğitimin basamaklarına işaret ettiği, dolayısıyla demirin topraktan çıkarılması, ateşte ısıtılması, çekiçle dövülmesi vb. aşamaların zihinde eğitimle ilgili imgeler uyandırdığı söylenebilir.

Araplarda takdir ve methi en şayeste haslet kerem yani cömertlik vasfına sahip olmaktır. Bir kabileye şeyh/seyyid olacak kimsenin kesinlikle raiyetine karşı eli açık olması beklenir. Nitekim Arap şiirinde methiyelere bakıldığında ağırlıklı olarak methedilen kişinin kerem sıfatının öne çıkarıldığı görülür. Ebû Temmâm, kişinin şerefini koruyabilmesi için cömert olması gerekliliğini şöyle ifade eder:

وَلَمْ يَحْفَظْ مُضَاعَ الْمَجْدِ شَيْءٌ      مِنْ الْأَشْيَاءِ كَالْمَالِ الْمَضَاعِ

<sup>28</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 1/191.

<sup>29</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 1/405.

*Şerefın zayı olmasını, zayı olan bir maldan daha çok koruyacak yoktur.*<sup>30</sup>

Şair görüldüğü gibi مُضَاع kelimesini ilgi çekici bir şekilde kurgulamıştır. Şerefın zayı olmasını koruyacak olan ancak malı zayı etmektir diyerek şeref ile cömertlik arasında bir *lazım-melzûm* ilişkisi kurar. Bu beyitte yer alan مضاع kelimesinin tekrar edilmesine benzer bir şekilde aşağıdaki beyitte de başka bir fiil *cinaslı* getirilmiştir:

وَإِذَا الْمِجْدُ كَانَ عَوْنِي عَلَى الْمَرْءِ      ءِ تَقَاضَيْتُهُ بِتَرْكِ التَّقَاضِي

*Eğer şeref benim birine yardım etmemde ise*

*Ben alacağımdan feragat ederek onu elde ederim.*<sup>31</sup>

Bu beyitte Ebû Temmâm, şerefli bir insan olmanın şartı olarak yine cömertliği öne sürer. Burada تَقَاضَى fiilinin iki kez farklı anlamlarda kullanılmıştır. İlki elde etmek anlamında iken ikincisi kişinin alacağından vaz geçmesi manasına gelmektedir.

Diğer bir beyitte yine şerefli olmayı şöyle izah eder:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ تَهْدَمْ عِلَاهُ حَيَاتُهُ فَلَيْسَ لَهَا الْمَوْتُ الْجَلِيلُ بِمَادِم

*Eğer bir adamın hayatı onun şerefini yıkmamışsa*

*Ölümü de bu şerefi tahrip edecek değildir.*<sup>32</sup>

Şairin tespitinin işaret ettiğine göre insan, hayatı boyunca şeref ve onuruyla imtihan edilir. Zorluklar karşısında metaneti, yokluk zamanında izzeti, tehditlere boyun eğmeyip cesur durabilmesi gibi pek çok fazileti sınanır. Eğer kişi, yaşadığı müddetçe bu imtihandan alınının akı ile çıkmışsa hayat onun şerefine leke sürememiş, haysiyet sarayını yıkamamış demektir. O halde şerefine sahip çıkmış böyle bir kişinin ölümü ona zarar veremez. Şair gayet özgün bu anlamla ölümden korkmama dersi vermek istemektedir.

Ebû Temmâm'ın tümü hikmet temalı kasidesi bulunmamaktadır. Şair, çoğunluğunu methiyelerinin teşkil ettiği kasidelerinin içerisine Câhiliye şiir geleneğine uygun bir şekilde hayat tecrübelerini serpiştirmiştir.<sup>33</sup> Bunun yanı sıra şair, kimi şiirlerinde de gazel ile hikmeti bir araya getirdiği görülür. Aşağıdaki iki beyitte şairin aşka dair bir tespiti yer alır:

نَقَلَ فُوَادَكَ حَيْثُ شِئْتَ مِنَ الْهَوَى      مَا الْحُبُّ إِلَّا لِلْحَبِيبِ الْأَوَّلِ

كَمْ مَنَزِلٍ فِي الْأَرْضِ يَأْلُقُهُ الْقَتَى      وَحَيْنُهُ أَبَدًا لِأَوَّلِ مَنَزِلِ

*Kalbini dilediğin gibi taşı aşktan aşka,*

*İlk sevgiliye duyduğundur aşk, o başka.*

<sup>30</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 1/407.

<sup>31</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 1/395.

<sup>32</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 2/238.

<sup>33</sup> Göçemen, *Ebu Temmâm Hayatı, Eserleri*, 390-391.

*Ne çok eve (kalbe) ısınır aşğın kalbi yeryüzünde!*

*Ancak ebedî özlemi ilk evedir (ilk gönüle).<sup>34</sup>*

Şairin bu tespitine göre kişi, aşkı kendisine tattıran ilk kişiyi asla unutamaz. Bu durum kişinin içinde doğup büyüdüğü, çocukluk yıllarının geçtiği ilk evi hiç unutmamasına benzer.

### SONUÇ

Bu çalışmada Abbasî dönemi şairi Ebû Temmâm'ın divanında geçen hikmet beyitlerinde etki gücünü artıran unsurlar incelendi. Methiye, gazel, mersiye vb. temalı kasidelerin belli bir düzen gözetilmeden içlerine serpiştirilen bu beyitlerde şairin hayat tecrübelerini yansıtmak istediği görüldü. Bu beyitlerde Ebû Temmâm'ın, kendine özgü olmayan malum manaları dahi ilgi çekici teşbihlerle etkili hale getirdiği müşahede edildi. Hikmet beyitlerinde anlamı cazip kılan esas unsurun şairin kendine mahsus teşbih yaklaşımı olduğu, bilhassa belîğ ve zımnî teşbihlerle aktarmak istediği anlamı, alıcı zihninde ete kemiğe büründürerek somut bir şekil verdiği ve bu suretle Arapların sözlü kültüründe hatırı sayılır bir yer edindiği tespit edildi. Şairin titiz ve dikkatli gözlemlerinin sonucu olduğu anlaşılan ahlak, toplum, eğitim, insan psikolojisi vb. konulara dair ibretimiz beyitlerinin müstakil bir çalışmada Türkçe tercümesiyle birlikte derlenerek Türk okurun istifadesine sunulması bu çalışmanın bir tavsiyesidir.

### KAYNAKÇA

- Avnullah Enes Ateş, *Kur'an Yorumunda Beyan İlmi* (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2018), 39.
- Elmalı, Hüseyin. "Ebû Temmâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 10/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Doğan, Gürkan. "Şiir Dili, Bağıntı ve Zayıf Sezdirimler". *bilig* 64 (2013), 123-150.
- Ganâm, Muhammed Fevâz Arsân. "et-Teşbihu'd dımnî". *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbîkiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye* (Ocak 2018), 1-30.
- Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Güner, Ekrem vd. "Darüşşifalardan Günümüz Sağlık Kurumlarına Yılan Sembolü", *Lokman Hekim Dergisi* 9/1 (2009), 97-104.
- Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed. *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.

<sup>34</sup> Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 2/290.

- Huceyra, Azîze. *Tecelliyâtu'l-hikme fi's-şî'ri'l-Arabî Ebû Temmâm nemûzecen*. Cezayir: Andelhamîd İbn Badis Üniversitesi, Edebiyat ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017-2018.
- İbn Ebî Rebîa, Ebü'l-Hattâb (Ebû Hafs) Ömer b. Abdillâh. *Dîvânu 'Umer b. Ebî Rabî'a*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414. *Kur'ân Yolu*. Erişim 24 Nisan 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Meydânî, Abdurrahman. *el-Belâgatü'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emşâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Nizam, Elif Ayan. "Sözün Gücü, Şiirin Büyüsü: Divan Edebiyatında Söz Ve Şiirin Kutsallığı Üzerine". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 10/4 (2021), 1295-1314.
- Reyhanoğulları, Gökhan. "Şiirde Anlam Sorunu ve Şiirsel Anlamın Yapısı Üzerine", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 1/1 (2021), 207-231.
- Sârîsî, Omar Abdurrahmân. "et-Tesbîhu'd-dimnî ve evveliyâtuhû fi's-şî'ri'l-Abbâsî el-Mutenebbî nemûzecen". *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk* 84/3, (721-748)
- Sarrâf, Vurûd Velîd Hamûd Huseyn. *Eş'âru'l-hikmeti fî dîvâni'l-Hamâse li-Ebî Temmâm*. Irak: Kufe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *el-Müntehal*. thk. Ahmed Ebû Alî. İskenderiyye: el-Matbaatu't-Ticâriyye 1901.
- Usta, Nuray Bayat- Altuner, İlyas. "Herakleitos Felsefesinin Temel Kavramları". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (2020), 87-106.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 239-265

**MALEZYA’NIN DİNİ YAPISI ÜZERİNE FENOMENOLOJİK BİR SAHA ARAŞTIRMASI:  
KUALA LUMPUR ÖRNEĞİ**  
**A Phenomenological Field Research on the Religious Structure of Malaysia: The  
Example of Kuala Lumpur**

**Halit Ahmet ÇİFTÇİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, halitciftci@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2037-6737.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	30.03.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	01.06.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	239-265

**Atıf / Cite as:** Çiftçi. Halit Ahmet. “Malezya’nın Dini Yapısı Üzerine Fenomenolojik Bir Saha Araştırması: Kuala Lumpur Örneği” (A Phenomenological Field Research on the Religious Structure of Malaysia: The Example of Kuala Lumpur). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 239-265. DOI: 10.17859/pauifd.1273873

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.





2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 239-265*

## **MALEZYA’NIN DİNİ YAPISI ÜZERİNE FENOMENOLOJİK BİR SAHA ARAŞTIRMASI: KUALA LUMPUR ÖRNEĞİ\***

**Halit Ahmet ÇİFTÇİ\*\***

### **Öz**

Malezya, Güneydoğu Asya’da çok kültürlü yapısıyla adeta bir dinler bahçesi görünümünde olan bir ülkedir. Ülkede en çok müntesibi bulunan İslam başta olmak üzere Budizm, Hıristiyanlık, Hinduizm, Taoizm, Sihizm gibi dinler belirli bölgelerde yoğunlaşan mabetleri ve cemaatleri ile varlıklarını sürdürmektedirler. Kuala Lumpur’un özellikle Brickfields bölgesi, birbirlerine çok yakın bir şekilde inşa edilmiş durumda olan birer adet mandir, vihara, Metodist kilisesi ve cami gibi farklı inanç gruplarının mabetlerine ev sahipliği yapmaktadır. Bunların dışında, bünyesinde Budizm ve geleneksel Çin dininden unsurlar da barındıran bir Taoist mabedi, ülkedeki az sayıda Taoist nüfusuna hizmet vermektedir. Ülkede az sayıda bulunan Sih toplumu da ibadet ve sosyal faaliyetlerini Kuala Lumpur’daki Guru Nanak Darbar Tatt Khalsa gurudvarasında gerçekleştirmektedir. Bu çalışmada Malezya’nın dini yapısı ve inanç grupları mabetler ve ibadetler ekseninde ortaya koyularak bahsi geçen inanç gruplarının mabetlerinde ve ibadetlerinde karşılaşılan unsurlar din fenomenolojisinin metodları kullanılarak ve gerektiğinde ilgili inancın kutsal metinlerine de atıf yapılarak irdelenecektir. Çalışma, Malezya’nın çok kültürlü yapısını en iyi yansıtan şehir olması nedeniyle başkent Kuala Lumpur ile sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler, Fenomenoloji, Mabet, Ritüel, Kuala Lumpur.

### **A Phenomenological Field Research on the Religious Structure of Malaysia: The Example of Kuala Lumpur**

### **Abstract**

Malaysia is a country in Southeast Asia that looks like a garden of religions with its multicultural structure. Religions such as Islam, Buddhism, Christianity, Hinduism, Taoism, Sikhism, exist with their temples and communities. The Brickfields area of Kuala Lumpur, specifically, is home to temples of different faith groups, such as a mandir, a vihara, a Methodist church and a mosque built very close to each other. Thean Hou Temple, which also includes elements from Buddhism and traditional

\* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, halitciftci@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2037-6737.

Chinese religion, serves the small number of Taoist populations in the country. A small number of Sikh communities in the country also perform their worship and social activities at Guru Nanak Darbar Tatt Khalsa gurudvara. In this study, the religious structure and belief groups of Malaysia will be revealed in the axis of temples and worship, and the elements encountered in the temples and worships of the aforementioned belief groups will be examined by using the methods of religious phenomenology and by referring to the sacred texts of the relevant belief. The study is limited to the capital city of Kuala Lumpur, as it is the city that best reflects the multicultural structure of Malaysia.

**Keywords:** Religions, Phenomenology, Temple, Ritual, Kuala Lumpur.

### **Structured Abstract**

Our investigations in nine temples of different religions, including two mosques in Kuala Lumpur capital of Malaysia, provided us with important data to reflect the multicultural structure of Malaysia and the phenomena of the religious communities which constitute this structure. Apart from Islam, which has the most followers in Malaysia, many faith groups such as Buddhism, Christianity, Hinduism, Taoism, Sikhism continue their existence with their temples and communities. The National Mosque and Masjid Jamek which are located in Kuala Lumpur, stand out as the mosques of the greatest importance for Malaysian Muslims. Buddhist Maha Vihara, draws attention as an important religious and social center for Malaysian Buddhists with elements such as the main temple room, the stupa where Buddha's relics are kept, the Bodhi tree under which Buddha is believed to have reached the enlightenment, and the Dharma Chakra guesthouse where guests coming to the temple and students who are Buddhist monk candidates are hosted. It. The most important temple of Christians, which has a rate of 9.1% in Malaysia and continues to exist with denominations such as the Roman Catholic Church, Anglican Church, Baptist Church, autonomous Protestant Evangelical churches, Methodists, Presbyterians, St. John's Cathedral. The Christian population is concentrated in the states of Sabah and Sarawak in East Malaysia rather than the Malay peninsula. Apart from Christians, there is a need to investigate the beliefs and practices of the indigenous Penan people of Sarawak region, using phenomenological and anthropological methods.

Approximately 2 million Hindus live in Malaysia. Batu Caves, which is 13 kilometers away from the capital Kuala Lumpur, include a couple of cave temples dedicated chiefly to Lord Murugan, the Hindu god of war, located in the distance, are one of the most popular Hindu temples outside of India and one of Malaysia's religious tourism destinations including the annual Tamil Hindu festival of Thaipusam. Apart from that, the most notable Hindu temple in Kuala Lumpur city center is the Sri Sakhti Karpaga Vinayagar Temple, dedicated to the god Ganesha. In addition to Ganesha, the aforementioned Murugan, Vishnu known as Ayya in Tamil, Nataraja, Dakshinamurthy, rain goddess Mariamman, Agastya, Bhairava and the celestial Navagrahas are also venerated in the temple. Along with Confucianism and other traditional Chinese religions, Taoism, which corresponds to 1.3% of the Malaysian population, draws attention with Thean Hou Temple, which is located in Kuala Lumpur and is one of the largest temples in Southeast Asia. In the temple dedicated to Mazu, the Chinese sea goddess, the idols of Guanyin, a Buddhist bodhisatva, and Shui Wei, who is thought to

be the protector of sea travelers, are also honored together with Mazu, revealing the syncretic structure of the temple, which includes Taoist, Buddhist and traditional Chinese religious elements. Guru Nanak Darbar Tatt Khalsa gurudvara in Kuala Lumpur gives service to Sikh community, one of the smallest religious communities in Malaysia with around 120,000 followers, is an important religious and social center.

## GİRİŞ

Malezya, çok kültürlü ve kozmopolit yapısıyla dikkat çeken bir ülkedir. Aynı zamanda ülkenin en kalabalık şehri olan başkent Kuala Lumpur'un "A City of Contrasts and Diversity" (Zıtlıklar ve Çeşitlilikler Şehri) olarak isimlendirilmesi bu durumu en iyi şekilde açıklar. Farklı din ve inançları bünyesinde barındırmasıyla tam bir dinler bahçesi görünümünde olan Malezya'nın resmi dini İslam olup 32.7 milyonluk nüfus içerisinde Müslüman nüfusu %61.3 orana sahiptir. Müslümanlardan sonra en kalabalık dini topluluk olan Budistler %19.8, Hıristiyanlar %9.2, Hinduizm %6.3, Konfüçyanizm, Taoizm ve diğer geleneksel Çin dinleri %1.3'lük bir kısma tekabül etmektedir. %2.1'lik bir kısım ise bilinmeyen dinler, herhangi bir dine mensup olmayanlar ve diğer dinler şeklindedir.<sup>1</sup>

İslam'ın Mezopotamya, Doğu Akdeniz ve Kuzey Hindistan'a yayıldığı VII. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar olan süreçte günümüz Malay dünyasının büyük bir kısmına hakim durumda olan güçlü Budist ve Hindu imparatorluklar bulunmaktaydı. Bu imparatorluklardan biri, günümüz Malezya topraklarına hakim olan ve Budizm'in bölgedeki en önemli temsilcilerinden olarak görülen Srivijaya İmparatorluğu'dur. Aşağı yukarı aynı dönemlerde Malezya'nın kuzeyinde Kamboçya ve Tayland topraklarında hüküm süren oldukça güçlü bir imparatorluk ise bir Budist-Hindu devleti olan Khmer İmparatorluğu'ydu. Bunlardan başka Cava adası merkezli olup bir dönem Malezaya topraklarında oldukça etkili olan Majapahit İmparatorluğu'ydu. Geçmişten günümüze farklı din ve kültürleri kendi bünyesinde birleştirmeyi başarabilen Malay toplumu içerisinde bugün bile Budizm ve Hinduizm dahil olmak üzere birçok din mensubu bir arada yaşayabilmektedir. Malezya'nın bu kadar çok kültürlü bir yapıya sahip olmasında, önemli ticaret yollarında olmasından dolayı ticaretin büyük bir etkisi olmuştur.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ahmad Tarmizi bin Md Ariffin, *Malaysian Chinese: An Analysis on their Beliefs and Religious Practices* (Sakarya: Sakarya University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2019), 13. Norain binti Azlan, *Kur'an'da Rahmeten Li'l-Âlemîn Kavramı ve Malezya'da Çoğulcu Toplumdaki Yansımaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 72-87.

<sup>2</sup> Alaeddin Tekin, "Malay Dünyasına İslamiyet Nasıl Geldi? Malezya'nın İslamlaşmasının Tarihsel Perspektiften Bir Analizi", *Türkiye'de Malezya Çalışmaları I*, ed. Ali Merthan Dünder - Mehmet Özay (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2022), 57.

Araplar VII. ve VIII. yüzyıllarda ticaret amacıyla Malay dünyasına gelmiş olsa da İslam'ın yeni bir din olarak bölge halkı ve liderleri tarafından kabul görmesi ancak XIII. yüzyılda olmuştur. Bunun birinci sebebi Malay dünyasında VII. ve XIII. yüzyıllarda yukarıda bahsi geçen oldukça güçlü Budist ve Hindu imparatorlukların varlıklarıdır. İkinci olarak ise Abbasilerin 1258 yılında yıkılmasıyla İslam dünyasında tasavvuf hareketlerinin üzerlerindeki baskının ortadan kalkması ve sufi dervişlerin Malay dünyasına gelerek tebliğ faaliyetlerine başlamalarıdır. İslamiyet, XIII. yüzyılda ilk önce Sumatra Adası'nın batı kıyıları olan ve Açe olarak isimlendirilen bölgenin halkı tarafından kabul görmüş ve çok geçmeden Malay Yarımadası'nda da etkili olmaya başlamıştır.<sup>3</sup>

Yaklaşık olarak %61'i Müslüman olan Malezya'da Şafilik, hakim mezhep olarak göze çarpmaktadır. Malezya toplumu için İslam'ın önemini belirtmesi adına Malezya Anayasası'nda federasyonun dini İslam olarak belirtilmiştir. Ancak diğer din mensupları da ibadetlerini özgürce yapabilmektedirler. Noel, Çin Yeni Yılı, Deepawali gibi diğer din mensupları için kutsal olan günlerle birlikte Müslümanlar için büyük öneme sahip olan Mevlid Kandili de resmi tatiller arasında kabul edilmiştir. Müslümanların en önemli kutsal zamanlarından olan Ramazan ve Kurban bayramları da resmi tatil olmakla beraber, Ramazan Bayramı kutlamaları bir ay boyunca sürmektedir. Ramazan Bayramı'nı takip eden bir ay boyunca Malezyalı Müslümanlar bayram kutlamaları için aileleriyle ve akrabalarıyla bir araya gelmektedirler. Belediyeler de bu süre zarfında bayram kutlamaları adı altında çeşitli organizasyonlar ve eğlenceler düzenlemektedir. Bu organizasyonlarda davet ettikleri belediye yönetimi, şehrin ileri gelenleri, yerel halk ve yabancı turistlere geleneksel Malezya mutfağından tatlar ihtiva eden ikramlarda bulunmaktadırlar. Ayrıca çeşitli yerel sanatçılar, dans grupları, illüzyonistler, Malezya'nın geleneksel dövüş sanatçıları da bu kutlamalarda sahne alıp çeşitli sahne şovlarıyla davetlilere unutulmaz anlar yaşatmaktadırlar.

Malezya Müslümanları için en büyük öneme sahip camilerden birisi Masjid Negara (National Mosque) adı verilen Ulusal Cami'dir. 53000 m<sup>2</sup>'lik alan üzerine inşa edilmiş ve 15000 kişilik kapasitesi olan caminin 73 metre yüksekliğinde bir minaresi vardır. Kalın ve güçlendirilmiş betonla 1965'te yapımı tamamlanan cami, henüz bağımsızlığına kavuşmuş bir milletin tutkusunun sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Caminin benzersiz modern tasarımı geleneksel İslam hat ve süsleme sanatının günümüze ait bir ifadesini yansıtmaktadır. Caminin yakınında Malezyalı bazı Müslüman liderlerin defnedildiği Makam Pahlawan bulunmaktadır.

Malezya Müslümanları için büyük öneme sahip bir başka cami de Malezya'nın en eski camilerinden biri olan Masjid Jamek'tir. Klang ve Gombak

<sup>3</sup> Tekin, Malay Dünyasına İslamiyet Nasıl Geldi?, 72.

nehirlerinin birleştiği noktada bulunan caminin inşası 1909 yılında tamamlanmıştır. Cami, yerel halk tarafından Cuma Camisi olarak da isimlendirilir. 1000 kişilik kapasitesi olan caminin mimarisinde Kuzey Afrika ve Babür mimarisi ile birlikte camiye tasarlayan İngiliz mimar Arthur Benison Hubback'tan dolayı İngiliz mimarisi de göze çarpmaktadır. Caminin iki ana minaresi ile birlikte küçük küçük başka birçok minaresi de bulunmaktadır. En büyüğü 21.3 metre olan üç kubbesi vardır.

Din fenomenolojisi ile alakalı *Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions* ve *Elements of the Science of Religion* adlı iki önemli eser vermiş olan ve klasik dönem kurucu Dinler Tarihçileri arasında yer alan Hollandalı Cornelis Petrus Tiele (1830-1902), fenomenolojiyi din biliminin felsefi kısmının ilk safhası olarak görmektedir. O aynı zamanda bu disipline, dinin çeşitli tezahürleri bağlamında yaklaşmakta ve Dinler Tarihi disiplininin din olgusunu beşeri, tarihi ve psikolojik bir fenomen olarak anlaması gerektiğini savunur. Tiele'ye göre din kendini fenomenler şeklinde tecelli ettirmektedir. Bu tecelli, insan zihninin aktiviteleri aracılığıyla meydana gelmektedir.<sup>4</sup>

Çalışmada, ilgili dinlerin mabetlerinde ve ritüellerinde karşılaşılan fenomenler Tiele'nin değindiği gibi din mensuplarının dini duygularının gerçek dünyadaki tezahürleri olarak ele alınacaktır. Yapılacak analizlerde Tiele'nin fenomenoloji anlayışını büyük ölçüde benimseyen Mircea Eliade, Rudolf Otto gibi bilim adamlarının fenomenolojik metodları kullanılarak bu fenomenlerin dini, tarihi ve psikolojik arka planları irdelenecektir. Çalışmaya temel teşkil edecek olan soru Malezya toplumunun dini unsurlarının, dinlerini mabetlerinde ne şekillerde yaşamakta ve yaşatmakta olduklarıdır. Çalışmada kullanılan en temel kaynaklar, mabetlerdeki bilgilendirme panoları ve broşürleridir. Malezya ile ilgili Türkiye'de yapılmış olan kitap ve tez çalışmalarından da faydalanılmıştır. Bu çalışma, Malezya'nın başkenti Kuala Lumpur'da 15-28 Mayıs 2022 tarihleri arasında yapılmıştır. Mabetlerde bizzat çekilen fotoğraflara da gerekli görüldükçe yer verilmiştir. Nüfusunun büyük bölümü Müslüman olmasına rağmen bünyesinde barındırdığı inançların çeşitliliğiyle dikkat çeken ve bir din bilimcisi için adeta üstü açık bir laboratuvar görünümünde olan Malezya'nın dini yapısı ve mabetleriyle ilgili detaylı fenomenolojik bir çalışma olmaması bu çalışmanın önemini artırmaktadır.

### 1. Budizm

Budizm, M.Ö. VI. yüzyılda Hindistan'ın Kuzeydoğu bölgesinde yaşamış olan Siddhartha Gotama'nın düşünceleri çerçevesinde gelişmiş bir dini

<sup>4</sup> Mustafa Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 78.

sistemdir. Gotama'nın otuz yaşlarına geldiğinde saray hayatını terk ettiği ve aşırı dünyevileşme ve katı riyazetten uzak durarak orta bir yol takip ettiğine inanılmıştır. Bunun sonucunda doğum-ölüm döngüsünden nasıl kurtulacağını keşfedip mutlak bilgiye ulaşmıştır. Bu yüzden Gotama'ya ermiş/ aydınlanmış manasında Buda unvanı verilmiştir. Buradan hareketle Gotama'nın öğretisine Budizm, bu öğretiyi benimseyenlere de Budist denilmiştir. Budistlerin kendi dini geleneklerine verdikleri isim ise Buda'nın buyruğu/öğretisi manasında Buda şaşana/dharma'dır.<sup>5</sup> Kuzey Hindistan'da hüküm sürmüş olan Maurya İmparatorluğu'nun önemli hükümdarlarından olan ve Kral Aşoka'nın M.Ö. III. yüzyılda Budizm'i kabul etmesi ve imparatorluğun resmi dini olarak ilan etmesi Budizm'in Hint alt kıtasında çok hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır. Kalbini ve aklını çekim alanına alan bu yerel mezhebi bir dünya dinine dönüştüren Kral Aşoka'nın gayretleriyle Sri Lanka, Burma gibi bölgelere de yayılan Budizm günümüzde Malezya'nın demografik yapısında %19 yaklaşık 6 milyon kadar takipçiyi varlığını sürdürmektedir.<sup>6</sup>

Başkent Kuala Lumpur'un Brickfields bölgesinde Sri Lanka yerlileri olan Sinhal topluluğunun organizasyonu Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society tarafından Sri Lanka Theravada Budizm'inin bir mabedi olarak 1894 yılında kurulan Buddhist Maha Vihara (Büyük Budist Tapınağı), Malezya'da Müslümanlardan sonra en büyük nüfusa sahip dini topluluk olan Budistlerin önemli bir dini ve sosyal merkezi konumundadır. Kompleksin en büyük binası olan ve ismini Buda'nın mutlak huzura kavuşmak için tavsiye ettiği Sekiz Dilimli Yol'un sembolü Dharmaçakra'dan alan Dharma Chakra Misafirhanesi'nin zemin katındaki büyük salon MÖ 268-232 yılları arasında Hint alt kıtasında hüküm süren ve Budizm'in Hindistan'ın her yerine yayılmasını sağlayan Maurya İmparatoru Aşoka'ya (d. 304 - ö. 232) adanmış ve bu büyük salona Aşoka Salonu adı verilmiştir. Dharma Chakra Misafirhanesi, tapınağın ve Budist Enstitüsü Pazar Dhamma Okulu'nun faaliyetlerine yeme-içme desteği sağlamaktadır.

Tapınak Sinhal toplumu tarafından kurulmuş olsa da 1920'den bu yana Çinli Budistler de tapınakta aktif olmaya başlamıştır. Hatta ana tapınak binasının girişindeki erkek ve dişi muhafız aslan heykellerini tapınağı koruması için Çinli Budist cemaati bağışlamıştır. Ağustos 1971'de Uluslararası Budist Pagodası'nın tapınak kompleksine eklenmesiyle birlikte tapınak daha kapsayıcı bir kimliğe bürünmüştür.<sup>7</sup>

Kompleks içerisinde en kutsal tapınma objeleri olarak üç unsur göze çarpılmaktadır. Bunlardan birincisi ana tapınak odasıdır. Girerken

<sup>5</sup> Şinasi Gündüz (ed.), *Dünya Dinleri* (İstanbul: Milet Nihal, 2019), 203, 206.

<sup>6</sup> Nayanjot Lahiri, *Ashoka in Ancient India* (ABD: Harvard University Press, 2015), 18. Md Ariffin, *Malaysian Chinese*, 13.

<sup>7</sup> Bro Tan Bok Huat, *Sukhi Hontu: Welcome to Buddhist Maha Vihara* (Malezya: Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 2020), 4.

ziyaretçilerden ayakkabılarını çıkarmaları istenilen ana tapınak odasına girildiğinde tam karşıda Gotama Buda'nın büyükçe bir heykeli bulunmaktadır. Heykelin iki tarafında ise Buda'nın ilk öğrencileri olan Arahant Sariputta ve Arahant Moggallana'nın Buda'ya tazimde bulunan tasvirleri dikkat çekmektedir. Pali dilinde "saygın kişi" manasına gelen ve Sanskritçe'de "arhat", Çince'de "luohan", Japonca'da "arakan" olarak karşımıza çıkan "arahant", hedefe giden yolda Asil Sekiz Dilimli Yol'u katedip On Engel'i saf dışı bırakarak Nirvana'ya ulaşan kişidir.<sup>8</sup> I. yüzyıl sonu veya II. yüzyıl başı civarlarında Ayodhya şehrinde yaşayan şair, müzisyen ve bilim insanı Aşvaghosha'nın kaleme aldığı *Buddhaçarita*'da (*Buddha'nın Yaşamı*) Buda, kendisine sürekli aile adıyla seslenen bhikshulara şefkatle, soylu Arhat'a eskisi gibi hitap ederek saygısızlık etmemelerini söyler.<sup>9</sup> Arahant'ın özellikleri Dhammapada'da şu şekilde açıklanmıştır:

"Hisleri tıpkı arabacısı tarafından iyi eğitilmiş atlar gibi bastırılan, gururdan uzak olan ve yozlaştıran etmenlerden kurtulan bilge kişiye tanrılar bile imrenir. Tıpkı toprak gibi hiçbir şeye gücenmeyen, yüksek bir sütun gibi sağlam duran ve çamursuz derin bir havuz kadar berrak olan kişi için artık yeni bir doğuş yoktur (Karma döngüsünden kurtulmuştur). Gerçek bilgi yoluyla tamamen özgürleşip tam olarak dingin ve bilge olan kişinin düşüncesi de, konuşması da, davranışları da sükunettir."<sup>10</sup>

Ana tapınak odasında daha önce bahsi geçen heykellerden başka girişin sağında kalan duvarın büyük bir bölümünü kaplayan dinlenir pozisyonda bir Buda tasviri daha bulunmaktadır. Buda'nın daima sağ tarafı üzerine uzanarak dinlendiğine inanılmıştır.<sup>11</sup>

İkinci kutsal nesne ise Gotama Buda'nın aydınlanmasının sembolü olan Bodhi ağacıdır. Tapınağın avlusundaki Bodhi ağaçları, Sri Lanka'nın Anuradhapura şehrindeki Jaya Sri Maha Bodhi'nin fidanlarından dikilmiştir. M.Ö. 288 yılında dikilen Jaya Sri Maha Bodhi ise insanlar tarafından dikilen ve dikildiği tarih bilinen en eski ağaçtır. Bu ağaç, Hindistan'da Bodh Gaya'da bulunan ve altında Gautama Buda'nın aydınlanmaya ulaştığına inanılan Bodhi ağacının güney tarafındaki dalıdır. İnanışa göre Buda, aydınlandıktan sonra Bodhi ağacına minnettarlık ve saygı göstergesi olarak ağacın önünde bir hafta boyunca göz kırpmadan ayakta durmuştur. Bodhi ağacı, Buda'nın aydınlanmaya ulaşana kadarki meditasyon sürecinde tek sığınağı ve koruyucusu olmuştur. Budistler, göksel varlıklar olan devaların Bodhi ağacının

<sup>8</sup> Christmas Humphreys, *A Popular Dictionary of Buddhism*, (İngiltere: Taylor & Francis e-library, 2005), 13.

<sup>9</sup> Aşvaghosha, *Buddhaçarita*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 137.

<sup>10</sup> *Dhammapada*, çev. Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff) (ABD: Dhamma Dana Publications, 1998), 28.

<sup>11</sup> Huat, *Sukhi Hontu*, 21.

dikildiği ve insanlar tarafından tazim edildiği yeri ve çevresini koruduğuna ve etkilediğine inanmaktadırlar.



Resim 1: Ana tapınak odasının içinden bir görünüm. (Çekilme tarihi: 22.5.2022)

Budist geleneğinde “uyanmak, anlamak” manalarındaki budh kökünden gelen bodhi kelimesi ile ilgili sırasıyla Aydınlanma Ağacı, Kutsal Yol (ariyamagga), Nibbana ve Buda’nın Her Şeyi Bilmesi (sabbannuta nana) olmak üzere dört aşamalı bir açıklama yapılmıştır. Theravada Budizm’inin kutsal metni Pali Canon’daki Cula Niddesa bölümüne atıf yapan açıklamalarda Bodhi, bu dört kıvrımlı yolla ilişkili olan bilgi olarak tanımlanmıştır. Asil Sekiz Dilimli Yol içerisinde magga adı verilen dört doğüstü yoldan bahsedilmiştir.<sup>12</sup>

Avludaki Bodhi ağaçlarından ikisinin altında Buda’nın aydınlanmasının sembolü olan meditasyon duruşunda üç büyük Buda heykeli bulunmaktadır. Bu heykeller Sri Lanka’dan getirilmiştir. Heykellerin her birinin önünde büyükçe bir tütsü kazanı vardır. Ziyaretçiler Buda’ya olan hürmetlerini bu kazanların içinde yaktıkları tütsülerle sunmaktadırlar.

Tapınak kompleksindeki bir diğer önemli kutsal mekan ise Uluslararası Budist Pagodası olarak adlandırılan stupadır. Stupa, 1969’da Kuala Lumpur’da düzenlenen 9. Dünya Budist Kardeşliği Konferansı’nı anma amacıyla inşa edilip 28 Ağustos 1971’de resmi olarak açılmıştır. İçinde Buda’nın bedensel kalıntılarının bulunduğu pagoda şeklinde sert gümüş minyatür bir tabut Pagoda’nın en tepesine yerleştirilmiştir. Ana girişin tam karşısında Buda’nın Burma’dan getirilmiş 1.5 metre yüksekliğinde bir heykeli vardır. Pagoda’nın içerisinde farklı ülkelerden minyatür pagodalar ve Buda tasvirleri de bulunmaktadır.

Çin geleneğinin etkilediği bütün Asya coğrafyasında stupalar Beş Element olan Toprak, Su, Ateş, Tahta ve Metal’i sembolize edecek şekilde inşa

<sup>12</sup> Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Tayvan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2018), 34.



edilmiştir. Budist geleneğindeki Beş Element Çin'e Hindistan'dan geçmiş olup Budistlerde Toprak, Su, Ateş, Hava ve Ether olarak kendisine yer bulmuştur. Bunlar da stupanın yapısında küp, küre, piramit, hilal ve mücevher olarak bulunmaktadır.<sup>13</sup> Uluslararası Budist Pagoda'sında ise bu şekillerin ve sembolizmin kısmen değişikliğe uğradığı görülmektedir. Stupanın iskeletini oluşturan küpün üzerinde bir kubbe bulunurken ondan sonra sırasıyla dikdörtgen prizma, koni ve mücevher vardır.

Viharada ibadet Buda'ya tazim etme ve onu onurlandırma ekseninde icra edilmektedir. Budistler viharaya girerken saygı gereği ayakkabalarını çıkarmakta ve Buda heykelinin önüne kadar gidip büyük bir saygıyla Buda'yı selamlamaktadırlar. Daha sonra Buda'ya takdimeler sunmaktadırlar. Bu takdimelerin arasında en yaygın olanları puja ibadeti kapsamında sunulan mum, çiçek ve tütsüdür. Nasıl ki karanlık bütün dünyada cehaletin simgesi olarak görülüyorsa karanlığı yok eden ışık da Budistler tarafından bilgeliğin sembolü olarak görülmüş ve hayatlarında zihinsel berraklığa ve anlayışa ulaşma arzularını ışık sunumu aracılığıyla somutlaştırmışlardır. Çiçekler güzelliği, zevkleri ve dünya malını temsil ettiği için çiçek sunumunda faniliği ayıplayarak güzelliğe, zevklere ve dünya malına karşı tarafsız bir tavır geliştirdiklerini düşünmektedirler. Tütsü ise erdemi sembolize ettiği için tütsü sunumunun kendilerine erdemini önemini ve erdemli olmayı arzulamayı hatırlattıklarına inanmaktadırlar. Tütsüler Çin'den getirilen ve Çin sanatını en iyi şekilde yansıtan tütsü kazanlarının içinde yakılmaktadır.

Tapınak kompleksindeki kutsal nesnelere bu sayılanlarla sınırlı değildir. Avluda 1956 yılında inşa edilen bir de Lotus fiskiyesi bulunmaktadır. 1986 yılında büyük bir tadilat geçiren fiskiyenin tam ortasına büyükçe bir lotus çiçeği replikası ve replikanın güzelliğini artırmak için etrafına birkaç tane su jeti yerleştirilmiştir. Lotus çiçeği çamur ve pisliğin içerisinde kök salarak zamanla çok güzel bir çiçeğe dönüşmektedir. Budistler tıpkı lotus çiçeği gibi insanın da hayatındaki köklerine ve deneyimlerine bağlı kalmadan temiz, lekesiz ve diğer insanlara neşe kaynağı olmak için ihtişamlı bir şekilde gelişebileceğine inanmaktadırlar ve lotus çiçeğini bu gelişmenin ve saflığın bir sembolü olarak sıklıkla kullanmaktadırlar. Lotusun aynı zamanda dişil ilkeyi sembolize ettiği de ifade edilmiştir.<sup>14</sup>

Tapınak avlusunda ana tapınak odasının merdivenlerinin hemen sağ tarafında, Budistler için önemli olan olayları ilan etmek ve inananların zihinlerini toparlamalarına yardımcı olmak için yaklaşık 5 metre yüksekliğinde bir çan kulesi bulunmaktadır. Çan, Burma'da 1926'da yapılmış ve aynı yıl içerisinde tapınak kompleksine getirilip çan kulesine asılmıştır.

<sup>13</sup> Paul Carus, "Chinese Occultism", *The Monist* 15/4 (Ekim 1905), 517-520.

<sup>14</sup> Leslie D. Alldritt, *Buddhism* (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005), 88.

Tapınağın kuruluşunda büyük pay sahibi olan ve tapınağın idaresini elinde bulunduran Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, Budizm'i yaymak amacıyla misyonerlik faaliyetleri de yürütmektedir. Sosyal medyayı verimli bir şekilde kullanan organizasyon, buddhistmahavihara.org alan adıyla faaliyetlerini yürüttüğü internet sitesiyle beraber Youtube kanallarında din adamlarının konuşmalar yaptığı videolarla Buda'nın öğretilerini kitlelere ulaştırmayı amaçlamaktadır.<sup>15</sup> Organizasyon ayrıca Budist öğretiyi yaymak için tapınakta ziyaretçilere ücretsiz olarak dağıttığı kitap, broşür, CD gibi yayınlar yapmaktadır.

## 2. Hıristiyanlık

Yaklaşık 2000 yıl önce Filistin bölgesinde yaşayan İsrailoğullarına gönderilen bir peygamber olan Hz. İsa'nın getirdiği ilahi mesajı farklı bir şekilde yorumlayan Pavlus'un öğretileri etrafında şekillenen ve 325 yılında yapılan İznik Konsili'yle başlayan ekümenik konsiller süreciyle ve erken dönem Kilise babalarının eserleriyle öğretileri sistemleşen Katolik Hıristiyanlık'ın, Malay takımadalarına Portekizli sömürgecilerin XVI. yüzyılda bölgeyi işgal etmeleriyle empoze edilmeye başladığı ifade edilmiştir.<sup>16</sup> Ancak Nesturi Hıristiyan kökene sahip İranlı ve Türk tüccarlar Malezya'da VII. yüzyılda varlıklarını sürdürmekteydiler. Protestan Hıristiyanlığın ise Melaka'nın 1641'de Hollandalılar tarafından işgal edilmesiyle geldiği kaydedilmiştir. XVII. yüzyılda Portekizlilerin gerilemesi ve özellikle Protestan Hollandalıların yükselişi Katolisizm'in baskılanmasına sebep olmuştur. XIX. yüzyılda İngiliz hakimiyeti altında misyonerler aracılığıyla Malay Yarımadası'nda yeni bir soluk kazanan Katolisizm, Sabah ve Sarawak eyaletlerinde de yayılma imkanı bulmuştur.<sup>17</sup> Hıristiyanlar Malezya'da özellikle Sabah ve Sarawak eyaletlerinde yoğunlaşmış olup bu nüfusun içinde Roma Katolik Kilisesi, Anglikan Kilisesi, otonom Protestan Evanjelik kiliseleri, Metodistler ve bağımsız kiliseler bulunmaktadır.<sup>18</sup>

### 2.1. St. John's Cathedral

Kuala Lumpur'da en önemli Hıristiyan kilisesi olarak St. John's Cathedral bulunmaktadır. İncil yazarı Yuhanna'ya adanmış olan St. John's Cathedral, Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı Kuala Lumpur başpiskoposluk bölgesinin ana kilisesi olup Başpiskopos Julian Leow Beng Kim'in de makamıdır. Katedralin olduğu bölgeye yakın bir yere ilk olarak 1883 yılında bir kilise yapılmış olsa da şu anki binanın inşası 1955'te tamamlanmış ve 1962

<sup>15</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=QLqmdXhVBWE>, Erişim Tarihi 24.05.2023.

<sup>16</sup> Tekin, Malay Dünyasına İslamiyet Nasıl Geldi?, 66.

<sup>17</sup> Hermen Shastri, "History of Christianity in Malaysia", *The Encyclopedia of Malaysia* (Erişim 25 Mayıs 2023)

<sup>18</sup> Edmund K. F. Chia – Hermen Shastri, "Christian Denominations in Malaysia", *The Encyclopedia of Malaysia* (Erişim 25 Mayıs 2023)

yılında kutsanarak aynı yıl içerisinde katedral statüsüne yükseltilmiştir. İncil yazarı Yuhanna'ya adanan katedralin iki büyük çan kulesi vardır. Katedral, Kuala Lumpur'un merkezi bir yerinde bulunmasından dolayı Pazar ayinlerine düzenli olarak katılım sağlayan yerel Hıristiyan cemaatin yanı sıra yabancı turistler ve diplomatların da sıklıkla Pazar ayinlerine katıldığı gözlemlenmektedir.

Katedralde Pazar ayini, sabah 8.00'de papazın diyakozlar ile birlikte törensel bir şekilde altara (sunak) çıkması ile başlar. Bu sırada Ludwig van Beethoven'ın 9. senfonisinde yer alan An Die Freude parçasından uyarlanmış bir ilahi çalarken diyakozlar (yardımcı papazlar) ellerinde haçlar ve İsa Mesih'i sembolize eden ışıklar taşırlar. Zira İncil'de İsa "Ben dünyanın ışığıyım. Benim ardımdan gelen asla karanlıkta yürümez, yaşam ışığına sahip olur."<sup>19</sup> demıştır. Altara gelindiğinde ise diyakozlar altarın etrafında yerlerini alırlar ve papaz tütsülerle altarı kötü ruhlardan arındırıp kutsar. Daha sonra Katolik Kilisesi'nde en fazla öneme sahip dualardan biri olan Kyrie Eleison papazın yönetiminde müzik eşliğinde okunmaya başlar. Yunanca bir ifade olan ve "Rabb'im, merhamet et" manasına gelen Kyrie Eleison Evharistiya ayini ile ilişkili olarak, IV. yüzyılın ortasından sonra Antakya-Kudüs litürjik geleneğinde papaz ve cemaatin birbirlerine karşılık vermek suretiyle okudukları ve Yunanca'da "ektenia", İngilizce'de de "litany" adı verilen dualarda karşımıza çıkar. Oradan Roma'ya ise V. yüzyılın başlarında geçmiştir. V. yüzyılın sonlarına doğru 492-496 yılları arasında görev yapan Papa Gelasius, Evharistiya ayininin giriş kısmına Deprecatio Gelasii adlı bir ektenia eklemiştir ve bu dua 590-604 yılları arasında Papa Gregory (d. 540- ö. 604) döneminde de Evharistiya ayininde okunmaya devam etmiştir. Ancak Papa Gregory duanın şeklinde tarihi öneme sahip olan bazı değişiklikler yapmıştır. Gregory duaya "Mesih, merhamet et" anlamına gelen Christe Eleison ifadesini eklemiştir. Zaman içinde Gelasius'un eklediği dua önemini kaybederek en sonunda tamamen ortadan kaybolmuş ve Kyrie Eleison bağımsız bir dua olarak kilise litürjisindeki yerini almıştır.<sup>20</sup>

Kyrie Eleison'dan sonra cemaat papazla beraber Tanrı'ya şükür ve onu yüceltme ifadesi olan Alleluia'yı terennüm ederek İncil'den bazı pasajlar okur. Sonrasında papaz cemaate uzunca bir vaaz verir. Ekmek-Şarap Ayini olarak da bilinen Evharistiya'ya geçilmeden önce diyakozlardan birisi cemaatin önüne doğru gelerek tütsülerle önce cemaati daha sonra da kilisenin sağ ve sol tarafını kutsarlar. Ardından İncil'in Gizemi adı altında bir dua okunur. Bu duada "Kurtar bizi, dünyanın kurtarıcısı; zira haçın ve yeniden dirilişin ile bizi özgür kıldın." diye yakarılır. İncil'in Gizemi İsa'nın, Evharistiya kutlamasında görünür hale gelen ölümü, yeniden dirilişi ve yükselişi yoluyla elde edilen

<sup>19</sup> Yuhanna, 8:12.

<sup>20</sup> C. Kelly, "Kyrie Eleison", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (ABD: Thomson Gale, 2003) 8/259.

kurtuluşun bütün bir gizemini ifade eder. Daha sonra Hıristiyanların en çok önem verdikleri dualardan biri olan Rabb'in Duası okunmaya başlar. Latince'de Oratio Dominica (Efendi'nin Sözleri) veya Pater Noster (Babamız) olarak da bilinen bu duayı, İsa'nın havarilerine öğrettiğine inanılmakta ve Hıristiyanlar bu duayı sık sık tekrar etmektedirler.<sup>21</sup> Rabb'in Duası Matta 6:9-13'te şu şekilde geçmektedir:

“Ey Göklerdeki Babamız, adın kutsal kılınsın, hükümlerinin gelsin; gökte olduğu gibi yerde de senin iraden olsun. Gündelik ekmeğimizi bize bugün ver. Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi sen de bizim suçlarımızı bağışla. Ayartılmamıza izin verme. Bizi kötü olandan kurtar. Çünkü egemenlik, güç ve yücelik sonsuzlara kadar senindir. Amin.”

Bundan sonra artık Kutsal Komünyon'a (Ekmek-Şarap Ayini) geçilir. Papaz, İncil'de İsa'nın havarileriyle yediği son akşam yemeğinin anlatıldığı pasajları okuduktan sonra İsa'nın bedenini ve kanını temsil eden ekmeğe ve şarabı ilk önce kendisi yiyip içer. Daha sonra diyakozlardan birisi cemaate Kutsal Komünyon sakramentinin kendini sadece Tanrı'ya emanet edenler için ayrıldığını hatırlatır. Kilise görevlileri de tüketmeleri için cemaate Kutsal Komünyon'u dağıtmaya başlarlar.

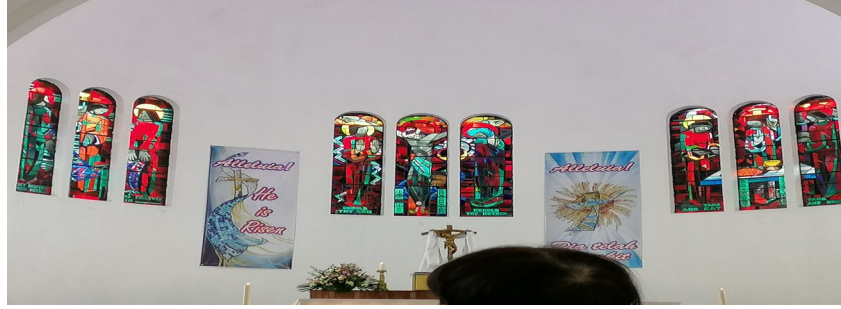
Katedraldeki vitraylarda da resmedilen bu ayın İsa'nın havarileri ile yediği son akşam yemeğinin hatırasını yaşatmak için icra edilir. İncillerde anlatıldığına göre İsa çarmıha gerilmeden önceki son akşam yemeğinde şükredip ekmeği bölerek havarilerine verdi ve “Alın yiyin, bu benim bedenimdir.” dedi. Sonra bir kase alıp şükretti ve bunu havarilerine vererek “Hepiniz bundan için. Çünkü bu benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır. Size şunu söyleyeyim Babam'ın egemenliğinde sizinle birlikte yenisini içeceğim o güne kadar asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim.” dedi.<sup>22</sup> İsa ile ilgili bu hikayeyi kendilerine dayanak noktası olarak gören Hıristiyanlar kilisede pazar ayinlerinde ekmeğe ve şarabı rituel bir şekilde tüketmeyle İsa Mesih ile birlikte olduklarına, onunla aynı bedeni paylaştıklarına ve onun kutsallığına katılım sağladıklarına inanırlar.

Katedralde Evharistiya'nın dışında İncil'den başka sahneler içeren vitraylar da dikkat çekmektedir. Bu üçlü vitray gruplarından bir tanesinde İsa çarmıhtayken annesinin ve sevdiği öğrencinin yakınında durduğunu görünce annesine söylediği “Anne, işte oğlun.” ve annesini göstererek öğrencisine söylediği “İşte, annen.” sözlerinin İngilizce çevirisi olan “Behold thy son” ve “Behold thy mother” ifadeleri bulunur. Aynı vitray grubunun ortasında ise Yuhanna 19:35'te İsa'nın çarmıhta ruhunu teslim etmeden önceki son

<sup>21</sup> Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), “Rabb'in Duası”, 630.

<sup>22</sup> Matta, 26:26-29; Markos, 14:22-25; Luka, 22:13-20.

sözünün İngilizce çevirisi olan “It is consummated” ifadesi vardır. Yuhanna, İncil'inin genelinde İsa'nın “zaman”ına vurgu yapmaktadır. Onun zamanının



Resim 2: Katedralin içindeki vitraylar. (Çekilme tarihi: 22.5.2022)

gelmesi için acele edilmemesi gerektiği İsa'nın, annesi Meryem'e “Benim zamanım daha gelmedi”<sup>23</sup> şeklindeki ifadesinde de görülür. Yine Yuhanna'daki “İsa, ‘insanoğlu'nun yüceltileceği saat geldi diye karşılık verdi.” ve “Şimdi yüreğim sıkılıyor, ne diyeyim? ‘Baba, beni bu saatten kurtar’ mı diyeyim? Ama ben bu amaç için bu saatte geldim. Baba, adını yücelt” gibi kısımlarda da “İsa'nın saati/zamanı” vurgusu dikkat çekmektedir. “It is consummated” ifadesi de İsa'nın çarmıhta canını vererek şanınin yüceltilme zamanının geldiğini ve amacın yerine getirildiğini (consummate) vurgulamaktadır.

Katedralin avlusunda bir ibadet köşesi olarak Meryem Ana'ya adanan ve üzerinde daha önce bahsi geçen “Behold thy mother” (İşte annen) ifadesi bulunan bir kamelya vardır. Kamelyanın altında Meryem Ana'nın, kucağında bebek İsa'yı tutarken tasvir edilmiş bir heykeli bulunmaktadır. Katolik teolojide “theotokos” (tanrı doğuran) olarak ifade edilen bu tasvir, Eski Mısır kültüründe tanrıça İsis'in oğlu Horus'u emzirdiği tasvirlerle büyük benzerlik göstermektedir. Dindar Hıristiyanlar Pazar ayını için kiliseye geldiklerinde Meryem Ana'nın heykeli önünde ona tütsüler sunarak tazimde bulunmayı da ihmal etmezler.

## 2.2. Tamil Methodist Church

Metodistler XVIII. yüzyılda Protestan teolog John Wesley'nin öğretileri sonucunda İngiltere'de ortaya çıkan bir mezheptir. Wesley, Anglikan papazlarından olan kardeşi Charles ve arkadaşı George Whitefield ile beraber Anglikan Kilisesi bünyesinde Oxford Üniversitesi'nde bir manevi hayat metodu ortaya koyarak dini bir uyanış başlatmışlardır. Dua ve oruçlarında yeni bir yol tutmaları, Oxford hapisanesindeki tutukluları düzenli olarak ziyaret etmeleri, yoksul çocukların eğitim ve öğretimlerini üstlenmeleri, dini günlerde ve faaliyetlerinde metodik bir düzene bağlı kalmalarından dolayı bu yeni oluşum Metodistler diye isimlendirilmişlerdir. Başlangıçta aktif küçük bir grup olmalarına rağmen devamlı çoğalmışlardır. Günümüzde çoğu İngiltere'de

<sup>23</sup> Yuhanna, 2:4.

olmak üzere bütün dünyada yaklaşık olarak 25-30 milyon civarında Metodist vardır.<sup>24</sup>

Yaklaşık olarak 200 bin Metodist'in yaşadığı Malezya'da başkent Kuala Lumpur'un Brickfields bölgesinde Tamil topluluğuna ait bir Metodist kilisesi bulunmaktadır. 1897 yılında kurulan kilisede haftalık ibadetler kapsamında her Pazar saat 8.00'de Tamil dilinde, 11.15'te İngilizce, 13.00'te Nepalce ve 16.00'da Telugu dilinde ayinler yapılmaktadır. 8.30'da da çocuklara yönelik ayinler düzenlenmektedir. Bunun dışında her Cuma 7.30'da küçük gruplar halinde vaaz ve ibadet toplantıları yapılmaktadır. Kilisede ayinleri yönetmekle görevli birisi kıdemli diğeri yardımcı olmak üzere iki adet pastör vardır.

### 3. Hinduizm

Hinduizm, günümüzdeki politeist dinlerin en renkli temsilcisidir. Küçük mahalli tapınaklardakilerle beraber sayıları yüzlerle ifade edilen tanrısal varlıkları ile dikkat çeker. Tamamen coğrafi bir terim olan Hindu, Müslümanların İndus Nehri'nin etrafında oturan halka verdikleri ismin Farsçasıdır. Kendi dinlerini "Ebedi Düzen" mânâsına gelen Sanatana Dharma olarak ifade ederler. Hinduizm, yaklaşık olarak M.Ö. 1500 yıllarında İranlılarla akraba, Hint-Avrupa ırkından olan Aryaların Hindistan'a göç ederek Indus bölgesinde kendilerinden çok daha gelişmiş olan yerli Dravidyen halkla inançlarının karışmasından oluşmuş olmalıdır. Özetle Hinduizm belirli bir kurucusu olmayan, tarihi süreç içerisinde oluşmuş bir dindir. Yaklaşık 1.2 milyar takipçisi ile Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslam'dan sonra dünyada en çok müntesibi bulunan üçüncü dini olup Malezya'da yaklaşık olarak 2 milyon Hindu vardır.<sup>25</sup>

#### 3.1. Batu Caves

Hindistan dışındaki en popüler Hindu tapınaklarından biri olan Batu Caves, başkent Kuala Lumpur'a 13 km. uzaklıkta yaklaşık 400 milyon yıl önce oluştuğu düşünülen kireçtaşından bir tepenin içerisinde bulunan mağara mabetleridir. Hindu üçlü tanrı sistemi Trimurti'nin yok edici tanrısı Şiva ve eşi Parvati'nin oğlu, Ganeşa'nın kardeşi ve Skanda, Kartikeya, Subrahmanya, Shanmukha gibi isimlerle de bilinen Hindu savaş tanrısı Lord Murugan'a adanan mağara-mabedin 272 basamaklı merdivenlerinin başladığı yerde Murugan'ın 43 metre yüksekliğinde bir heykeli vardır. Mağaranın içerisindeki küçük tapınakların birçoğu Murugan'ın Soorapadman isimli demona karşı kazandığı zaferin hikayesi ile ilişkilidir. Mağaradaki ana tapınak Sri Velayuthar Tapınağı başta olmak üzere mağaranın muhtelif yerlerinde Murugan'ın binek hayvanı olan Paravani adlı tavus kuşunun tasvirlerini görmek mümkündür.

<sup>24</sup> Abdurrahman Küçük - Günay Tümer - Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020), 391-392.

<sup>25</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 140-141.

Genellikle genç bir delikanlı olarak tasvir edilen Murugan, elinde ilahi mızrağı Vel'i ve üzerinde bir horoz amblemi olan sancağını taşır. Bundan dolayı mabette ortalıkta dolaşan horozlar da dikkat çeker.

Tapınak ayrıca Tamillerin her sene Ocak-Şubat aylarının dolunay zamanında kutladığı Thaipusam festivali için de önemli bir yere sahiptir. Soorapadman ve kardeşlerini yenmesi için tanrıça Parvati'nin, oğlu Murugan'a ilahi mızrağı olan Vel'i vermesinin anısına kutlanan bu festival kutlamaları tapınağın sadece Malezya'daki Hindular için değil, bütün dünyadaki Hindular nezdinde bir hac merkezine dönüşmesini sağlamıştır.



Resim 3: Batu Caves'e çıkan merdivenler ve Lord Murugan heykeli. (Çekilme tarihi: 15.5.2022)

272 basamaklı merdiven çıkılıp mağaraya girildiğinde sağda görülen Sri İdumban Tapınağı Murugan'ın en önde gelen fedaisi İdumban'a adanmıştır. Rakşasa gibi bir demon türü olan asura grubundan bir demon olarak düşünülen İdumban, asurların gurusu ve göksel bir varlık olan Shukra

tarafından kutsanıp Asura Guru olmuştur. İdumban, Soorapadman'ı ve kabilesini eğitmiş ancak Soorapadman'ın Murugan'a yenilmesinden sonra Murugan tarafından test edilmiş ve Murugan'ın tapınağının muhafızı görevini üstlenmiştir. Daha önce bahsi geçen Thaipusam Festivalinde Hindular Kuala Lumpur'daki Sri Mahamariamman Tapınağı'ndan başlayarak Batu Caves'e kadar 8 saatlik dini bir yolculuğa çıkarlar. Yolculuk boyunca ellerinde veya omuzlarında çiçeklerle ve tavus kuşu tüyleriyle süslenmiş kavadi adı verilen kaplar içerisinde süt taşırlar ve bu sütleri Murugan ile beraber İdumban'a da sunarlar. Hindular bu sütleri göğüs ve sırt derilerine çengellerle asılmış kaplarda taşırlar ve Murugan'a olan bağlılıklarını vücutlarındaki bu çengellerle ve yanaklarını ve dillerini Murugan'ın mızrağının replikalarıyla delerek bildirirler. Sunum işlemi sütün tanrı heykelinin başından aşağı dökülmesi şeklinde yapılır. Sunum işleminin tanrıyı yıkama şeklinde yapılmasının sebebi de muhtemelen tanrının belirli dönemlerde yaptığı banyonun tekrar edilmesidir. Daha sonra mum yakılıp zil çalınarak sunum işlemi tamamlanmış olur.

Hindu geleneğinde çok sık rastlanan bir uygulama olan tanrılara süt sunumunun kökenleri Vedik literatürde bulunur. Rigveda'da çeşitli Vedik tanrılar olan Vişvedevalara seslenen bölümlerde şu şekilde bir ifade geçmektedir:

“İki mükemmel ısı kaynağı üçlüyü sarar ve onların zevk alması için Mâtarişvan getirilir. Göğün sütü için yakarıldığında tanrılar hazırdırlar; onlar duayı ve Sâman'ı iyi bilirler.”<sup>26</sup>

Bu alıntıda tanrıların, göklerin veya cennetin sütüne duydukları özleme vurgu yapılmaktadır. Ayrıca burada iki mükemmel ısı kaynağından kasıt ateş tanrısı Agni ve güneş tanrısı Surya'dır. Üçlü de gökyüzü, ufuk ve yeryüzüdür.<sup>27</sup> Mâtarişvan'ın ise özellikleri belirsiz olsa da tıpkı Yunan mitolojisindeki karşılığı olan Prometheus gibi kendi insanlarına ateşi bulan bir bilge gibi olmayıp ateşi onlar için gökten indiren bir yarı-tanrı olarak algılanmış gibi durmaktadır. Mâtarişvan Rigveda'da zaman zaman Agni ile ve dolayısıyla başka yerlerde kendisinden ayrı tutulduğu ateşle özdeşleştirilir.<sup>28</sup> Mabetlerinde mutlaka bir ateş sunağı (garkapatya) bulunan ve ibadetlerinde ateş yakmayı ihmal etmeyen Hindular ateş yaktıklarında ateş tanrısı Agni'nin orada bulunduğu ve kendilerini koruduğuna inanırlar. Hindu tapınaklarının kutsanma merasimi olan Kumbhabhishekam icra edilirken bir ateş sunağı da inşa edilir. Ateş sunağı inşa etmek tanrıların dünyasıyla iletişimi de mümkün kılar. Artık tanrılar Hindu mabetlerinde tezahür etmeye başlar ve bu bir

<sup>26</sup> *Rigveda*, ed. Koray Karasulu, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018) Onuncu kitap, CXIV (Vişvedevalar), 935.

<sup>27</sup> *Rigveda*, 935.

<sup>28</sup> James George Frazer, *Myths of the Origin of Fire*, (İngiltere: Macmillan and Co., 1930), 199.



sınırın ortadan kalkması manasına gelir. Tapınak ve ateş sunağı inşa edilmeden önce bir çeşit başka dünya, hayaletlerin, şeytanların ve yabancıların yaşadığı kaotik bir mekan iken Kumbhabhishekam icra edilip ateş sunağı yapıldıktan sonra artık o mekan sahiplenilmiş ve insanların dünyasının kutsal bir parçası haline gelmiştir. Kumbhabhishekam merasimi aracılığıyla kutsallaştırılan ve içerisinde tanrıların dünyasıyla iletişimin mümkün hale geldiği alanlar artık Kaos'tan Kozmos'a dönüşmüştür. Kumbhabhishekam kapsamında Agni için bir ateş sunağı yapmak mikrokozmik ölçekte Yaratılış'ın bir tekrarını yapma anlamı da taşır. İçinde kilin karıştırıldığı su ilksel suya özdeştir; sunağın kaidesini oluşturan kil toprağı simgeler; yan duvarlar atmosferi temsil eder.<sup>29</sup> Ayrıca ateş ışıkla ilişkili olduğu için bilginin ve bilgeliğin sembolü olarak da görülür. Dört element olarak görülen ateş, toprak, su ve havanın arasında kirletilemeyen tek element ateştir ve ateşe sunulan şeyler ateş tarafından tüketilip gökyüzüne tanrılara doğru yükselir.

Batu Caves tapınağındaki rituel uygulamalar ana tapınak olan Sri Velayuthar Tapınağında yoğunlaşmaktadır. Ateşte yakılarak sunulan kurbanlarla beraber zil ve boru çalma da sıklıkla rastlanan uygulamalardan biridir. Zilin kötü ruhları kovma amacı taşıyor olması muhtemeldir. Zira birçok kültürde metalden yapılmış nesnelere kötü ruhlara karşı korunma amaçlı kullanımlarına rastlanır. Çerkez inanışlarında demir bıçağın cinleri uzaklaştırdığı, Kuzey İskoçya'da kılıç, bıçak, tüfek namlusu veya her türlü metalin, demirin veya çeliğin perilere karşı büyük bir koruma sağladığı, Türk halk inanışları arasında da Albastı adlı kötü ruhlara karşı lohusa kadını ve yeni doğmuş bebekleri korumak için yastıklarının altına Kur'an ve muska ile beraber makas koyulması uygulamalarının olduğu bilinmektedir.<sup>30</sup> Zil çalınması, Hinduların tanrılara geldiklerini hatırlatma amacı da taşımaktadır. Boru çalmak ise ibadetin başladığını Hindulara bildirmek içindir. Hindular tapınağa gelirken yanlarında getirdikleri başta Hindistan cevizi, muz gibi meyveler olmak üzere çeşitli yiyecek, içecek, çiçek ve tütsüleri çeşitli dualar eşliğinde tanrılara sunarlar. Mabette görevli olan din adamları da ibadet edenleri kutsamak için alınlarına çeşitli karışımlardan yapılmış kınaya benzer bir boya sürerler.

<sup>29</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 11.

<sup>30</sup> Halit Ahmet Çiftçi, "Korku Sinemasında Yahudi Eksorsizm Geleneği Üzerine Fenomenolojik Bir İnceleme: The Unborn Filmi Örneği", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (Haziran 2021), 11. Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Kocabalçı Yayınları, 2003), 226. James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion Part II - Taboo and the Perils of the Soul* (İngiltere: Macmillan and Co., 1911), 232. Mustafa Ünal, "Ruhani (Görünmeyen) Varlıklarla İlgili İnanışlar", *Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık – Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 358.

Mağara tapınakta Murugan'a adanan bir başka tapınak da Sri Valli Theivanai Subramaniyar Sannathi Tapınağıdır. Tamil toplumunun tanrısı olan Murugan ile ilgili inanışların, Tamillerin tarihinin Sangam dönemine tekabül eden M.Ö. VI. ve III. yüzyıllardan sonra Vedik tanrılardan olan Subrahmanya'ya dair kültlerle birbirine karışmış olduğu varsayılmaktadır. Tapınağın Murugan'a Subrahmanya ismiyle adanması bu yüzdendir. Mağarada ayrıca Murugan'ın babası olan Şiva'nın ilahi kozmik bir dansçı olarak tasvir edilen putu Nataraja için de bir köşe ayrılmıştır. Dansın Efendisi manasına gelen Nataraja olarak Şiva, evreni yaratır, ayakta tutar ve en nihayetinde yok eder. Sol ayağının havada olması ve sağ ayağının bükülmüş bir şekilde durması cehalet ve vesveseyi sembolize eder. Dört kolu vardır ve sağ üst elinde sallanarak çalınan davul olan damaruyu tutar. Sağ alt eli Abhaya Mudra adı verilen ve korkuyu gideren bir hareket yapar. Sol üst elinde yaratılışın bitişini sembolize eden alevi tutar. Sol alt eli de havadaki sol ayağını gösterir. Kafasının etrafında ise ilahi enerjisini gösteren alevlerden bir hale vardır.<sup>31</sup> Nataraja'ya yakın bir yerde Murugan'a adanmış Tamilce bir ilahi olan Kumarasthavam'ın sözlerinin yazılı olduğu büyükçe bir pano da bulunmaktadır.

Tapınağın bulunduğu tepenin düz duvarını tam karşıya alınıp sol tarafa doğru gidildiğinde en uçta Ramayana Mağarası bulunmaktadır. Bu mağaranın duvarlarında Hinduların insan kaynaklı kutsal metin külliyatı "smriti"ye dahil olan meşhur destanı Ramayana'nın baş kahramanı ve Vişnu'nun avatarlarından birisi olan Prens Rama'nın, Lanka Adası'nın kralı ve bir rakşasa olan Ravana tarafından kaçırılan eşi Sita'yı kurtarmak için başından geçen olayların tasvirleri resmedilmiştir. Bu macerasında Prens Rama'ya yardım eden, Anjanaya olarak da bilinen ve yarı insan yarı maymun olarak düşünülen Tanrı Hanuman'ın, kalbinde Sita ve Rama'nın olduğunu göstermek için göğsünü yarıp açarken tasvir edildiği 15 metrelik bir heykeli ve onun adına adanan Sri Anjaneyar Temple, Ramayana Mağarası'na gidilirken bulunmaktadır.

### 3.2. Sri Sakhti Karpaga Vinayagar Temple

Kuala Lumpur'un, birçok farklı dinin mabedine ev sahipliği yapan bölgesi Brickfields'da bir tane de Hindu tapınağı bulunmaktadır. Parvati ve Şiva'nın oğlu olarak inanılan ve Karpaga Vinayagar olarak da bilinen bilgelik ve şans tanrısı Ganeşa'ya adanan Sri Sakhti Karpaga Vinayagar Tapınağı'nın temeli 2002 yılında atılmış, 2005 yılında tapınağın adandığı tanrının mistik güçlerinin bir araya getirilip bir sinerji oluşturulduğu kutsanma merasimi olan Kumbabishekam yapılmış ve 2006 yılında inşaatı tamamlanarak ibadete açılmıştır. Yarı insan yarı fil olarak düşünülen Ganeşa tapınağın en tepesinde,

<sup>31</sup> Constance A. Jones – James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, ed. J. Gordon Melton (ABD: Facts on File, 2007), 307.

sıklıkla görülen ve tapılan 36 tasvirinden farklı olarak iki kolu ve sağa doğru kıvrım yapan hortumuyla tasvir edilmiştir. Sağ elinde Şiva'nın soyut bir tasviri olan Şivalinga'yı tutarken sol eli de belini kavramış bir şekilde meditasyon pozisyonunda oturur bir şekilde dikkat çeker. Ganeşa'nın, takipçilerinin esenliği için meditasyon yaptığı ve dolayısıyla onların dualarının hemen kabul olduğuna inanılır.

Tapınakta tapınılan tanrı ve tanrısal varlıklar arasında daha önce bahsi geçen Batu Caves mağara tapınağının adandığı savaş tanrısı Murugan, Tamil dilinde Ayya olarak bilinen Vişnu, Nataraja, Dakshinamurthy, yağmur tanrıçası Mariamman, Agastya, Bhairava ve göksel varlıklar olan Navagrahalar vardır. Agastya, eşiyile beraber Rigveda ve diğer Vedik literatür içerisinde 1165 ila 1191 ilahinin meşhur yazarları olarak bilinirler. Kala Bhairava olarak da bilinen ve binek hayvanı köpek olan Bhairava, Şiva'nın çok güçlü ve öfkeli bir avatarası olarak düşünülür.<sup>32</sup> Dakshinamurthy, Şiva'nın ilk guru olarak düşünülen yönünü temsil eder ve onun nihai bilinç olarak kişileştirilmiş halidir. Daha önce de bahsi geçen Nataraja, Şiva'nın ilahi kozmik bir dansçı olarak tasvir edilen putudur. Navagrahalar, Hindu astrolojisine göre insan yaşamını etkileyen dokuz göksel varlıktır. Bunlar; Aditya olarak da bilinen Surya (Güneş), Soma olarak da bilinen Chandra (Ay), Mangala (Mars), Budha (Merkür), Brhaspati (Jüpiter), Şukra (Venüs), Şani (Satürn), Ay'ın kuzey yarımkürede görünen hali olan Rahu ve Ay'ın güney yarımkürede görünen hali olan Ketu'dur.<sup>33</sup>

Tapınakta Ganeşa ve diğer tanrılara takdim edilen sunulardan en fazla göze çarpanlar Hindistan cevizi, elma, muz, çiçek, süt ve tütüdür. Ayrıca ateş de Hindu geleneğinde tanrıların ağzını sembolize ettiği için ibadetlerde ateş yakmak ve yakılan ateşi tanrı tasvirlerinin yüzüne doğru tutmak sıklıkla rastlanan bir uygulamadır. Ateşin Hindu geleneğindeki öneminden bir önceki başlıkta geniş bir şekilde bahsedilmişti.

#### 4. Taoizm

Taoizm Çin'in milli ve en eski dinlerinden biridir. Lao-Tzu, Tanrı için Tao terimini tercih ettiği için Taoizm bu terim üzerine oturtulmuştur. Tao, yol, nizam, bir ferdin bir hükümdarın bir devletin tutması gereken yol, Gök nizamının insan davranışına verdiği örnek gibi anlamlara gelir. Taoizm, Şintoizm'e ve Konfüçyanizm'e tepki olarak doğmuştur.<sup>34</sup> Taoizm, Malezya'daki Çin toplumunda, ruh ve tanrı tapınımlarının Budizm'in Asil Sekiz Dilimli Yol'u ile karışmış halde olduğu ve Konfüçyanizm ve Budizm ile senkretik bir yapıda

<sup>32</sup> Karel Werner, *A Popular Dictionary of Hinduism* (Taylor & Francis e-Library, 2005), 29.

<sup>33</sup> Pamulaparathi Venkata Narasimha Rao, *Vedic Astrology: An Integrated Approach* (Yeni Delhi: Sag Ar Publications, 2004), 24. T. Renga Rajan Iyengar, *Dictionary of Hindu Gods and Goddesses*, (Yeni Delhi: D. K. Printworld, 2003), 176-177.

<sup>34</sup> Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 69.

birleşmiş olarak uygulanmaktadır.<sup>35</sup> Malezya'da Konfüçyanizm ve diğer geleneksel Çin dinleriyle beraber %1.3'lük bir kesimin mensubu olduğu Taoizm, Malezya'daki diğer dinlerle karşılaştırıldığında çok az bir etki alanına sahip olsa da Çin deniz tanrıçası Mazu'nun onuruna inşa edilen Thean Hou Tapınağı Güneydoğu Asya'nın en büyük tapınaklarından birisi olup hem Taoizm'in hem de geleneksel Çin dininin önemli bir merkezi konumundadır.

Tapınılan alan içerisinde bulunan üç adet altardan ortadakinde Mazu'nun veya başka bir ismiyle Tian Hou'nun heykeli vardır. Mazu, Tayvan Boğazı'nın tehlikeli fırtınalarına yakalanan balıkçıların ve denizcilerinin koruyucu tanrıçasıdır. Gökyüzünün kutsal anası manasında Tianshang Shengmu olarak da bilinir.<sup>36</sup> Altarın solunda ise daha çok su kenarlarında yaşayanlar tarafından deniz yolcularının koruyucusu olarak düşünülen Tanrıça Shui Wei de Mazu ile beraber tazim görmektedir. Altarın sağında bulunan heykel ise merhametle ilişkilendirilen ve Cizvit misyonerler tarafından merhamet tanrıçası olarak isimlendirilen ve Budizm'de Avalokitesvara olarak bilinen Guanyin adında bir Budist bodhisatvasına<sup>37</sup> aittir. Tapınakta yakmalık sunu olarak iç avludaki altarlarda yakılan tütsüler göze çarpmakla birlikte meyve ve çiçek sunumu da tanrıçalara yapılan ibadetler olarak dikkat çeker.

Altarların hemen ön kısmında ziyaretçiler tarafından Kau Chim kehanetleri için kullanılan fal kutularını içinde bulunduran bir çift sütun vardır. Ziyaretçiler bu fal kutularındaki kehanet çubuklarını dikey bir şekilde tutup bir elleriyle çubukları yukarı doğru kaldırır. Daha sonra çubukları serbest bırakıp en üstte çıkıntı yapan çubuğu çekerler ve bu yolla tanrıçalarla iletişim kurduklarına ve tanrıçaların onların kaderlerini belirlediklerine inanırlar. Kadim Çin'de Kwa sistemi olarak bilinen ve oldukça kompleks bir şekilde uygulanan kehanet çubukları uygulamasının<sup>38</sup> basitleştirilmiş hali olan ve belirli bir ücret karşılığında gerçekleştirilen bu uygulamada sütunların üst kısmına doğru gittikçe kehanet kutularının fiyatları 200-300 dolara kadar çıkmaktadır. Zira daha yukarılara çıkıldıkça tanrıçalara daha çok yaklaşıldığına ve dolayısıyla onlarla daha iyi iletişim kurulduğuna inanılmaktadır.

<sup>35</sup> Tan Lee Ooi, *Buddhist Revitalization and Chinese Religions in Malaysia* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020), 69.

<sup>36</sup> James J. Preston, "Goddess Worship", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (ABD: Thomson Gale, 2005), 6/3589. Theodore M. Ludwig, "Gods and Goddesses", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (ABD: Thomson Gale, 2005), 6/3621.

<sup>37</sup> Lihui Yang vd, *Handbook of Chinese Mythology* (ABD: ABC Clio, 2005), 1.

<sup>38</sup> Carus, "Chinese Occultism", 509-511.



Resim 4: Tapınağın içinden bir görünüm. (Çekilme tarihi: 28.5.2022)

Tapınağın dış avlusunda ise Guanyin'in, kayaların ve küçük bir şelalenin içine yerleştirilmiş olan daha küçük bir başka heykeli bulunmaktadır. Avluda ayrıca Çin mitolojisinin evlilik ve aşk tanrısı olan Yue Lao'nun da bir heykeline yer verilmiştir. Avluda bunlardan başka Çin Şifalı Bitkiler Bahçesi, Dilek Kuyusu ve Kaplumbağa Göleti gibi unsurlar da göze çarpmaktadır. Avlunun en ilginç kısmı ise Çin astrolojisinin 12 hayvanı olan fare, öküz, kaplan, tavşan, ejderha, yılan, at, koç, maymun, horoz, köpek ve domuzun büyük birer heykellerinin sıralandığı köşedir. Bu hayvanların her birine farklı karakter özellikleri atfedilmiş ve bu hayvanların atfedilmiş olduğu yıllarda doğanların ait oldukları hayvanın karakter özelliklerine sahip olduğuna inanılmıştır. Bu burçların kökenine dair anlatılan efsaneye göre Buda, bir yılbaşında bütün hayvanları sarayına çağırılmış ancak huzuruna yalnızca 12 hayvan çıkmış. Saraya ilk olarak adım atan Fare'den sonra sırasıyla öküz, kaplan, tavşan, ejderha, yılan, at, keçi, maymun, horoz, köpek, ve son olarak domuz gelmiş. Buda, davetine icabet eden bu hayvanları ödüllendirmek için bir yılı 12'ye bölmüş ve her bir burca bu hayvanlardan birinin ismini vermeye karar vermiş. İnsanlar da böylece bu hayvanların özelliklerine sahip olmaya başlamışlar.<sup>39</sup> Aşağıda bu hayvanların karakter özellikleri ve atfedildikleri yıllar verilmiştir.

Fare: Temel özelliği büyüycilik. Diğer karakter özellikleri; zeki, faydacı, gayretli, istikrarlı, rekabetçi, değişken mizaçlı, sosyal, enerjik, aile aşığı, materyalist, öngörülemez. Yıllar; 1924, 1936, 1948, 1960, 1972, 1984, 1996, 2008, 2020, 2032.

<sup>39</sup> Banu Göçmen – Bade Gürleyen (ed.), *Çin Falı* (İstanbul: Tempo, 2000), 3.

Öküz: Temel özelliği itidal. Diğer karakter özellikleri; içten, sabırlı, cesur, inatçı, makul, faydacı, açık sözlü, çok yönlü, güvenilir, azimli. Yıllar; 1925, 1937, 1949, 1961, 1973, 1985, 1997, 2009, 2021, 2033.

Kaplan: Temel özelliği cesur. Diğer karakter özellikleri; aktif, gözü pek, iyimser, fevri, nüktedan, açık sözlü, cömert, faydacı, sorumlu, azimli. Yıllar; 1926, 1938, 1950, 1962, 1974, 1986, 1998, 2010, 2022, 2034.

Tavşan: Temel özelliği ihtiyatlı. Diğer karakter özellikleri; şanslı, dostane, becerikli, liberal, özenli, sanatçı ruhlu, alicenap, değişken mizaçlı, vefalı, huzur ve refah aşığı, ketum. Yıllar; 1927, 1939, 1951, 1963, 1975, 1987, 1999, 2011, 2023, 2035.

Ejderha: Temel özelliği şanslı. Diğer karakter özellikleri; güçlü, başarılı, tutkulu, ciddi, istikrarlı, yaratıcı, sosyal, yetenekli, açık fikirli, son derece zeki. Yıllar; 1928, 1940, 1952, 1964, 1976, 1988, 2000, 2012, 2024, 2036.

Yılan: Temel özelliği zeki. Diğer karakter özellikleri; kadirşinas, kararlı, becerikli, dostane, faydacı, saygın, sanatçı ruhlu, tertipli, şüpheli, öngörülemez. Yıllar; 1917, 1929, 1941, 1953, 1965, 1977, 1989, 2001, 2013, 2025.

At: Temel özelliği zarif. Diğer karakter özellikleri; nazik, arkadaş canlısı, akıllı, güvenilir, liberal, disiplinli, kabiliyetli, çok yönlü, maceracı, benmerkezci. Yıllar; 1918, 1930, 1942, 1954, 1966, 1978, 1990, 2002, 2014, 2026.

Koç: Temel özelliği estetik. Diğer karakter özellikleri; dürüst, gayretli, faydacı, kendinden emin, duyarlı, gülyüzlü, şefkatli, uyumlu, zeki, değişken mizaçlı. Yıllar; 1919, 1931, 1943, 1955, 1967, 1979, 1991, 2003, 2015, 2027.

Maymun: Temel özelliği büyüleyici. Diğer karakter özellikleri; zeki, hedef koyan, kendinden emin, sağduyulu, dürüst, enerjik, duyarlı, yetenekli, yaratıcı, rekabetçi. Yıllar; 1920, 1932, 1944, 1956, 1968, 1980, 1992, 2004, 2016, 2028.

Horoz: Temel özelliği açık sözlü. Diğer karakter özellikleri; zeki, dürüst, gayretli, itinalı, dostane, liberal, nüktedan, sosyal, yetenekli, tutkulu, azimli. Yıllar; 1921, 1933, 1945, 1957, 1969, 1981, 1993, 2005, 2017, 2029.

Köpek: Temel özelliği sadakat. Diğer karakter özellikleri; dürüst, kendinden emin, tarafsız, erdemli, faydacı, ihtiyatlı, dostane, şefkatli, çekici, lider. Yıllar; 1922, 1934, 1946, 1958, 1970, 1982, 1994, 2006, 2018, 2030.

Domuz: Temel özelliği doğruluk. Diğer karakter özellikleri; dürüst, aktif, uysal, açık sözlü, kendinden emin, içten, şefkatli, faydacı, ileri görüşlü, girişken. Yıllar; 1923, 1935, 1947, 1959, 1971, 1983, 1995, 2007, 2019, 2031.

Çin falına göre beş elementin bu burçlar üzerinde etkili olduğuna inanılmıştır. Örnek verecek olursak 1900 ve 1960 yılında doğanlar metal faresi; 1912 ve 1972 yılında doğanlar Su Faresi; 1924 ve 1984 yılında

doğanlar Tahta Faresi; 1936 ve 1996 yılında doğanlar Ateş Faresi ve 1948 yılında doğanlar Toprak Faresi olarak anılmaktadır.<sup>40</sup>

12 hayvanlı Çin takvimi Göktürklerde ve Uygurlarda da kullanılmıştır. Uygurlar genellikle Çin takvimine uymuşlardır ve ayları da zaman zaman 12 hayvan ile isimlendirmişlerdir. Uygurlarda bu hayvanlar sırasıyla Sıçgan veya Küskü, Ud (Öküz), Bars (Pars), Tavışgan, Luu (Ejder), Yılan, Yond (At), Kon veya Koy (Koyun/Keçi), Biçin (Maymun), Takıgu (Horoz/Tavuk), İt, Tonguz (Domuz) olarak geçer.<sup>41</sup>

### 5. Sihizm

Kuala Lumpur şehir merkezinde yer alan Guru Nanak Darbar Tatt Khalsa gurudvarası oturduğu alan olarak Güneydoğu Asya'nın en büyük Sih tapınağı olarak göze çarpmaktadır. Bina olarak inşası 1996'da tamamlanmış olsa da tarihi, kurulduğu yıl olan 1918'e dayanmaktadır. En tepesinde Nisan Sahib adı verilen Sih bayrağı bulunan binanın bütün köşelerinde her biri kubbelerle biçimlendirilmiş dört minaresi bulunmaktadır. İki katlı olan binanın zemin katında Langar'ın (ibadet sonrası yemek) verildiği büyük bir yemekhanesi ve mutfağı, bodrum katta ise otoparkı vardır. Binaya girildiğinde hemen sol tarafta Guru Nanak'ın hayatını anlatan resimlerle beraber Amritsar'daki Altın Tapınak'ın ve şimdiye kadar yaşamış olan guruların resimleri bulunmaktadır.

Birinci katta büyük bir tahtın üzerinde (takhat), yaşayan Guru olarak görülen Sih kutsal kitabı Sri Guru Grant Sahib Ji'nin muhafaza edildiği Darbar Sahib bulunmaktadır. Tahtın üzeri palki adı verilen kubbe şeklindeki bir kamelya ile örtülüdür. Palkinin üzerinde ve tahtın muhtelif yerlerinde Tanrı'nın birliğini ifade eden Ek-Onkar adlı sembol de dikkat çekmektedir. Tahta giden yolun sağ tarafındaki halıda erkekler ibadet ederken sol tarafındaki halıda ise kadınlar ibadet eder. Tahtın sağ tarafında kalan halıda müzisyenler oturup çaldıkları ilahilerle ibadeti yönetirler. Ayrıca bahsi geçen tahtın üzerinde dört adet karha ve bir adet de minyatür kılıç-kalkan bulunmaktadır. Gurudvarada görevli olan din adamına göre bu karhalar ve kılıç-kalkan Sihlerin bağımsızlık mücadelesini ve bu mücadelenin başarısını sembolize etmektedir.

Tahtın bulunduğu alan içerisinde ibadet için gelen Sihlerin meditasyonuna yardımcı olması için self servis olarak ikram edilen helvaya benzer deg adlı bir yiyecek bulunmaktadır. Shaheedi degh (şehidin iksiri) olarak da bilinen bu yiyecek Sihlerin içinde silahlı ve savaşçı bir tarikat olan Akali Nihang'ın bazı grupları tarafından kenevir karıştırılarak tüketilir. Geleneksel olarak ezilip sıvı halde tüketilen deg, Akali Nihang tarafından "sukha parshaad" (kuru tatlı) olarak isimlendirilir. Deg kelime olarak basitçe

<sup>40</sup> Göçmen – Gürleyen (ed.), *Çin Falı*, 10-11.

<sup>41</sup> Emel Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş* (İstanbul: Kocabalçı Yayinevi, 2001), 106.

“yemek kazanı” anlamına gelse de mecazi olarak Tanrı'nın yeryüzündeki bereketi ve lütfu manasına gelir.<sup>42</sup>

Deg adlı yiyeceğin Sihler için Hindu geleneğindeki Soma'ya benzer bir işlev yerine getirdiği söylenebilir. Hindu kutsal metinlerinden *Rigveda*'nın dokuzuncu kitabı *Soma Pavamana*'da Soma detaylı bir şekilde anlatılır. Gök tanrısı İndra'nın içeceği olarak bahsedilen Soma'yı içenler birçok yönden kutsandır ve tanrılara ibadette konsantrasyonu artıran bir içecektir. Mutluluk verici ve aydınlatıcı bir dini deneyim sunan bu içeceği İndra bile fazla içince hasta olduğu için sıradan ölümlülerin aşırı dozdan ölebilecekleri bir içecektir.<sup>43</sup>

### SONUÇ

Malezya'nın başkenti Kuala Lumpur'da, aralarında iki adet caminin de bulunduğu farklı dinlere ait temsil gücü yüksek ve merkezi konumlarda bulunan dokuz mabette yapılan incelemeler ve analizler, Malezya'nın çok kültürlü yapısını ve bu yapıyı oluşturan dini toplulukların oldukça zengin fenomenler dünyasını yansıtmak adına bize önemli veriler sağlamıştır. %61,3'ü Müslüman olan ülkenin başkenti Kuala Lumpur'da bulunan National Mosque ve Masjid Jamek Malezyalı Müslümanlar için en büyük öneme sahip camiler olarak göze çarpmaktadır. Müslümanlardan sonra en fazla müntesibi olan Budizm'e ait Buddhist Maha Vihara, bünyesinde bulunan ana tapınak odası, Buda'ya ait hatıraların saklandığı stupa, Buda'nın altında aydınlanmaya ulaştığına inanılan Bodhi ağaçları ve tapınağa gelen misafirlerin ve Budist keşiş adayları olan öğrencilerin ağırlandığı Dharma Chakra Misafirhanesi gibi unsurlarla Malezyalı Budistler için önemli bir dini ve sosyal merkez olarak dikkat çekmektedir. Malezya'da %9.2'lik bir orana sahip olan ve Roma Katolik Kilisesi, Anglikan Kilisesi, Baptist Kilisesi, otonom Protestan Evanjelik kiliseleri, Metodistler, Presbiteryenler gibi mezheplerle varlığını sürdüren Hıristiyanların en önemli mabedi aynı zamanda Kuala Lumpur başpiskoposunun da makamı olan St. John's Cathedral'dir. Hıristiyan nüfusu Malay yarımadasından ziyade Doğu Malezya'da Sabah ve Sarawak eyaletlerinde yoğunlaşmaktadır. Hıristiyanlardan başka Sarawak bölgesinin yerli halkı olan Penanların inanışlarının da sahaya inilerek ve fenomenolojik ve antropolojik metodlar kullanılarak araştırılmasına ihtiyaç vardır.

Yaklaşık olarak 2 milyon Hindu'nun yaşadığı Malezya'da başkent Kuala Lumpur'a 13 km. uzaklıkta bulunan ve Hindu savaş tanrısı Lord Murugan'a adanan mağara tapınakları Batu Caves, Hindistan dışındaki en popüler Hindu tapınaklarından olup başta Thaipusam festivali olmak üzere Malezya'nın inanç

<sup>42</sup> Joseph Davey Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of the Nation to the Battles of Sutlej* (Oxford: Oxford University Press, 1918), 344.

<sup>43</sup> *Rigveda*, ed. Koray Karasulu, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018). Birinci kitap, CV (Vişvedevalar), 715.



turizminin uğrak noktalarından biridir. Bunun dışında Kuala Lumpur şehir merkezinde bulunan Hindu tapınaklarından en dikkat çeken tanrı Ganeşa'ya adanan Sri Sakhti Karpaga Vinayagar Tapınağıdır. Konfüçyanizm ve diğer geleneksel Çin dinleriyle beraber Malezya nüfusunun %1.3'lük bir kısmına tekabül eden Taoizm, Kuala Lumpur'da bulunan ve Güneydoğu Asya'nın en büyük tapınaklarından biri olan Thean Hou Temple ile dikkat çekmektedir. Çin deniz tanrıçası Mazu'ya adanan tapınakta bir Budist boddhisatvası olan Guanyin ve deniz yolcularının koruyucusu olarak düşünülen Shui Wei'nin putlarının da Mazu ile beraber tazim görmesi, tapınağın Taoist, Budist ve geleneksel Çin dini unsurlarını içeren senkretik yapısını gözler önüne sermektedir. 120000 civarındaki müntesibi ile Malezya'nın en küçük dini topluluklarından biri olan Sihlerin Kuala Lumpur'da bulunan Guru Nanak Darbar Tatt Khalsa gurudvarası önemli bir dini ve sosyal merkezi konumundadır.

### KAYNAKÇA

- Alıcı, Mustafa. "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 73-120.
- Alldritt, Leslie D. *Buddhism*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005.
- Aşvaghosha, *Buddhaçarita*. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. basım, 2022.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1. basım, 2005.
- Binti Azlan, Norain. *Kur'an'da Rahmeten Li'l-Âlemîn Kavramı ve Malezya'da Çoğulcu Toplumdaki Yansımaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Carus, Paul. "Chinese Occultism". *The Monist* 15/4 (Ekim 1905), 500-554.
- Cunningham, Joseph Davey. *A History of the Sikhs from the Origin of the Nation to the Battles of Sutlej*. Oxford: Oxford University Press, 1918.
- Çiftçi, Halit Ahmet. "Korku Sinemasında Yahudi Eksorsizm Geleneği Üzerine Fenomenolojik Bir İnceleme: The Unborn Filmi Örneği". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2021), 1-21. DOI: 10.20486/imad.877115
- Dhammapada*. çev. Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff). ABD: Dhamma Dana Publications, 3. basım, 1998.
- Eliade, Mircea. *Demirciler ve Simyacılar*. çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1. basım, 1991.
- Esin, Emel. *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Frazer, James George. *Myths of the Origin of Fire*. İngiltere: Macmillan and Co., 1930.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion Part II - Taboo and the Perils of the Soul*. İngiltere: Macmillan and Co., 1911.
- Göçmen, Banu – Gürleyen, Bade (ed.). *Çin Fahi*. İstanbul: Tempo, 2000.

- Gündüz, Şinasi (ed.). *Dünya Dinleri*. İstanbul: Milet Nihal, 1. basım, 2019.
- Huat, Bro Tan Bok. *Sukhi Hontu: Welcome to Buddhist Maha Vihara*. Malezya: Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 2020.
- Humphreys, Christmas. *A Popular Dictionary of Buddhism*. İngiltere: Taylor & Francis e-library, 2005.
- Iyengar, T. Renga Rajan. *Dictionary of Hindu Gods and Goddesses*. Yeni Delhi: D. K. Printworld, 2003.
- Jones, Constance A. – Ryan, James D. *Encyclopedia of Hinduism*. ed. J. Gordon Melton. ABD: Facts on File, 2007.
- Kelly, C. “Kyrie Eleison”. *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 8/259-261. ABD: Thomson Gale, 2003.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 11. basım, 2020.
- Lahiri, Nayanjot. *Ashoka in Ancient India*. ABD: Harvard University Press, 2. basım, 2015.
- Ludwig, Theodore M. “Gods and Goddesses”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 6/3616-3624. ABD: Thomson Gale, 2005.
- Md Ariffin, Ahmad Tarmizi. *Malaysian Chinese: An Analysis on their Beliefs and Religious Practices*. Sakarya: Sakarya University, Institute of Social Sciences, Master’s Thesis, 2019.
- Nyanatiloka. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Tayvan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2018.
- Ooi, Tan Lee. *Buddhist Revitalization and Chinese Religions in Malaysia*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.
- Preston, James J. “Goddess Worship: An Overview”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 6/3583-3592. ABD: Thomson Gale, 2005.
- Rao, Pamulaparathi Venkata Narasimha. *Vedic Astrology: An Integrated Approach*. New Delhi: Sag Ar Publications, 2004.
- Rigveda*, ed. Koray Karasulu, çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. basım, 2018. Onuncu kitap, CXIV (Vişvedevalar).
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Tekin, Alaeddin. “Malay Dünyasına İslamiyet Nasıl Geldi? Malezya’nın İslamlaşmasının Tarihsel Perspektiften Bir Analizi”. *Türkiye’de Malezya Çalışmaları I*. ed. Ali Merthan Dünder – Mehmet Özay. 55-76. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Ünal, Mustafa. “Ruhani (Görünmeyen) Varlıklarla İlgili İnanışlar”. *Halk İnanışları El Kitabı*. ed. Durmuş Arık – Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Werner, Karel. *A Popular Dictionary of Hinduism*. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Yang, Lihui vd. *Handbook of Chinese Mythology*. ABD: ABC CLIO, 2005.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 266-293

**HEMŞİRELERDE TÜKENMİŞLİK İLE MANEVİYAT ARASINDAKİ İLİŞKİNİN**  
**İNCELENMESİ: NEVŞEHİR İLİ ÖRNEĞİ**

**Examination of the Relationship Between Burnout and Spirituality in Nurses:**  
**Nevşehir Case**

**İlyas PÜR**

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi ABD, ilyaspur@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7795-8212

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	05.03.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	08.06.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	266-293

**Atıf / Cite as:** Pür. İlyas. "Hemşirelerde Tükenmişlik İle Maneviyat Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Nevşehir İli Örneği" (Examination of the Relationship Between Burnout and Spirituality in Nurses: Nevşehir Case). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 266-293. DOI: 10.17859/pauifd.1260410

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 266-293*  
**HEMŞİRELERDE TÜKENMİŞLİK İLE MANEVİYAT ARASINDAKİ İLİŞKİNİN  
İNCELENMESİ: NEVŞEHİR İLİ ÖRNEĞİ\***

**İlyas PÜR\*\***

**Öz**

Sağlık sektöründe çalışan hemşirelerin tükenmişlik düzeyleri, hem ekip arkadaşları ile hem de hastalarla sıkı irtibat halinde oldukları için artmaktadır. Hemşirelerin tükenmişlik seviyelerindeki bu artış, özellikle Covid 19 salgını ile birlikte daha da çok gözlenmektedir. Çünkü bulaşıcılık, artan iş yükü, ölüm tehdidi, sürecin belirsizliği, hastalarla uzun süre beraber olma ve aileden ayrı kalma gibi sebepler onların kaygı ve tükenmişlik düzeyini yükseltmektedir. Hemşireler, tüm bu faktörlerle mücadele ederken onların bu durumlardan başa çıkmalarını destekleyecek maneviyatla ilintili hususlardan da beslenmektedirler. Bu nedenle, onların psikolojik durumlarını besleyen maneviyat eğilimlerini incelemek önem kazanmaktadır. Çalışmada, tükenmişliğin yüksek görüldüğü sağlık sektöründe çalışan gruplarından biri olan hemşirelerde tükenmişlik ve maneviyat düzeyleri arasındaki ilişkinin araştırılması amaçlanmıştır. Araştırma, ilişkisel tarama modeline dayalı olarak oluşturulmuştur. Çalışmaya, sağlık kurumlarında görev yapan 216 hemşire katılmıştır. Katılımcılara Kişisel Bilgi Formu, Maslach Tükenmişlik Ölçeği ve Maneviyat Ölçeği uygulanmıştır. Katılımcıların veri analizleri SPSS Statistics 20 paket yazılımında gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Sağlık, Hemşire, Tükenmişlik, Maneviyat.

**Examination of the Relationship Between Burnout and Spirituality in  
Nurses: Nevşehir Case**

**Abstract**

Since nurses working in the health sector are in close contact with both their teammates and patients, their burnout levels increase. In addition, the burnout levels of nurses have increased with the Covid 19 epidemic. Because contagiousness, increased workload, threat of death, uncertainty of the process, being with patients for a long time and being separated from the family increase their anxiety and burnout levels. While nurses are struggling with all these factors, they are also fed with issues that will support them in coping with these situations. In this sense, it is important to examine the spirituality tendencies that feed their psychological resources. In the study, it was aimed to investigate the relationship between burnout and spirituality levels in nurses, one of the groups working in the health sector where burnout is high. The research was created based on the relational screening model. 216 nurses working in health institutions participated in the study. Personal Information Form, Maslach Burnout Scale and Spirituality Scale were applied to the participants. Data analyzes of the participants were carried out in SPSS Statistics 20 package software.

**Keywords:** Psychology of Religion, Health, Nurse, Burnout, Spirituality.

\* Bu araştırma için T. C. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'nın 28.06.2022 tarihli toplantısında oturum sayısı 07, karar numarası 223 ile etik kurul izni alınmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi ABD, ilyaspur@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7795-8212

### Structured Abstract

Although burnout is a concept that has been started to be studied extensively in recent years, today it attracts widespread attention all over the world and many professions conduct burnout research. According to the studies, burnout is a problem that threatens both the individual and the society significantly and physical, emotional and behavioral symptoms are observed in the case of burnout. Fatigue and exhaustion, colds and flus that do not go easily, weakness, headaches are physical signs of burnout. Emotional symptoms include frequent experiences of irritability, tension, and guilt. Behavioral symptoms, on the other hand, are actions such as making frequent mistakes, arriving late and leaving work early, and quitting work. When the literature is reviewed in the world and in our country, it is seen that the definition made by Maslach and Jackson is generally adopted in studies evaluating burnout in nurses and the Maslach Burnout Inventory which was also developed by Maslach, is used as a measurement tool. According to Maslach, burnout has three dimensions. These are: Emotional distancing: refers to the situation where the individual has nothing left to give to others and emotional resources are reduced. Alienation or depersonalization: behaving insensitive, cynical, negative, harsh and even hurtful towards those served. Decreased personal accomplishment: a feeling that he is no longer effective in meeting job responsibilities and working with those served. There are many studies examining the relationship between nurses' individual characteristics and burnout. In the results of this research it is seen that there are many different factors related to individual characteristics. The decrease in the education level of nurses working in the intensive care and newborn intensive care units, the burnout levels of those who work in the profession for five years or more are higher among those who are married and have no children as the age increases and working in the same department for a long time reduces emotional exhaustion and as the age increases, the level of depersonalization decreases. It was determined that being in the emergency departments and working in the emergency departments increased depersonalization and the personal achievement scores of the nurses who had children were found to be high. Burnout syndrome is an individually developed emotional negative reaction to the difficulties encountered in the workplace. In other words, burnout can be defined as emotional, physical and mental exhaustion combined with feelings of low self-esteem or self-efficacy resulting from constant exposure to strong stress. In that case, burnout is a state that is felt in the physiological, mental and emotional areas as a result of not being able to cope with the stress experienced. Long-term exposure to role conflict, role ambiguity, excessive workload and lack of social support may reveal burnout syndrome. The working person is exposed to and affected by many positive and negative stimuli in his working life. While these positive stimuli make the person happy, the negative ones cause stress in the person's life. When these sources of stress are not eliminated, the person become depressed and burnout may occur in his life. Nursing profession, on the other hand, is among the intensely stressful occupational groups due to working conditions. If the individual who spends most of his time at work, feels dissatisfied in this workplace, he or she tends to negative emotions. These negative emotions can disrupt his physical, mental and social health.

In line with the limited studies on spiritual care in our country, it is stated that the physiological needs of the individual are primarily met, the spiritual needs are not given importance, and the nurses do not have sufficient knowledge about spirituality. The consciousness factor is an important factor in conditions such as illness and health. It is because the individual's awareness level and understanding of the disease have an important place in increasing the effectiveness of the applied treatment. For spirituality, it is necessary to determine the spiritual needs of individuals and to define their spiritual distress. For this reason, the functioning of the moral support

mechanism that individuals have in order to cope with the stress caused by the disease should be well understood. In the last quarter century, the increase in studies on spirituality and the introduction of practices containing a spiritual approach to health centers emphasize the importance of spiritual care in the field of health. When nurses have a negative emotional state, they manifest emotional labor either not to reflect them by suppressing, or to even pretend to have a positive mood. The emotions the nurse feels and the emotions they display must be in harmony in order for them to work efficiently and to have job satisfaction. This harmony will increase both the quality of care and patient satisfaction by allowing the nurse to spend less emotional labor. When the researches and the opinions of important psychologists are examined, it is understood that spirituality and religious life have an important effect on people's physical and mental health and habits, and generally affect mental and physical health positively. Looking at the historical process of nursing, it is seen that the individual's mental, physical and social dimensions can be handled more comprehensively. On the other hand, it can be said that the studies on the spiritual dimension of the individual are more recent. Today, spirituality is more understood and accepted by nurses. Depending on their emotional needs, nurses may exhibit behaviors to participate in or avoid emotionally intense activities such as spiritual care. Nurses' emotional states and needs can affect their views and practices about spirituality.

## GİRİŞ

Son zamanlarda ülkemizde ve dünyada sosyal yaşamı derinden etkileyen birtakım değişim ve dönüşümler yaşanmaktadır. Sosyal yaşamda nicelikten niteliğe doğru evrilen bu değişim ve dönüşüm, pozitivist savunucularının, bireyi birey yapan maneviyat ve inanç gibi etkenleri görmezden gelerek “ortak bir insan doğası”<sup>1</sup> oluşturma gayretlerini başarısız kılmıştır. Geleneksel din anlayışı genellikle insanı suça eğilimli ve günahkâr olarak görmekte ise de yavaş yavaş bu durum yerini insanın olgunlaşmasına, ruh ve beden sağlığının korunmasına, yaşamın güçlükleriyle başa çıkabilmesine ve hayatı anlamlandırmasına hizmet eden değerler sisteminin bir parçası olarak gören maneviyat anlayışına bırakmaktadır. Günümüzde bu değişimin yansımaları, sağlık hizmetleri alanında da görülmektedir.<sup>2</sup> Bütüncül bir bakış açısına sahip olan sağlık alanı, insanı bütün boyutları ile değerlendiren bir yapıya sahiptir. Bu yapıya göre birey, duygusal, bedensel, zihinsel ve manevi yönleri ile bir bütün olarak değerlendirilmekte ve bunlar arasında bir etkileşim ve koordinasyon olduğu kabul edilmektedir.<sup>3</sup> Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ)'nün sağlık tanımında da insan bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Bu tanıma göre, sağlık “sadece hastalık ve sakatlıktan ibaret olmayıp insanın ruhsal, bedensel ve sosyal yönlerden de tam bir iyilik hali” olarak tanımlanır.<sup>4</sup> Bu itibarla kişi, sağlığını devam

<sup>1</sup> İsmail Hira, “Sosyal bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma”, *Bilgi SosyaL Bilimler Dergisi*, 3 (2000), 81-97; Hasan Şimşek, “Pozitivism Ötesi Paradigmatik Dönüşüm ve Eğitim Yönetiminde Kuram ve Uygulamada Yeni Yaklaşımlar”, *Eğitim Yönetimi* 3/1 (1997), 97-109.

<sup>2</sup> Hasan Kaplan - Nihal İşbilen Esendir, “Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Destek Algısı: İstanbul Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*, 22/73 (2018), 318.

<sup>3</sup> Kaplan-Esendir, “Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Destek Algısı: İstanbul Örneği”, 318-319.

<sup>4</sup> World Health Organization. Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19-22 June 1946.

ettirebilmesi için sadece zihinsel, duygusal, fiziksel ve sosyal sağlığının yerinde olmasıyla değil aynı zamanda manevi açıdan da sağlığa ihtiyaç duymaktadır.<sup>5</sup> 1960'lı yıllardan itibaren araştırmacıların, kişinin fiziksel, duygusal ve psiko-sosyal boyutu yanında manevi boyutuna da gün geçtikçe daha çok ilgi gösterdikleri gözlenmektedir.<sup>6</sup> Bireyin manevi yönünün incelendiği bazı çalışmalarda, sağlık üzerinde manevi boyutun olumlu bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Hemşire araştırmacılar, Türkiye'de kendi alanlarında manevi bakım konusuna henüz gereken ilginin gösterilmediğine ve bunun nedeni olarak da hemşirelerin konu ile ilgili bilinçlenmelerinin ve bu alandaki çalışmaların eksik olduğundan söz etmektedirler.<sup>8</sup> Ancak ülkemizde maneviyat ile ilgili yapılan çalışmalarda son yıllarda bir artış gözlenmektedir. Özellikle de Din Psikolojisi Ana Bilim Dalında araştırma yapan bilim adamlarının bu konu ile ilgili çabaları dikkate değerdir.<sup>9</sup>

Tükenmişlik, başlangıçta sağlık alanında ve bu alanda hizmet veren kişilerde görülen isteksizlik, yorgunluk, hayal kırıklığı veya iş stresi ve işi bırakmayla birlikte seyreden bir durumu tanımlamak için kullanılan Freudenberger tarafından öne sürülen ve sonrasında da Maslach ve Jackson tarafından geliştirilen bir kavramdır.<sup>10</sup> Sağlık çalışanları ve özellikle de hemşirelerde tükenmişlik sendromu sıklıkla görülen bir durumdur. Bu itibarla tükenmişlik sendromu, sunulan hizmetin kalitesini olumsuz yönden etkilemektedir. Bu alanda yapılan çalışmalarda tükenmişliğin sonucu olarak psikosomatik rahatsızlıklar, aile içi huzursuzluk, madde kullanımı, uykusuzluk ve ruhsal rahatsızlıklar gibi olumsuz durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu sebeple tükenmişlik kavramı son yıllarda farklı iş sahalarında özellikle sağlık sektöründe ele alınmaktadır.

### 1. Tükenmişlik ve Maneviyat Kavramları

Günümüzde tükenmişlik kavramı en kapsamlı olarak Maslach tarafından geliştirilmiştir. Tükenmişlik ona göre bireyin çalışma ortamında sahip olduğu gücünün üstünde bireysel, duygusal istek veya taleplerle karşılaşması aynı zamanda yoğun bir iş gücüyle insanlarla çalışması durumudur. Bu nedenle bireyde yorgunluk,

<sup>5</sup> Esmâ Uğurlu. "Hemşirelikte Manevi Bakımın Uygulanması", *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 5/3 (2014), 187-191.

<sup>6</sup> Nihal Bostancı Daştan - Sevim Buzlu, "Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım", *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanat Dergisi*, 1/3 (2010), 73-78.

<sup>7</sup> Melahat Akgün Kostak - Ülfiye Çelikkalp - Melike Demir, "Hemşire ve Ebelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* Sempozyum Özel Sayısı (2010), 218-225.

<sup>8</sup> Kaplan-Esendir, "Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Destek Algısı: İstanbul Örneği", 320.

<sup>9</sup> Şafak Ergül - Ayla Bayık, "Hemşirelik ve Manevi Bakım". *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 8/1 (2004), 37-45; Meryem Yılmaz - Nesrin Okyay, "Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Görüşleri". *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi* 3 (2009), 41-52.

<sup>10</sup> Nazmiye Kaçmaz, "Tükenmişlik (Burnout) Sendromu". *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi* 68 (2005), 29.

isteksizlik, bitkinlik, çaresizlik ve umutsuzluk görülür. Bu durum ise bireyin çalışma hayatına ve çevresindeki diğer insanlara karşı olumsuz davranışlar göstermesiyle açığa çıkar.<sup>11</sup> Tükenmişliğin bazı boyutları vardır. Bunlardan ilki bireyin duygusal tükenmişliğidir. Birey, yorgunluk ve halsizliğin yanı sıra işine karşı enerjisini ve motivasyonunu kaybeder. Kişi aynı zamanda duyarsızlaşarak hizmet verdiği bireylere eşya gibi davranır ve onlara karşı duygusallık kuramaz. Bireysel başarı boyutunda ise birey görev aldığı işlerde kendisini eksik hissederek başarısız olduğunu düşünür.<sup>12</sup> Türkiye’de 1996 yılında Ergin tarafından bütün bölgeleri içine alan ve sağlık alanında faaliyet gösteren tüm meslek gruplarını kapsayan tükenmişlikle ilgili genel bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaya göre sağlık çalışanları arasında hemşire ve doktorların tükenmişlik açısından en yüksek risk taşıyan meslek grupları içerisinde olduğu tespit edilmiştir.<sup>13</sup>

Tükenmişlik duygusu dört evrede değerlendirilmektedir. Bu evrelendirme dereceleri tükenmeyi daha iyi anlamayı sağlamaktadır.<sup>14</sup> I. Evre: Coşku ve Zevk Evresidir (Enthusiasm): Bu evrede yüksek bir enerji artışı, umut ve gerçekçi olmayan mesleksi beklenti davranışları sergilenmektedir. Birey için meslek en öncelikli faktördür. O, stresli çalışma hayatına, uykusuzluğa kendine ve hayatın diğer yönlerine enerjisini ve zamanını ayıramaz. II. Evre: Duraklama Evresidir (Stagnation): Bu evrede arzu, istek ve umutlu olmakta bir düşüş meydana gelir. Meslek yerine getirilirken karşılaştığı zorluklardan daha önce önem vermediği birtakım noktalardan giderek huzursuzluk duyulur. “İşten başka bir şey yapmıyor olmak” sorgulanmaya başlanır. Çünkü kişinin mesleği pratik ve kuramsal açıdan bireyin varoluşunu tüm yönleriyle dolduramamıştır. III. Evre: Engellenme Evresidir (Frustration): İnsanlara hizmet ve yardım etmek için çalışmaya başlayan kişi, düzeni, sistemi ve olumsuz çalışma koşullarını değiştirmenin imkânsız olduğunu kavrar. Neticede bireyde yoğun bir engellenmişlik duygusu oluşur. IV. Evre: Umursamazlık Evresidir (Apathy): Bu evrede, bireyde kısırlaşma veya çok derin bir duygusal kopma meydana gelir. Ayrıca bu evrede kişide ümitsizlik veya yoğun bir inançsızlık da görülür. Artık birey, işini maddi ve sosyal güvence için yapmakta ve işinden hoşlanmamaktadır. Bunun sonucunda kişinin iş hayatı onun için kendisini

<sup>11</sup> Maslach, C. - Jackson, S.E. The measurement of experienced burnout. *Journal of Occupational Behavior*, 2 (1981), 99-113.

<sup>12</sup> Umut Gök Balcı, “Burnout And Tiredness Among Nurses”. *The Journal of Tepecik Education and Research Hospital*, 23/2 (2013), 83-87. İlknur Akyüz, “Hemşirelerin Tükenmişlik ve Depresyon Düzeylerinin Çalışma Koşulları ve Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi”. *İşletme ve İktisat Çalışmaları Dergisi*, 3/1 (2015), 21-34. Ayten Demir, “Hemşirelikte Tükenmişliğe Bir Bakış”. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 7/1 (2004).

<sup>13</sup> Canan Ergin, “Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Türkiye Sağlık Personeli Normları”. *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi*, 4/1 (1996), 28-33.

<sup>14</sup> Canan Ergin, “Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeği’nin Uyarlanması”, *7.Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1992), 143-154.



gerçekleştirmekten öte ona stres, huzursuzluk veya kaygı veren bir durum haline gelmektedir.<sup>15</sup>

Manevî kelimesi (Spritual), köken itibariyle Arapçadan gelen bir sıfattır ve “duyu organları olmadan kalp veya gönül ile kavranıp bilinen şeye ait olandır” ya da “anlamca, maddî olmayan, soyut, inançla ilgili, ruhanî, içe ait” anlamlarına gelmektedir.<sup>16</sup> Genel olarak maneviyata, hayata bir anlam bulma, aşkın olanla karşılaşma, yüksek bir değer arama, bağlanma duygusu veya gizemli bir varlığa saygı ve kişisel değişim gibi konuları kapsayan dinle ilgili olabileceği gibi dinin dışında da yaşanabilen bireysel tecrübelerin tamamıdır da denilebilir.<sup>17</sup> Nitekim maneviyat ya da tinsellik, kişinin kendisinin ve varoluşunun ötesindeki güçtür. Maneviyat, insanın kendisini ve diğer insanlarla olan ilişkilerini, evrendeki konumunu, yaşamın anlam ve amacını kabul etme gayretidir. Bu itibarla maneviyat, insanın varlığında içkin bir değer halinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü her insanda yaşama dair ve ölüme yönelik soruları ve bu sorulara ilişkin yanıtları vardır. Aynı zamanda maneviyat yaşam boyu devam eden tecrübelerin ve kazanılmış bilgilerin bir sonucudur. Bireyler, “hayatın amacına” yönelik elde ettikleri dönütlerle bir anlamda kendi maneviyatlarını oluştururlar. Bu yüzden maneviyat, kişiye değerli ve anlamlı gelen faktörleri içerir.<sup>18</sup> Zira Swinton’a göre maneviyatın temel bazı özellikleri bulunmaktadır. Bunlar: Değer, anlam, aşkınlık, ilişki ve oluş’tur.<sup>19</sup> Alanyazında, manevi terimi din kelimesinden ayrı kullanılmaktadır. Buna ek olarak uzun yıllar “maneviyat” ve “dindarlık” kelimeleri psikologlar tarafından farklı biçimlerde tanımlanmıştır.<sup>20</sup> Ancak bu kavramların da birçok boyutu olduğu ifade edilebilir. Din psikolojisi literatürü incelendiğinde maneviyat ve din kavramların anlamları ve aralarındaki ilişki hakkında farklı görüşler ileriye sürüldüğü görülür. Bu görüşleri ilk olarak her iki kavramı da birbirlerinin yerine kullanılabilen eş anlamlı kavramlar olarak değerlendiren, ikinci olarak din ve maneviyat kavramlarını birbirlerinin karşısı konumlarda değerlendiren, üçüncü olarak maneviyatın dinden ayrı ve daha kapsamlı olduğunu öne süren ve son olarak ise maneviyatı din kavramının içinde ve onun boyutlarından yalnızca biri olarak değerlendiren görüşler başlıkları altında tasnif etmek mümkündür.<sup>21</sup> Fakat uzmanlar bu tanımlar

<sup>15</sup> Sinan Düzyürek - Gülenay Ünlüoğlu, “Hekimde Tükenmişlik (Burnout) Sendromu”. *Psikiyatri Bülteni*, 1 (1992) 108-112; Fawzy FI, Fawzy NW, Pasnau RO. *Burnout in The Health Professionals, Handbook of Studies on General Hospital Psychiatry*, ed: Judd FK, Burrows GD, Lipsitt DR, Elsevier Science Publishers BV, (Amsterdam: 1991), 119.

<sup>16</sup> *Türk Dil Kurumu*, “Maneviyat” (Erişim 05 Ağustos 2022).

<sup>17</sup> Turgay Şirin, “Maneviyat Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Turkish Studies* 13/18 (2018), 1289.

<sup>18</sup> Melike Boztilki - Elif Ardiç, “Maneviyat ve Sağlık”, *Jaren/Hemşirelik Akademik Araştırma Dergisi* 3/ek sayı (2017), 40.

<sup>19</sup> John Swinton, *Spirituality and Mental Health Care*. (London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2003), 11.

<sup>20</sup> Raymond Paloutzian-Park Crystal (Ed.), *Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları. Orijinal Adı: Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality* çev. İhsan Çapcıoğlu ve Ali Ayten. (İstanbul: Phoenix Yayınları, 2013), 63.

<sup>21</sup> Ömer Faruk Söylev “Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat: İlahiyat

konusunda dini “kapsayıcı” bir kavram olarak değerlendirmişler ve onu maneviyatla ilişkilendirmişlerdir.<sup>22</sup> Bu itibarla, dini ve manevi oluşumlar, dini yapının çatısı altında toplanmıştır veya din ve maneviyat kavramları birbirlerinin yerine kullanılmıştır demek doğru bir yaklaşım olabilir.<sup>23</sup>

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırmanın Modeli

Hemşirelerde tükenmişlik ve maneviyat arasındaki ilişkiyi ele alan bu çalışmanın modeli, ilişkiisel tarama modelidir. Bu model, geçmişte ya da şu anda var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeye çalışan bir araştırma modelidir. Modelde asıl amaç; var olan durumları, koşulları ve nitelikleri olduğu biçimiyle ortaya çıkartabilmektedir. Kısacası araştırmaya konu olan değişkenler arasındaki ilişkiyi ve ilişkinin derecesini belirlemek amacıyla veri toplama ve değerlendirme çalışmasıdır.<sup>24</sup> Bu araştırmanın belirli bir zamanla sınırlı olması ve yalnızca bir defaya mahsus olarak uygulanması bakımından kesitsel bir niteliğe sahiptir.<sup>25</sup> Araştırma tarama modeline uygun olarak demografik özellikler, tükenmişlik duygusu ile maneviyat arasında ilişkinin var olup olmadığı, ilişki var ise ilişkinin ne yönde olduğu analiz edilerek duruma yönelik betimleme yapılması amaçlanmıştır.

### 2.2. Araştırmanın Problemi

Bu çalışmada hemşirelerde tükenmişlik duygusunun maneviyat eğilimine göre farklılaşıp farklılaşmadığı temel problem olarak ele alınmıştır. Bu temel problemden hareketle alt problemler ise şu şekildedir:

1. Örneklemin yaş değişkenine göre tükenmişlik düzeyinde önemli bir farklılık var mıdır?
2. Örneklemin medeni durum değişkenine göre tükenmişlik düzeyinde önemli bir farklılık var mıdır?
3. Örneklemin öğrenim durumu değişkenine göre tükenmişlik düzeyinde önemli bir farklılık var mıdır?
4. Örneklemin gündelik çalışma süresine göre tükenmişlik düzeyinde önemli bir farklılık var mıdır?
5. Örneklemin toplam çalışma süresine göre tükenmişlik düzeyinde önemli bir farklılık var mıdır?
6. Maneviyat tükenmişlik düzeyini ne oranda yordamaktadır?

---

Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma”. Eskiye 47 (Eylül 2022), 463-488.

<sup>22</sup> Paloutzian - Crystal, “Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları”, 63-64.

<sup>23</sup> Paloutzian - Crystal, “Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları”, 64.

William D. Crano, Marilynn B. Brewer, Andrew Lac, Principles and Methods of Social, Research, 3. Ed, Routledge, London, 2002, 18.

<sup>25</sup> Niyazi Karasar, Bilimsel Araştırma Metodu, Ankara, Hacettepe Taş Kitapçılık, 1984, 82.

### 2.3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini genel anlamda Nevşehir ve Ürgüp'teki devlet hastanelerinde görev yapan 700 hemşire oluşturmaktadır. Bu hemşirelerden 507'si Nevşehir Devlet hastanesinde 193'ü Ürgüp Devlet hastanesinde çalışmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise 2022 yılında Nevşehir ve Ürgüp devlet hastanelerinde çalışmakta olan toplam 216 hemşiredir. Bu hemşireler seçilirken anketi doldurabilecek durumda olanlara başvurulmuştur. Örneklemin 62'si (%28.7) 18-24 yaş grubunda, 92'si (42.6) 25-35 yaş grubunda, 41'i (%19.0) 36-45 yaş grubunda, 21'i (%9.7) 45 yaş ve üstü grubunda yer almaktadır. Örneklemin 108'i (50.0) evli, 103'ü (47.7) bekâr, 5'i ise (2.3) duldu. Örneklemin 10'u (%4.6) lise, 189'u (%87.5) üniversite, 14'ü (%6.5) yüksek lisans mezunudur. Örneklemin günlük çalışılan süre bakımından 6-8 saat çalışanların sayısı 111 (%51.4), 9-12 saat çalışanların sayısı 49 (22.7), 13 saat ve üstü çalışanların sayısı 56 (%25.9)dır. Örneklemin toplam çalışma süresi bakımından 0-2 yıl çalışanların sayısı 61 (28.2), 3-10 yıl çalışanların sayısı 71 (32.9), 11-15 yıl çalışanların sayısı 43 (19.9), 16 yıl ve üstü çalışanların sayısı 41 (19.0)dir.

### 2.2. Veri Toplama Araçları

#### 2.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırma anketinin demografik bilgiler içeren bu kısmında katılımcıların yaş, medeni durum, öğrenim durumu, günde çalışılan süre ve toplam çalışma süresi ile ilgili bazı ifadeler bulunmaktadır. Anketin hazırlanmasında konu ile ilgili teorik ve tecrübî araştırmalardan yararlanılmış ve konunun uzmanlarından görüş alınmıştır.

#### 2.2.2. Maslach Tükenmişlik Ölçeği

1981 yılında Maslach ve Jackson tarafından geliştirilen ve Maslach'ın adıyla literatüre geçen Tükenmişlik Envanteri yedi dereceli Likert tipi bir ölçek olan bu ölçme aracı toplam 22 madde ve üç alt ölçekten oluşmaktadır. Bu alt ölçeklerden duygusal tükenme alt ölçeği, 9 maddeden, duyarsızlaşma alt ölçeği 5 maddeden ve kişisel başarısızlık alt ölçeği de, toplam sekiz maddeden oluşmaktadır. Ölçek maddeleri "1 hiçbir zaman" ve "7 her zaman" biçiminde puanlanmaktadır. 1992 yılında Ergin tarafından Türkçeye çevrilen envanterde bazı değişikliklere gidilerek özgün formunda yedi dereceli olan cevap seçeneklerinin "0 hiçbir zaman", "4 her zaman" olarak ölçeğin beş dereceli olarak düzenlenmesine karar verilmiş ve eğitici formunda da bu beş dereceli olan hali kullanılmıştır. Tükenmişliğin yüksekliği "duygusal tükenme" ve "duyarsızlaşma" alt ölçeklerindeki yüksek skoru, "kişisel başarı", alt ölçeğindeki düşük skoru yansıtmaktadır. Orta düzeyde tükenmişlik, her üç alt ölçek için de orta düzey skorları yansıtırken, düşük düzeyi "duygusal tükenme ve duyarsızlaşma" alt ölçeklerindeki düşük ve "kişisel başarı" alt ölçeğindeki yüksek

skorlar yansıtmaktadır.” puanlamada her bir kişi için üç ayrı tükenmişlik skoru hesaplanmaktadır<sup>26</sup>.

### 2.2.3. Maneviyat Ölçeği

Ekşi (2018) ve arkadaşları tarafından uyarlanan Maneviyat Ölçeği toplam 10 Maddeden oluşmaktadır. Maneviyat Ölçeğinin çalışma grubuna uygulanması sonucunda elde edilen veriler üzerinden ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır<sup>27</sup>. Öncelikle Cronbach's Alpha güvenilirlik katsayısı ve madde toplam korelasyonları hesaplanmıştır. Madde toplam korelasyon değerleri 0.30'un altında ve eksi değere sahip maddeler ölçekten çıkartılmıştır<sup>28</sup>. Ardından kalan maddelerin faktör analizine uygunluğu “Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett Küresellik” Testleri ile incelenmiştir. “KMO”, veri setinin faktör analizi için uygun olup olmadığını, veri yapısının faktör çıkarma için uygun olup olmadığı hususunda bilgi vermektedir<sup>29</sup>. Bu testle birlikte maddelerin faktör analizine uygunluğu tespit edilmiş ve ardından ölçeğin açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini belirlemek için “açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi” yöntemi uygulanmıştır. “Açımlayıcı faktör analizi” sonucunda literatüre uygun olarak yük değerleri. 32'den düşük çıkan, faktör yük değerleri farklı faktörlerde birbirine yakın olan ve ayırt ediciliği düşük olan maddeler ölçek dışında bırakılmıştır<sup>30</sup>. “Açımlayıcı faktör analizinden” sonra açımlayıcı faktör analizi sonuçlarını doğrulamak için “doğrulayıcı faktör analizi (DFA)” çalışmaları AMOS programı ile gerçekleştirilmiş ve model uyumu sonuçları raporlanmıştır. Son olarak madde analizleri neticesinde kalan 29 madde, üniversitenin farklı bölümlerinden 128 öğrenciye uygulanarak, ölçüt bağımlı geçerlik çalışmaları yapılmıştır. Ölçeğin kapsam geçerliliğini ölçmek için “Spiritüel İyi Oluş Ölçeği” kullanılmış<sup>31</sup> ve ölçekler arasındaki korelasyon incelenmiştir. En nihayetince ölçek maddelerinin “Cronbach Alpha güvenilirliği” ve madde toplam skor korelasyonu ile güvenilirlik çalışmaları gerçekleştirilerek araştırma sonuçları raporlanmıştır.

<sup>26</sup> Ergin, “Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeği'nin Uyarlanması”, 143-154.

<sup>27</sup> Halil Ekşi-Selami Kardaş-Tuğba Akyol Koçoğlu, İçsel Spiritüellik Ölçeği: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. (Bekir Yıldırım, Ed.), *Uluslararası Bilim, Teknoloji, Mühendislik, Matematik (STEM) ve Eğitim Bilimleri Kongresi* bildiri özetleri kitabı içinde 2018, (s.105).

<sup>28</sup> Kazım Özdamar. *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi*. (Nisan Kitabevi. 2016), 53.

<sup>29</sup> Yalçın Karagöz. *SPSS 23 ve AMOS 23 Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. (Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 879.

<sup>30</sup> İsmail Seçer. *Psikolojik test geliştirme ve uyarlama süreci SPSS ve lisrel uygulamaları*. (Anı Yayıncılık, 2015), 87; Zeller, R. A. - Carmines, E. G. (1978). *Statistical Analysis of Social Data*. Chicago, IL: Rand McNally College Publishing Company.

<sup>31</sup> Ekşi vd., “İçsel Spiritüellik Ölçeği: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması”, 105.

### 2.3. Veri Toplama İşlemi ve Analizi:

Bu çalışmada verilerin elde edilebilmesi için üniversiteden etik kurul kararı ve hastane yönetiminden de uygulama izni alınmıştır. Bu araştırma 2022 yılı ağustos ayında Nevşehir ve Ürgüp devlet hastanesinde çalışmakta olan hemşirelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu da örneklem sayısının az olmasına yol açmıştır. Nevşehir ve Ürgüp'ün nüfusunun az olmasından dolayı buna paralel olarak hastanede çalışan hemşire sayısının da az olmasına etki yapmıştır. Uygulama yapılmadan öncelikle toplanan bu verilerin gizli tutulacağı konusunda katılımcılar bilgilendirilmiştir. Çalışmada toplanan verilerin testi için "SPSS (v20)" yazılımı kullanılmıştır. Öncelikle yaş, medeni durum, öğrenim durumu, günde çalışılan süre ve toplam çalışma süresi değişkenlerine bakılmış, sonra tükenmişlik ve maneviyatın demografik değişkenlerle ilişkisi incelenmiştir. Son olarak ise maneviyat ile tükenmişlik arasındaki ilişki tespit edilmiştir. Yapılan analizlerde "korelasyon, basit doğrusal regresyon, t-testi, tek yönlü ANOVA ve Pearson korelasyon" işlemleri uygulanmış ve anlamlı bulgulara araştırmada yer verilmiştir.

### 3. Bulgular

Cronbach's alfa katsayısı 0-1 arasında değişmektedir. Katsayı 0,00 <0,40 aralığında yer alıyorsa ölçek güvenilir değil, 0,40 <0,60 aralığında ise ölçek düşük güvenilirlikte, 0,60 <0,80 aralığında ise ölçek oldukça güvenilir ve 0,80 < 1,00 aralığında ise ölçek yüksek derecede güvenilir bir ölçek olarak değerlendirilmektedir<sup>32</sup>

Tablo 1. Ölçeklerin Güvenilirlik Analizleri

	Madde Sayısı	Cronbach's Alfa
<b>Maneviyat Ölçeği</b>	29	0,860
<b>Maslach Tükenmişlik Ölçeği</b>	22	0,907

Tabloda ölçeklerin güvenilirlik analizi sonucunda elde edilen Cronbach Alfa katsayısı verilmiştir. Cronbach Alfa değerlerine göre ölçekler yüksek derecede güvenilirlerdir.

Tablo 2. Örneklem Demografik Bilgileri

		n	%
<b>Yaş</b>	18-24	62	28,7
	25-35	92	42,6
	36-45	41	19,0
	45 ve üstü	21	9,7
<b>Medeni Durum</b>	Evli	108	50,0

<sup>32</sup> Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005).

<b>Öğrenim Durumu</b>	Bekar	103	47,7
	Dul	5	2,3
	Lise	10	4,6
	Üniversite	189	87,5
	Yüksek Lisans	14	6,5
<b>Günde çalışılan süre</b>	6-8 saat	111	51,4
	9-12 saat	49	22,7
	13 saat ve üstü	56	25,9
<b>Toplam çalışma süresi</b>	0-2 yıl	61	28,2
	3-10 yıl	71	32,9
	11-15 yıl	43	19,9
	16 yıl ve üstü	41	19,0

Tabloda katılımcıların kişisel bilgilerinin dağılımı verilmiştir. Buna göre katılımcıların % 42,6'sı 25-35 yaş arasındadır. Katılımcıların % 50'si evlidir. Ankete katılanların % 87,5'i üniversite mezunudur. Katılımcıların % 51,4'ü günde 6-8 saat çalışmaktadır. Ankete katılanların % 32,9'u toplamda 3-10 yıldır çalışmaktadır.

Tablo 3. Maneviyat ve Tükenmişlik Değişkenlerinin Betimleyici İstatistikleri

	$\bar{x}$	ss.	min.	maks.	çarpıklık	basıklık
<b>Maneviyat Ölçeği</b>	118,34	13,77	70	145	-0,894	1,734
<b>Duyusal Tükenme</b>	25,84	8,451	4	45	0,295	0,000
<b>Duyarsızlaşma</b>	11,56	4,858	5	25	0,968	0,336
<b>Kişisel Başarı</b>	30,07	5,202	16	40	-0,086	-0,119
<b>Maslach Tükenmişlik Ölçeği</b>	67,77	13,867	41	110	1,058	1,788

Maneviyat Ölçeği ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğine ilişkin elde edilen verilerin normal dağılıma uygunluğunun tespit edilebilmesi amacıyla çarpıklık ve basıklık değerleri hesaplanmıştır. "Ölçeklerden elde edilen basıklık ve çarpıklık değerlerinin +3 ile -3 arasında olması normal dağılım için yeterli görülmektedir."<sup>33</sup> Buna göre her iki ölçekte normal dağılım göstermektedir. Bu nedenle analizlerde parametrik yöntemler tercih edilmiştir.

Tablo 4. Örneklem Yaş Değişkenine Göre Maneviyat ve Tükenmişlik Düzeyleri

	18-24 yaş arası		25-35 yaş arası		36-45 yaş arası		45 yaş ve üstü		F	p
	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.		
<b>Manevi- yat Ölçeği</b>	118,8	12,09	118,	14,	125,78	12,	123,3	13,	3,55	0,015*
	1		26	75		63	3	34	7	

<sup>33</sup> Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi* (Ankara: Nisan Kitabevi Yayınları, 2015), 256.

<b>Duygusal Tükenme</b>	25,06	7,28	25,6	7,9	31,09	10,	23,71	13,	1,74	0,163
			9	2		04		55	9	
<b>Duyarsızla aşma</b>	10,79	4,50	13,6	5,8	12,93	5,7	10,90	4,7	4,57	0,005*
			6	8		3		0	6	
<b>Kişisel Başarı</b>	29,50	5,57	30,3	5,6	30,49	5,2	31,19	4,4	0,63	0,591
			7	6		0		9	9	
<b>Maslach Tükenmişlik Ölçeği</b>	66,29	12,71	73,4	16,	71,85	16,	68,48	13,	3,04	0,030*
			5	15		21		51	2	

Tablo 4'te katılımcıların yaşlarına göre ölçek ve alt boyut skorlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; 25-35 yaş arası maneviyat puanı  $\bar{x}$ =118.26 iken, 36-45 yaş arası maneviyat puanı  $\bar{x}$ =125.78'dir. Uyguladığımız ANOVA sonucuna istinaden yaş gruplarında Maneviyat skorları açısından istatistiki olarak anlamlı bir fark vardır ( $p=0.015$ ,  $p<0.05$ ). Buna göre, 36-45 arası yaşlarda olanların Maneviyat puanı, 25-35 yaş arası olanlara göre daha yüksektir.

Uyguladığımız ANOVA analiz sonuçlarına göre; 18-24 yaş arası duyarsızlaşma puanı  $\bar{x}$ =10.79 iken, 25-35 yaş arası duyarsızlaşma puanı  $\bar{x}$ =13.66'dır. Yaş grupları arasında Duyarsızlaşma alt boyut puanı bakımından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p=0.005$ ,  $p<0,05$ ). Buna göre, 25-35 arası yaşlarda olanların Duyarsızlaşma alt boyut puanı, 18-24 yaş arası olanlara göre daha yüksektir.

Uyguladığımız ANOVA analiz sonuçlarına göre; 18-24 yaş arası Maslach Tükenmişlik puanı  $\bar{x}$ =66.29 iken, 25-35 yaş arası tükenmişlik puanı  $\bar{x}$ =73.45'dir. Yaş grupları arasında Maslach Tükenmişlik puanı bakımından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p=0.030$ ,  $p<0.05$ ). Buna göre, 25-35 arası yaşlarda olanların Maslach Tükenmişlik puanı, 18-24 yaş arası olanlara göre daha yüksektir.

Tablo 4'te katılımcıların yaşlarına göre maneviyat, tükenmişlik ve alt boyutlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre tükenmişliğin alt boyutları olan duygusal tükenme ve kişisel başarı alt boyut skorları açısından istatistiki olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır ( $p>0.5$ ).

Tablo 5. Örneklemin Medeni Durum Değişkenine Göre Maneviyat ve Tükenmişlik Düzeyleri

	Evli		Bekar		Dul		F	p
	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.		
<b>Maneviyat Ölçeği</b>	122,62	12,78	118,0	14,19	117,80	19,	3,038	0,050*
			7			10		
<b>Duygusal Tükenme</b>	27,23	9,78	25,31	7,34	22,67	16,	0,448	0,661
						29		
<b>Duyarsızlaşma</b>	12,63	5,73	12,25	5,37	11,80	2,9	0,157	0,855
						5		
<b>Kişisel Başarı</b>	31,16	5,30	29,25	5,55	30,00	2,0	3,311	0,038*
						0		

<b>Maslach Tükenmişlik Ölçeği</b>	71,91	16,35	69,28	14,22	69,80	7,16	0,790	0,455
-----------------------------------	-------	-------	-------	-------	-------	------	-------	-------

Tablo 5'te katılımcıların medeni durumlarına göre ölçek ve alt boyut skorlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Uyguladığımız Analiz sonuçlarına göre; Bekârların maneviyat puanı  $\bar{x}$ =118.07 iken, evlilerin maneviyat puanı  $\bar{x}$ =122.62'dir. Medeni durum değişkenleri arasında Maneviyat puanı bakımından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p=0.050$ ,  $p<0.05$ ). Buna göre, evlilerin Maneviyat puanı bekârlara göre daha yüksektir.

Uygulanan analiz sonuçlarına göre evlilerin kişisel başarı puanı  $\bar{x}$ =31.16 iken, bekârların kişisel başarı puanı  $\bar{x}$ =29.25'tir. Medeni durum grupları arasında Kişisel Başarı alt boyut puanı bakımından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p=0.038$ ,  $p<0.05$ ). Buna göre, evlilerin Kişisel Başarı alt boyut puanı bekârlara göre daha yüksektir.

Tablo 5'te katılımcıların medeni durumlarına göre maneviyat, tükenmişlik ve alt boyutlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre tükenmişlik ve alt boyutları olan duygusal tükenme ve duyarsızlaşma alt boyut skorları açısından istatistiki olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır ( $p>0.5$ ).

Tablo 6. Örneklemin Öğrenim Durumu Değişkenine Göre Maneviyat ve Tükenmişlik Düzeyleri

	Lise		Üniversite		Yüksek Lisans		F	p
	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.		
<b>Maneviyat Ölçeği</b>	115,90	9,62	120,40	13,79	124,71	11,07	1,271	0,283
<b>Duygusal Tükenme</b>	17,67	10,79	25,58	7,82	35,20	12,58	4,834	0,010*
<b>Duyarsızlaşma</b>	11,20	6,07	12,34	5,43	14,07	6,43	0,887	0,413
<b>Kişisel Başarı</b>	30,10	7,16	30,19	5,37	31,43	5,46	0,339	0,713
<b>Maslach Tükenmişlik Ölçeği</b>	65,10	19,31	70,46	14,64	76,64	20,13	1,755	0,175

Tablo 6'da katılımcıların öğrenim durumlarına göre ölçek ve alt boyut skorlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; öğrenim durumu lise olanların duygusal tükenme alt boyut puanı  $\bar{x}$ =17.67, öğrenim durumu üniversite olanların duygusal tükenme alt boyut puanı  $\bar{x}$ =25.58 ve öğrenim durumu yüksek lisans olanların duygusal tükenme alt boyut puanı  $\bar{x}$ =35.20'dir. Öğrenim durum grupları arasında Duygusal Tükenme alt boyut puanı bakımından istatistiki



olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p=0.010$ ,  $p<0,05$ ). Buna göre, öğrenim durumu yüksek lisans olanların Duygusal Tükenme alt boyut puanı öğrenim durumu lise ve üniversite olanlara göre daha yüksektir.

Tablo 6'da katılımcıların öğrenim durumlarına göre maneviyat, tükenmişlik ve alt boyutlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre maneviyat, tükenmişlik ve alt boyutları olan kişisel başarı ve duyarsızlaşma alt boyut skorları açısından istatistiki olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır ( $p>0.5$ ).

Tablo 7. Örneklemenin Günlük Çalışma Süresi Değişkenine Göre Maneviyat ve Tükenmişlik Düzeyleri

	6-8 saat		9-12 saat		13 saat ve üstü		F	p
	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.		
<b>Maneviyat Ölçeği</b>	120,60	13,61	120,12	11,60	120,00	15,81	0,043	0,958
<b>Duygusal Tükenme Ölçeği</b>	23,92	7,87	28,74	8,68	31,67	7,75	5,597	0,005*
<b>Duyarsızlaşma Ölçeği</b>	10,63	4,25	14,43	6,55	14,25	5,58	13,448	0,000*
<b>Kişisel Başarı Ölçeği</b>	30,02	4,70	31,51	6,68	29,50	5,50	1,965	0,143
<b>Maslach Tükenmişlik Ölçeği</b>	65,85	12,18	76,88	17,85	74,55	15,30	12,081	0,000*

Tablo 7 'de katılımcıların günlük çalışma sürelerine göre ölçek ve alt boyut skorlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre;

Günde 6-8 saat çalışanların puanı  $\bar{x}=23.92$  iken, günde 9-12 saat çalışanların puanı  $\bar{x}=28.74$ 'tür. Günde 13 saat ve üstü çalışanların puanı ise  $\bar{x}=31.67$ 'dir. Günlük çalışma süresi grupları arasında Duygusal Tükenme alt boyut puanı bakımından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p=0.005$ ,  $p<0,05$ ). Buna göre, günde 6-8 saat arası çalışanların Duygusal Tükenme alt boyut puanı günde 9-12 ve 13 saat ve üstü çalışanlara göre daha düşüktür.

Günlük çalışma süresi grupları arasında Duyarsızlaşma alt boyut puanı bakımından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p=0.000$ ,  $p<0,05$ ). Tablo 7'ye göre, günde 6-8 arası çalışanların puanı  $\bar{x}= 10.63$  iken, günde 9-12 saat arası çalışanların puanı  $\bar{x}=14.43$ 'tür. Yine günde 13 saat ve üstü çalışanların puanı  $\bar{x}=14.25$ 'tir. Buna göre, günde 6-8 saat arası çalışanların Duyarsızlaşma alt boyut puanı günde 9-12 ve 13 saat ve üstü çalışanlara göre daha düşüktür.

Günlük çalışma süresi grupları arasında Maslach Tükenmişlik puanı bakımından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p=0.000$ ,  $p<0,05$ ). Tablo 7'ye göre, günde 6-8 arası çalışanların puanı  $\bar{x}= 65.85$  iken, günde 9-12 saat arası çalışanların puanı  $\bar{x}=76.88$ 'dir. Yine günde 13 saat ve üstü çalışanların puanı

$\bar{x}=74.55$ 'tir. Buna göre, günde 6-8 saat arası çalışanların Maslach Tükenmişlik puanı günde 9-12 ve 13 saat ve üstü çalışanlara göre daha düşüktür.

Tablo 7'de katılımcıların günlük çalışma süresi durumlarına göre maneviyat, tükenmişlik ve alt boyutlarının ANOVA test sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre maneviyat ve kişisel başarı skorları açısından istatistiki olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır ( $p>0.5$ ).

Tablo 8. Örneklemin Toplam Çalışma Süresi Değişkenine Göre Maneviyat ve Tükenmişlik Düzeyleri

	0-2 yıl		3-10 yıl		11-15 yıl		16 yıl ve üstü		F	p
	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.	$\bar{x}$	ss.		
<b>Maneviyat Ölçeği</b>	117,4	14,3	118,46	14,64	121,49	13,1	126,71	9,65	4,6	0,0
<b>Duygusal Tükenme</b>	24,08	6,9	25,59	6,99	29,19	10,6	26,00	12,3	1,3	0,2
<b>Duyarsızlaşma</b>	11,59	5,1	13,45	6,25	13,21	5,19	11,10	4,47	2,5	0,0
<b>Kişisel Başarı</b>	29,49	5,4	30,70	5,89	29,79	5,81	30,93	4,13	0,8	0,4
<b>Maslach Tükenmişlik Ölçeği</b>	67,66	13,82	73,96	16,97	70,91	16,1	68,88	12,0	2,0	0,1

Tablo 8'de katılımcıların toplam çalışma sürelerine göre ölçek ve alt boyut skorlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; Toplam çalışma süresi grupları arasında Maneviyat puanı bakımından istatistiki olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p=0.004$ ,  $p<0.05$ ). Tablo 8'e göre, toplam çalışma süresi 0-2 yıl arası çalışanların puanı  $\bar{x}= 117.43$  iken, 3-10 yıl arası çalışanların puanı  $\bar{x}=118.46$ 'dır. Fakat toplam çalışma süresi 16 yıl ve üstü çalışanların puanı  $\bar{x}=126.71$ 'dir. Buna göre, 16 yıl ve üstü süredir çalışanların Maneviyat puanı 0-2 yıl ve 3-10 yıl arası çalışanlara göre daha yüksektir.

Tablo 8'de katılımcıların toplam çalışma süresi durumlarına göre maneviyat, tükenmişlik ve alt boyutlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre tükenmişlik ve alt boyutları skorları açısından istatistiki olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır ( $p>0.5$ ).

Tablo 9. Maneviyat ve Tükenmişlik Ölçeklerinin Korelasyon Analizi

		Maneviyat Ölçeği
<b>Duygusal Tükenme</b>	r	-0,270
	p	0,008
<b>Duyarsızlaşma</b>	r	-0,312

	p	0,000
<b>Kişisel Başarı</b>	r	0,180
	p	0,008
<b>Maslach Tükenmişlik Ölçeği</b>	r	-0,228
	p	0,001

Tablo 9’da ölçeklerin ve alt boyutlarının ilişki testi sonuçları görülmektedir. Pearson korelasyon katsayılarına göre 0-0.25 çok zayıf, 0.26-0.49 zayıf, 0.50-0.69 orta, 0.70-0.89 yüksek, 0.90-1.00 ise çok yüksek ilişki anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> Buna göre; Maneviyat Ölçeği puanı ile Duygusal Tükenme alt boyut puanı ( $r=-0,270$ ) arasında negatif yönlü zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Maneviyat Ölçeği puanı ile Duyarsızlaşma alt boyut puanı ( $r=-0,312$ ) arasında negatif yönlü zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Maneviyat Ölçeği puanı ile Kişisel Başarı alt boyut puanı ( $r=0,180$ ) arasında pozitif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Maneviyat Ölçeği puanı ile Maslach Tükenmişlik Ölçek puanı ( $r=-0,228$ ) arasında negatif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır.

Tablo 10. Maneviyat ile Tükenmişlik Arasındaki Regresyon Analiz Sonuçları

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	Katsayılar			Model		
		B	t	p	F	p	R2
<b>Maslach Tükenmişlik Ölçeği</b>	Sabit	100,994	11,310	0,000	11,730	0,001	0,052
	Maneviyat Ölçeği	-0,253	-3,425	0,001			

Tablo 10’daki verilere göre Maslach Tükenmişlik skorlarının Maneviyat skorlarından etkilenmesinin incelenmesi için gerçekleştirilen basit regresyon analizi sonuçları verilmiştir. Analiz sonuçlarına göre, kurulan model anlamlıdır. Buna göre; Maneviyat, Tükenmişliği anlamlı derecede yordamaktadır. Maneviyat Ölçeğinde meydana gelen 1 birimlik değişim, Maslach Tükenmişlik Ölçeğinde 0,253 birimlik değişime neden olmaktadır. Kurulan model Maslach Tükenmişlik Ölçeğinde meydana gelen değişimin %5,2’sini açıklamaktadır.

#### 4. Tartışma ve Sonuç

Tablo 4’teki araştırmada 36-45 yaş arasında olanların maneviyat puanı 25-35 yaş arasında olanlardan anlamlı derecede yüksek çıkmıştır. Bu durumun oluşmasında yaş düzeyinin yüksek olması maneviyatı artırmaktadır. Çünkü 40’lı yaşlar toplumumuzda genellikle olgunluk çağı olarak bilinir. Birey 40 yaşından sonra sakin bir döneme girmekte ve davranışlarda da bir durulma olmaktadır. Birey bu itibarla gerek dini yayınlar izleyerek ve gerekse camiye giderek maneviyata yönelmektedir. Ayrıca birey, ileriki yıllarını düşünerek yaşlılık, ölüm ve ötesi gibi konularda düşüncelere dalmakta ve çıkış yolu olarak da maneviyata sarılmaktadır.

<sup>34</sup> Bk. Yahşi Yazıcıoğlu - Samiye Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2014).

Değirmenci'nin<sup>35</sup> yaptığı çalışmada da hemşirelerin yaş düzeyi arttıkça derinlemesine davranışlarının arttığı, yüzeysel davranışların ise azaldığı tespit edilmiştir. Çidem<sup>36</sup> tarafından "hemşirelerin maneviyat ve manevi bakım düzeyleri ile duygusal emek davranışları" üzerine yaptığı çalışmada yaş değişkeni ile maneviyat skorları açısından istatistiki anlamda fark görülmemiştir ( $p < 0.05$ ). Araştırmaya göre 18-24 yaş grubundaki hemşire çalışanlarının manevi bakım skorları en yüksek, 25-44 yaş grubundaki hemşirelerin ise "en düşük" tespit edilmiştir. 44 yaş ve daha üstü hemşirelerin maneviyat ve manevi bakım skorları "orta" seviyede bulunmuştur ( $p < 0.05$ ). Yaş değişkeni, manevi destek algısı ve hemşirelerin duygusal emek davranışları toplam yüzeysel, samimi ve derinlemesine ölçek skor ortalamalarını önemli oranda etkisinin olmadığı tespit edilmiştir ( $p > 0.05$ ). Manevi bakım seviyelerinin araştırıldığı bir takım çalışmalarda da yaş açısından hemşirelerin "maneviyat ve manevi bakım düzeylerini etkilemediği" ortaya çıkmıştır. Örneğin; Yılmaz ve Okyay,<sup>37</sup> Akgün Kostak ve ark.<sup>38</sup> Turan ve Yavuz Karamanoglu,<sup>39</sup> Çelik ve ark.,<sup>40</sup> Eğlence ve Şimşek,<sup>41</sup> Gönenç ve ark.,<sup>42</sup> Melhem ve ark.,<sup>43</sup> Ercan ve ark.,<sup>44</sup> Nas,<sup>45</sup> Karaman<sup>46</sup> tarafından gerçekleştirilen çalışmalarda yaş

- 
- <sup>35</sup> Seda Değirmenci, *Hemşirelerin Duygusal Emek Davranışı ve Etkileyen Faktörler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- <sup>36</sup> Aysun Çidem, *Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakım Düzeyleri ile Duygusal Emek Davranışları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 2020).
- <sup>37</sup> Meryem Yılmaz-Nesrin Okyay "Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Görüşleri", *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi*, 3 (2009), 41-52.
- <sup>38</sup> Melahat Akgün Kostak - Ülfiye Çelikkalp - Melike Demir. "Hemşire ve Ebelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, Sempozyum Özel Sayısı, (2010). 218-225.
- <sup>39</sup> Türkan Turan - Ayla Yavuz Karamanoglu. "Determining intensive care unit nurses' perceptions and practice levels of spiritual care in Turkey". *Nurs Crit Care* 18/2 (2013), 70- 78.
- <sup>40</sup> Aslı Sis Çelik - Funda Özdemir - Hatice Durmaz - Türkan Pasinlioğlu. "Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakımı algılama düzeyleri ve etkileyen bazı faktörlerin belirlenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* (2014), 1-12.
- <sup>41</sup> Rabiye Eğlence - Nuray Şimşek. "Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakım hakkındaki bilgilerinin değerlendirilmesi". *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 5/1 (2014), 48-53.
- <sup>42</sup> İlknur Gönenç Münevver - Akkuzu Gülcihan - Altın, Rukiye Durdun - Möroy Perran. "Hemşirelerin ve ebelerin manevi bakıma ilişkin görüşleri". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/3 (2016), 34-38.
- <sup>43</sup> Ghaith Ahmad Melhem - Ruqayya Zeilani - Ossama Abed Zaqqout - Ashraf Aljwad - Mohammed Shawagfeh - Maysoon Al-Rahim. "Nurses' perceptions of spirituality and spiritual care giving: A comparison study among all health care sectors in Jordan". *Indian J Palliat Care*, 22/1 (2016), 42-49.
- <sup>44</sup> Feride Ercan - Gülşah Körpe - Satı Demir. "Bir üniversite hastanesinde yataklı servislerde çalışan hemşirelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin algıları". *GMJ* 29/1 (2018), 17-22.
- <sup>45</sup> İbrahim Nas. *Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakım Algıları ile Mesleğe Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 29-41.

değişkeni ile maneviyat değişkeni arasında herhangi bir ilişki saptanamamıştır. Araştırmamızda yaş değişkeni açısından tükenmişlik skorları bakımından anlamlı fark tespit edilmiştir. Buna göre 25-35 yaşları arası hemşirelerin tükenmişlik puanı 18-24 yaş arası hemşirelerden anlamlı derecede yüksek bulunmuştur. Diğer bir ifadeyle örneklemin yaşı arttıkça tükenmişlik düzeyleri de artmaktadır. Bunun sebebi şu olabilir: Genç hemşireler bu yaşlarda mesleğe daha yeni atılmaktadırlar. Onlar, gençliğin ve yaşın vermiş olduğu heyecan ve azimle işlerinde herhangi bir bıkkınlık ve tükenmişlik yaşamamaktadırlar. Yaş ilerledikçe ve mesleğin getirdiği yoğun tempoda çalışma ve yorgunluk da buna eklenince haliyle bireyin tükenmişlik düzeyi de yükselecektir. Bu hususta diğer meslek dallarında da tükenmişlik düzeyi yüksektir. Örneğin, din görevlisi, öğretmen, akademisyen, sosyal hizmet uzmanı, asker ve polislerin de yaşın ilerlemesine bağlı olarak tükenmişlik sendromunu yaşamaları muhtemeldir. Bu alanda çalışmamızla örtüşen ve örtüşmeyen pek çok araştırma mevcuttur. Örneğin; Olgun ve Çınar,<sup>47</sup> Ören ve Türkoğlu<sup>48</sup> yaptıkları araştırmada yaş ilerledikçe tükenmişliğin arttığını bulmuşlardır. Ancak bunun tersi yönde bulgular da vardır. Örneğin; Arifoğlu,<sup>49</sup> Basım ve Şeşen,<sup>50</sup> Demir,<sup>51</sup> Sayıl ve arkadaşları,<sup>52</sup> Buğdaycı ve arkadaşları,<sup>53</sup> Barutçu ve Serinkan,<sup>54</sup> Dolunay ve Piyal<sup>55</sup> Söylev<sup>56</sup> ve Çam tarafından yapılan çalışmalarda yaş arttıkça tükenmişlik azalmaktadır. Bununla birlikte yaş ile tükenmişlik arasında herhangi bir ilişki bulunmayan araştırmalar da vardır. Örneğin; Kaya ve arkadaşları,<sup>57</sup> Metin ve Özer,<sup>58</sup>

- 
- <sup>46</sup> Adem Karaman. *Hemşirelerin Manevi Bakım Algıları İle Manevi Bakım Yeterlilikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. (Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26-49.
- <sup>47</sup> Neriman Olgun - Seda Çınar. "Hemodiyaliz Hemşirelerinin İş Doyumlarının Değerlendirilmesi". *Çınar Dergisi* 3/1 (1999) 79-11.
- <sup>48</sup> Nihal Ören - Hayriye Türkoğlu. "Öğretmen adaylarında tükenmişlik". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2006), 16.
- <sup>49</sup> Burak Arifoğlu. "KKTC Hastanelerindeki Hemşirelerin İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri". *I.Uluslararası VIII. Ulusal Hemşirelik Kongresi Kitabı*, s.85-91. Antalya, 29 Ekim- 2 Kasım 2000.
- <sup>50</sup> Nejat Basım - Harun Şeşen. "Mesleki Tükenmişlikte Bazı Demografik Değişkenlerin Etkisi, Kamu'da Bir Araştırma". *Ege Akademik Bakış Dergisi* 6/2 (2006), 15-23.
- <sup>51</sup> Demir, "Hemşirelikte Tükenmişliğe Bir Bakış", 71-79.
- <sup>52</sup> İlker Sayıl - Hasan Özgüven. *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Kitabı*. (Ankara: Antıp AŞ, 2000), 235.
- <sup>53</sup> Resul Buğdaycı - Ahmet Öner Kurt - Tayyar Şaşmaz - Seva Öner. "Mersin ili'nde Pratisyen ve Uzman Hekimlerde Depresyon Sıklığı ve Etkileyen Faktörler". *Toplum Hekimliği Bülteni* 26/1 (2007) 32-36.
- <sup>54</sup> Esin Barutçu - Celalettin Serinkan. "Günümüzün Önemli Sorunlarından Biri Olarak Tükenmişlik Sendromu ve Denizli'de Yapılan Bir Araştırma". *Ege Akademik Bakış Dergisi* 8/2 (2008) 541-561.
- <sup>55</sup> Ayşe B. DolunayB.; Birgül Piyal. "Öğretmenlerde Bazı Mesleki Özellikler ve Tükenmişlik". *Kriz Dergisi*, 2003, 11.1.
- <sup>56</sup> Ömer Faruk Söylev. *Din Görevlilerinde Dini Danışma ve Rehberlik Yönelimleri*, Emin Yayınları Düşünce Kitabevi, Bursa 2019, s 142-146
- <sup>57</sup> Mehmet Kaya - Sarp Üner - Emine Karanfil - Reyhan Uluyol - Fatih Yüksel - Murat Yüksel. "Birinci Basamak Sağlık Çalışanlarının Tükenmişlik Durumları". *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni* 6/5 (2007), 357-363.

Cengil<sup>59</sup> Oğuzberk ve Aydın<sup>60</sup>, Taycan ve arkadaşları<sup>61</sup> tarafından yapılan çalışmalarda da yaş değişkeni ile tükenmişlik arasında herhangi bir ilişki bulunamamıştır.

Araştırmamızda (bkz.Tablo 5) hemşirelerin medeni durum değişkenine göre evlilerin maneviyat skorları bekârlardan yüksek bulunmuş ve bu da anlamlılık ( $p<0.05$ ) düzeyine ulaşmıştır. Ancak hemşirelerin “medeni durum değişkenine göre” tükenme düzeyleri ile ilgili olarak herhangi bir ilişki rastlanılmamıştır. Evlilerin maneviyatlarının yüksek olmasını normal karşılamak gerekir. Çünkü çocuk sahibi olmanın bazı sorumlulukları vardır. Onlara hem daha iyi bir gelecek hem de örnek olunması açısından birey kendini maneviyata verebilir. Çalışmamızla uyumlu olarak Dursun,<sup>62</sup> Sezer ve Geçkil’in<sup>63</sup> yaptıkları araştırmada da evli bireylerin maneviyat skorları daha yüksek bulunmuş ve bu durum anlamlılık derecesine ulaşmıştır. Ancak ebe ve hemşirelerin hepsinde evli bireylerin “duygusal tükenme” skoru diğer gruplardan yüksek bulunmuş ( $14.9\pm 6.0$ ) ve bu durum istatistiki açıdan önemli görülmüştür. “Duygusal tükenme puanına” göre “evli ve yalnızlar” arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Fark oluşturan grubun evli bireylerden oluştuğu görülmüştür ( $p<0.05$ ).<sup>64</sup> Çalışmamızda hemşirelerin %50’sinin evli, %47.7’sinin bekâr olduğu görüldü. Hemşire çalışanlarının medeni hallerinin tükenmişlik skorları üzerindeki etkisine bakıldığında; sayısal anlamda evli olan hemşire çalışanlarının tükenmişlik skorlarının bekâr olan hemşire çalışanlarından fazla yüksek olmadığı tespit edilmiş dolayısı ile daha çok tükenme yaşadıkları, ancak medeni durum yönünden gruplar arasındaki farkın istatistiki açıdan anlamlılık oluşturmadığı saptanmıştır ( $p>0.05$ ). Medeni durum değişkenine göre tükenmişlik skorlarının Yakın<sup>65</sup> ve Aras’ın<sup>66</sup> yaptıkları çalışmalar bizim bulgularımızla uyumaktadır. Ancak

- 
- 58 Özgür Metin - Fadime Gök Özer. “Hemşirelerin Tükenmişlik Düzeyinin Belirlenmesi”. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 10/1 (2007), 58-66.  
Muammer Cengil. “Din Görevlileri ve Kur’an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (3 Haziran 2010), 93.
- 60 Müge Oğuzberk-Arzu Aydın. “Ruh Sağlığı Çalışanlarında Tükenmişlik”, *Klinik Psikiyatri*, 2008, 11: 167-179.
- 61 Okan Taycan - Leman Kutlu - Selma Çimen - Nurcan Aydın. “Bir Üniversite Hastanesinde Çalışan Hemşirelerde Depresyon ve Tükenmişlik Düzeyinin Sosyo-demografik Özelliklerle İlişkisi”. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 7/2 (2006), 100-108.
- 62 Neslihan Dursun. *Evli ve Bekar Bireylerin Yaşamın Anlamı ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- 63 Hilal Kurt Sezer- Emine Geçkil. “Pediatri Hemşirelerinin Duygu Gereksinimleri ile Maneviyat ve Manevi Bakım Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi”. *Huhemfad-Johufan*. 7/2 (2020), 167-174.
- 64 Nergiz Sancı Yıldırım. *Erzurum İlinde 1. Basamak Sağlık Hizmetlerinde Görev Yapan Hemşire ve Ebelerin Tükenmişlik Düzeyleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).
- 65 Gökler Yakın, *İstanbul Dr Lütüfi Kırdar Eğitim ve Araştırma Hastanesinde Çalışan Sağlık Personellerinin (Hemşire, Ebe, Sağlık Memuru Ve Acil Tıp Teknisyeni) Depresyon Ve Tükenmişlik Düzeyinin Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

Naktiyok ve Karabey<sup>67</sup> tarafından yapılan çalışmada medeni durum değişkeni açısından zihinsel tükenmişlik boyutunda anlamlı fark bir bulunmuştur. Dul ve boşanmış çalışanların zihinsel tükenmişliğe maruz kaldıkları görülmektedir. Burada dul ya da boşanmış kesime toplumun daha az sosyal destek sağladığının etkili olabileceği düşünülmektedir. Boyutu oluşturan ifadelerin analizinde dul ya da boşanmış çalışanların kendilerini hayattan daha dışlanmış hissetmeleri bu durumun bir sonucu olarak görülebilir.<sup>68</sup>

Çalışmamızda (bkz.Tablo 6) daha yüksek düzeyde eğitime sahip olanlarda duygusal tükenmenin daha yoğun olduğu saptanmıştır. Ancak Mollaoğlu ve arkadaşları,<sup>69</sup> duygusal tükenmenin düşük eğitimlilerde daha yoğun olduğunu belirtmekte ve bunu destekleyen çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin; Yıldız,<sup>70</sup> Arifoğlu,<sup>71</sup> Demir,<sup>72</sup> Karlıdağ ve ark.<sup>73</sup> tarafından yapılan araştırmalar bu yöndedir. Buna mukabil birtakım araştırmalarda eğitim durum değişkeninin tükenmişlik üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını göstermektedir. Örneğin; Aras,<sup>74</sup> Kırılmaz,<sup>75</sup> Gözüm,<sup>76</sup> Çam,<sup>77</sup> ve Çıtak,<sup>78</sup> tarafından yapılan araştırmalar bu doğrultudadır. Bizim yaptığımız bu araştırmada eğitim düzeyi yüksek olanların tükenmişlik sendromunu daha yoğun olarak yaşamalarının nedeni onların çalışma ortamına ait beklentilerinin de yüksek oluşu ile açıklanabilir. Onların bu

- 
- 66 Zeliha Aras, *Birinci Basamak Sağlık Kurumlarında Çalışan Hemşire ve Ebelerin Tükenmişlik Durumları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).
- 67 Atılhan Naktiyok - Canan Nur Karabey. "İşkoliklik ve Tükenmişlik Sendromu". *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2005), 179-198.
- 68 Mahmut Akbolat - Oğuz Işık. "Sağlık Çalışanlarının Tükenmişlik Düzeyleri: Bir Kamu Hastanesi Örneği", *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 11/2 (2008), 229-254.
- 69 Mehmet Mollaoğlu - Mustafa Yılmaz - Turan Kars. "Hemşirelerde Tükenmişlik". *Sağlık Çalışanlarının Sağlığı 2.Ulusal Kongresi Kitabı*, Ankara, 17 Kasım 2001, 145.
- 70 Hülya Yıldız. *Hemşirelerin Tükenmişlik Düzeylerinin ve Problem Çözme Becerilerinin İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009).
- 71 Arifoğlu, "KKTC Hastanelerindeki Hemşirelerin Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri", 85-91.
- 72 Ayten Demir. "Hemşirelikte Tükenmişliğe Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 7/1 (2004), 71-79.
- 73 Rıfat Karlıdağ - Süheyla Ünal - Saim Yoloğlu. "Hekimlerde Tükenmişlik Düzeyinin Aleksitimi Düzeyleriyle İlişkisi". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 2/3 (2001), 153-160.
- 74 Zeliha Aras. *Birinci Basamak Sağlık Kurumlarında Çalışan Hemşire ve Ebelerin Tükenmişlik Durumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006).
- 75 Kırılmaz ve ark. "İlköğretimde Çalışan Bir Öğretmen Grubunda Tükenmişlik Durumu Araştırması". *İlköğretim-Online Dergisi* 2/1 (2003), 2-9.
- 76 Sebahat Gözüm. *Koruyucu Sağlık Hizmetlerinde Görev Yapan Hemşire ve Ebelerde İş Doyumu, Tükenmişlik ve İşe Devamsızlığı Etkileyen Faktörlerin Araştırılması*. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).
- 77 Olcay Çam. *Hemşirelerde Tükenmişlik ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991).
- 78 Ebru Akgün Çıtak. *Çatışma Çözümü Eğitiminin Hemşirelerin Çatışma Çözüm Becerisi Yöntemi ve Tükenmişlik Düzeyine Etkisinin İncelenmesi*. (İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).

beklentilerinin yerine getirilememesi tükenmişliğin ortaya çıkmasına sebep olabilir.<sup>79</sup> Sağlık çalışanlarının eğitim değişkenine göre Manevi Destek Algısı toplam skor ortalamaları arasındaki farkın istatistiki olarak anlamlı olmadığı bulunmuştur ( $p>0.05$ ). Bu sonuçlara göre doktor, ebe ve hemşirelerin Manevi Destek Algılarının eğitim düzeyine göre değişmediği söylenebilir. Konuyla ilgili daha önce yapılan araştırmalar Kavas ve Kavas,<sup>80</sup> Eğlence ve Şimşek,<sup>81</sup> Çelik ve ark.<sup>82</sup> ile Kostak ve ark.<sup>83</sup> tarafından yapılan araştırmalar ulaştığımız sonuçlarla örtüşmekte ve bu çalışma önceki çalışmaların sonucunu desteklemektedir. Ancak, Yılmaz ve Okyay<sup>84</sup> tarafından yapılan araştırmada, hemşire eğitim düzeyi arttıkça maneviyat skor ortalamasının arttığı sonucuna ulaşılmıştır.<sup>85</sup> Bunun sebebi ise ortaöğretimden mezun olanlarla eğitim seviyesi daha yüksek olanların farklı konumlarda çalışmamasından kaynaklanabilir.<sup>86</sup>

Analiz sonuçlarına (bkz. Tablo 7-8) göre; Toplam çalışma süreleri bakımından gruplar arasında Maneviyat skoru açısından “istatistiki olarak anlamlı fark” vardır. Bu duruma istinaden hemşirelerin çalışma süresi arttıkça maneviyat skorları yükselmektedir. Ancak bu çalışmada hemşirelerin çalışma süresi arttıkça tükenmişlik düzeyinde herhangi bir farklılığın bulunmadığı görülmektedir. Kişisel başarı düzeyinde ise anlamlı bir fark bulunmamıştır. Literatüre baktığımızda tükenme düzeyini etkileyen değişkenlerden birisi de çalışma süresidir. Literatürde çalışma yılı arttıkça kişisel başarının arttığı belirtilmektedir. Ergin’in,<sup>87</sup> Demir’in,<sup>88</sup> Çam’ın,<sup>89</sup> yaptıkları araştırmalarda da çalışma süresi arttıkça duygusal tükenme ve duyarsızlaşma azalmaktadır. Dolayısıyla sonuçlar çalışmamızı desteklemektedir. Çalışma süresinin artması ile birlikte birey mesleğini hem daha çok sevmekte hem

<sup>79</sup> Emel Ertuğrul. *Üniversite Uygulama ve Araştırma Hastanesinde Çalışan Hemşire, Ebe, Sağlık Memuru ve Acil Tıp Teknisyenlerinin Tükenmişlik ve Depresyon Düzeyinin Değerlendirilmesi*. (Zonguldak: Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

<sup>80</sup> Erkan Kavas - Nurgül Kavas. “Hastalarda Manevi Bakım İhtiyacı Konusunda Doktor, Ebe ve Hemşirelerin Manevi Destek Algısının Belirlenmesi: Denizli Örneği”, *Turkish Studies*, 10/14 (2015), 449-460.

<sup>81</sup> Eğlence – Şimşek, “Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakım Hakkındaki Bilgilerinin Değerlendirilmesi”, 48-53.

<sup>82</sup> Çelik ve ark. “Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakımı Algılama Düzeyleri ve Etkileyen Bazı Faktörlerin Belirlenmesi”, 39-45.

<sup>83</sup> Kostak ve ark. “Hemşire ve Ebelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri”, 218-225.

<sup>84</sup> Yılmaz ve Okyay, “Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Görüşleri”, 41-52.

<sup>85</sup> Nihal İşbilen Esendir - Hasan Kaplan. “Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Destek Algısı: İstanbul Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*, 22/73 (2018), 317-332.

<sup>86</sup> Yakın, “İstanbul Dr. Lütfi Kırdar Eğitim ve Araştırma Hastanesinde Çalışan Sağlık Personellerinin (Hemşire, Ebe, Sağlık Memuru ve Acil Tıp Teknisyeni) Depresyon ve Tükenmişlik Düzeyinin Değerlendirilmesi”, 317-332.

<sup>87</sup> Ergin, “Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Türkiye Sağlık Personeli Normları”, 28- 33

<sup>88</sup> Ayten Demir. “Hemşirelerin Tükenmişlik (Burnout ) Düzeyleri ve Tükenmişliği Etkileyen Bazı Faktörlerin İncelenmesi”. *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 6/1-2 (1999).

<sup>89</sup> Çam, “Hemşirelerde Tükenmişlik ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, 155.



de mesleğine daha çok bağlanmaktadır. Kaygı ile başa çıkmada en iyi yol iş koşullarına uyum sağlamaktan geçmektedir. Genç bireylerde tükenmişliğin daha çok görülmesinin nedeni, bu gençlerin iş ile ilgili birtakım problemleri henüz çözememiş olmasından kaynaklanabilir.<sup>90</sup> Meslekte geçen süre “16 ile 20 yıl” arasında olan hemşirelerin “duygusal tükenme” puanı diğerlerine göre daha yüksek tespit edilmiştir. Ebe hemşirelerde ise “20 ile 25 yıldır” bu meslekte çalışanlarda “duygusal tükenme skorları” diğer gruplara göre yüksektir tespit edilmiştir. Ancak bu sayısal verilerin bu meslek gruplarında anlamlı çıkmamıştır ( $p>0.05$ ). İşte çalışma biçimi, çalışmada geçen haftalık süre ve yeterli sayıda araç ve gereçlerin kurumda olması durumunda, yapılan analizlere bakıldığında  $p>0.05$  sonuçlar istatistiki bakımdan anlamlı değildir.<sup>91</sup>

Tablo 10'daki araştırmada maneviyat ile tükenmişlik arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Regresyon analizi sonucunda maneviyatın tükenmişlik üzerinde %5,2 oranında etkisinin olduğu bulunmuştur. Buna göre bireylerin maneviyat düzeyleri arttıkça tükenmişlik düzeyleri azalmaktadır. Maneviyat, olumsuz yaşam koşullarına ve varoluşa değer kazandırır. Ayrıca maneviyat bireye görev ve sorumluluklar vererek ruh ve beden sağlığına zararlı olan maddeleri ve iyi olmayan davranışları yasaklar. Zira maneviyat, yardımlaşma, sevgi, saygı, sabır gibi pozitif duygu ve davranışları geliştirerek kişinin tükenmişlik duygusunun azalmasına katkı sağlar.

### Öneriler

Sağlık çalışanları ve özellikle bu araştırmaya konu olan hemşireler tükenmişlik için risk altında olan meslek grubunu oluşturmaktadırlar. İcra edilen meslek gereği insan sağlığı ile bire bir ilişki içinde olunması, yapılacak bir hatanın geri döndürülemez sonuçlara yol açabilmesi nedeniyle konu ayrıca önem taşımaktadır. Tükenmişliğe yol açması olası nedenlerin giderilmesi için faaliyetler yapılmasının, çalışma saatlerinin ve nöbet sayılarının gözden geçirilerek yeniden düzenlenmesinin, iş yükü ve stresin daha fazla olduğu acil servis ve yoğun bakım üniteleri gibi birimlere yeni personel alınmasının ve ücretlerin iyileştirilmesinin, ayrıca en önemlisi manevi bakımdan destek olunmasının, rehberlik yapılmasının bu meslek grubunda çalışan bireylerde tükenmişlik sendromunu engelleyebileceğini düşünmekteyiz. Tükenmişlik sendromunu sadece hemşireler yaşamamakta bilakis diğer meslek gruplarında da örneğin; din görevlisi, asker, polis gibi alanlarda tükenmişlik sendromu görülmektedir. Ayrıca bu gruplar içinde maneviyat ve rehberlik yapılması gerekebilir.

<sup>90</sup> Aras, “Birinci Basamak Sağlık Kurumlarında Çalışan Hemşire ve Ebelerin Tükenmişlik Durumları”, 18.

<sup>91</sup> Yıldırım, “Erzurum İlinde 1. Basamak Sağlık Hizmetlerinde Görev Yapan Hemşire ve Ebelerin Tükenmişlik Düzeyleri”, 57.

**KAYNAKÇA**

- Akbolat, Mahmut - Işık, Oğuz. "Sağlık Çalışanlarının Tükenmişlik Düzeyleri: Bir Kamu Hastanesi Örneği", *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 11/2 (2008), 229-254.
- Akgün, Kostak Melahat - Çelikkalp Ülfıye - Demir Melike. "Hemşire ve ebelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin düşünceleri". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* Sempozyum Özel Sayısı (2010), 218-225.
- Akyüz, İlknur. "Hemşirelerin Tükenmişlik ve Depresyon Düzeylerinin Çalışma Koşulları ve Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi". *İşletme ve İktisat Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2015), 21-34.
- Aras, Zeliha. *Birinci Basamak Sağlık Kurumlarında Çalışan Hemşire ve Ebelerin Tükenmişlik Durumları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.
- Arifoğlu, Burak. "KKTC Hastanelerindeki Hemşirelerin İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri". I.Uluslararası VIII. Ulusal Hemşirelik Kongresi Kitabı, s. 85-91. Antalya, 29 Ekim- 2 Kasım 20
- Barutçu Esin - Serinkan Celalettin. "Günümüzün Önemli Sorunlarından Biri Olarak Tükenmişlik Sendromu ve Denizli'de Yapılan Bir Araştırma". *Ege Akademik Bakış Dergisi* 8/2 (2008), 541-561.
- Basım, Nejat - Şeşen, Harun. "Mesleki Tükenmişlikte Bazı Demografik Değişkenlerin Etkisi, Kamuda Bir Araştırma". *Ege Akademik Bakış Dergisi* 6/2 (2006), 15-23.
- Boztilki, Melike - Ardıç, Elif. "Maneviyat ve Sağlık". *Jaren/Hemşirelik Akademik Araştırma Dergisi*.
- Buğdaycı, Resul - Kurt, Öner Ahmet - Şaşmaz, Tayyar - Seva, Öner. "Mersin İlinde Pratisyen ve Uzman Hekimlerde Depresyon Sıklığı ve Etkileyen Faktörler". *Toplum Hekimliği Bülteni* 26/1 (2007), 32-36.
- Cengil, Muammer "Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (3 Haziran 2010), 93.
- Crano, William D-Brewer, Marilynn- Lac, Andrew. *Principles and Methods of Social Research*, 3. Ed, Routledge, London, 2002.
- Çam, Olcay. *Hemşirelerde Tükenmişlik ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991.
- Çelik, Aslı Sis - Özdemir, Funda - Durmaz, Hatice - Pasinlioğlu, Türkan. "Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakımı algılama düzeyleri ve etkileyen bazı faktörlerin belirlenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 1-12/3 (2014), 39-45.
- Çıtak, Ebru Akgün. *Çatışma Çözümü Eğitiminin Hemşirelerin Çatışma Çözüm Becerisi Yöntemi ve Tükenmişlik Düzeyine Etkisinin İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Çidem, Aysun. *Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakım Düzeyleri ile Duygusal Emek Davranışları*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 2020.

- Daştan, Nihal Bostancı - Buzlu Sevim. "Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanat Dergisi* 1/3 (2010), 73-78.
- Değirmenci, Seda. *Hemşirelerin Duygusal Emek Davranışı ve Etkileyen Faktörler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Demir, Ayten. "Hemşirelerin Tükenmişlik (Burnout) Düzeyleri ve Tükenmişliği Etkileyen Bazı Faktörlerin İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 6/1-2 (1999).
- Demir, Ayten. "Hemşirelikte Tükenmişliğe Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 7/1 (2004).
- Dolunay Ayşe, B.; Piyal, Birgül. Öğretmenlerde Bazı Mesleki Özellikler Ve Tükenmişlik. *Kriz Dergisi*, 2003, 11.1.
- Dursun, Neslihan. *Evlü ve Bekar Bireylerin Yaşamın Anlamı ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Düzyürek, Sinan - Ünlüoğlu, Gülenay. "Hekimde Tükenmişlik (Burnout) Sendromu". *Psikiyatri Bülteni* (1992), 1:108-112.
- Eğlence, Rabiye - Şimşek, Nuray. "Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakım hakkındaki bilgilerinin değerlendirilmesi". *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/1 (2014), 48-53.
- Ekşi, Halil-Kardaş, Selami-Koçoğlu, Tuba Akyol. İçsel Spiritüellik Ölçeği: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. (Bekir Yıldırım, Ed.), *Uluslararası Bilim, Teknoloji, Mühendislik, Matematik (STEM) ve Eğitim Bilimleri Kongresi* bildiri özetleri kitabı içinde, 2017, 105.
- Ercan, Feride, Körpe, Gülşah - Demir, Satı. "Bir üniversite hastanesinde yataklı servislerde çalışan hemşirelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin algıları". *GMJ* 29/1 (2018), 17-22.
- Ergin, Canan. "Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeği'nin Uyarlanması". 7. *Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Ergin, Canan. "Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Türkiye Sağlık Personeli Normları". *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi* 4/1 (1996), 28-33.
- Ergül, Şafak - Bayık, Ayla. "Hemşirelik ve Manevi Bakım". *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 8/1 (2004), 37-45.
- Ertuğrul, Emel. *Üniversite Uygulama ve Araştırma Hastanesinde Çalışan Hemşire, Ebe, Sağlık Memuru Ve Acil Tıp Teknisyenlerinin Tükenmişlik Ve Depresyon Düzeyinin Değerlendirilmesi*. Zonguldak: Karaelmas Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Esendir, Nihal İşbilen - Kaplan, Hasan. "Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Destek Algısı: İstanbul Örneği", *Ekev Akademi Dergisi*, 22/73 (2018), 317-332.

- Fawzy, FI - Fawzy, NW - Pasnau, RO. *Burnout in The Health Professionals, Handbook of Studies on General Hospital Psychiatry*. ed: Judd FK, Burrows GD, Lipsitt DR, Elsevier Science Publishers BV, Amsterdam: 1991.
- Gök Balcı, Umut. "Burnout And Tiredness Among Nurses". *The Journal of Tepecik Education and Research Hospital* 23/2 (2013), 83-87.
- Gönenç, İlknur Münevver - Akkuzu, Gülcihan - Altın, Rukiye Durdun - Möroy, Perran. "Hemşirelerin ve ebelerin manevi bakıma ilişkin görüşleri". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/3 (2016), 34-38.
- Gözüm, Sebahat. *Koruyucu Sağlık Hizmetlerinde Görev Yapan Hemşire ve Ebelerde İş Doyumu, Tükenmişlik ve İşe Devamsızlığı Etkileyen Faktörlerin Araştırılması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Hira, İsmail. "Sosyal bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2000), 81-97.
- Kaçmaz, Nazmiye. "Tükenmişlik (Burnout) Sendromu". *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi* 68 (2005), 29-32.
- Kaplan, Hasan - Esendir, İşbilen Nihal. "Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Destek Algısı: İstanbul Örneği". *Ekev Akademi Dergisi* 22/73 (2018), 317-332.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS 23 ve AMOS 23 Uygulamalı istatistik analizler*. (Nobel Akademik Yayıncılık, 2016).
- Karaman, Adem. *Hemşirelerin Manevi Bakım Algıları İle Manevi Bakım Yeterlilikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Metodu*. Ankara, Hacettepe Taş Kitapçılık, 1984.
- Karlıdağ, Rıfat - Ünal, Süheyla - Yoloğlu, Saim. "Hekimlerde Tükenmişlik Düzeyinin Aleksitimi Düzeyleriyle İlişkisi". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 2/3 (2001), 153-160.
- Kavas, Erkan - Kavas Nurgül. "Hastalarda Manevi Bakım İhtiyacı Konusunda Doktor, Ebe ve Hemşirelerin Manevi Destek Algısının Belirlenmesi: Denizli Örneği", *Turkish Studies*, 10/14, (2015), 449-460.
- Kaya, Mehmet - Üner, Sarp - Karanfil, Emine - Uluyol, Reyhan - Yüksel, Fatih - Yüksel, Murat. "Birinci Basamak Sağlık Çalışanlarının Tükenmişlik Durumları". *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni* 6/5 (2007), 357-363.
- Kaya, Nurten - Kaya, Hatice - Erdoğan Ayık, Saliye - Uygur, Esmâ. "Bir devlet hastanesinde Çalışan Hemşirelerde Tükenmişlik", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7/1 (2010).
- Kırılmaz, Ayşe Yıldız - Çelen, Ümit - Sarp, Nilgün. "İlköğretimde Çalışan Bir Öğretmen Grubunda Tükenmişlik Durumu Araştırması". *ilköğretim-Online Dergisi* 2/1 (2003), 2-9.
- Kostak, Melahat Akgün - Çelikkalp, Ülfiye - Demir, Melike. "Hemşire ve Ebelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* Sempozyum Özel Sayısı (2010), 218-225.
- Maslach, C. - Jackson, S.E. The measurement of experienced burnout. *Journal of Occupational Behavior*, 2 (1981), 99-113.

- Melhem, Ghaith Ahmad - Zeilani Ruqayya – Zaqqout, Ossama Abed – Aljwad, Ashraf – Shawagfeh, Mohammed - Al-Rahim Maysoun. “Nurses’ perceptions of spirituality and spiritual care giving: A comparison study among all health care sectors in Jordan”. *Indian J Palliat Care*. 22/1 (2016), 42-49.
- Metin, Özgür – Özer, Gök Fadime. H”emşirelerin Tükenmişlik Düzeyinin Belirlenmesi”. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 10/1 (2007), 58-66.
- Mollaoğlu, Mehmet – Yılmaz, Mustafa – Kars, Turan. “Hemşirelerde Tükenmişlik. Sağlık Çalışanlarının Sağlığı” 2.Ulusal Kongresi Kitabı, s.145. Ankara, 17 Kasım 2001.
- Naktiyok, Atılhan - Karabey, Canan Nur. “İşkoliklik ve Tükenmişlik Sendromu”. *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19/2, (2005), 179-198.
- Nas, İbrahim. *Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakım Alguları ile Mesleğe Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Oğuzberk, Müge-Aydın, Arzu. “Ruh Sağlığı Çalışanlarında Tükenmişlik”, *Klinik Psikiyatri*, 2008, 11: 167-179.
- Olgun, Neriman - Çınar, Seda. “Hemodiyaliz Hemşirelerinin İş Doyumlarının Değerlendirilmesi”. *Çınar Dergisi* 3/1 (1997), 9-11.
- Ören, Nihal, Türkoğlu, Hayriye. “Öğretmen adaylarında tükenmişlik”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2006), 16.
- Özdamar, Kazım. *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi*. (Nisan Kitabevi, 2016).
- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*. (Ankara: Nisan Kitabevi Yayınları, 2015).
- Paloutzian, Raymond - Crystal, Park (ed.). *Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları*. *Orijinal Adı: Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality*. çev. İhsan Çapcıoğlu ve Ali Ayten. (İstanbul: Phoenix Yayınları, 2013).
- Sayıl, İlker – Özgüven, Hasan. *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Kitabı*. (Ankara: Antıp AŞ, 2000).
- Seçer İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve İstisrel Uygulamaları*. (Anı Yayıncılık. 2015).
- Sezer, Hilal Kurt – Geçkil, Emine. “Pediatri Hemşirelerinin Duygu Gereksinimleri ile Maneviyat ve Manevi Bakım Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi”. *Huhemfad-Johufan*. 7/2 (2020), 167-174.
- Söylev, Ömer Faruk. *Din Görevlilerinde Dini Danışma ve Rehberlik Yönelimleri*, Emin Yayınları Düşünce Kitabevi, Bursa 2019, s 142-146.
- Söylev, Ömer Faruk “Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat: İlahiyat Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 463-488.
- Swinton, John. *Spirituality and Mental Health Care*. (London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2003).

- Şimşek, Hasan. "Pozitivizm Ötesi Paradigmatik Dönüşüm ve Eğitim Yönetiminde Kuram ve Uygulamada Yeni Yaklaşımlar". *Eğitim Yönetimi* 3/1 (1997), 97-109.
- Şirin, Turgay. "Maneviyat Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Turkish Studies* 13/18 (2018), 1283-1309.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. (Ankara: Nobel Yayınları, 2005).
- Taycan, Okan – Kutlu, Leman – Çimen, Selma – Aydın, Nurcan. "Bir Üniversite Hastanesinde Çalışan Hemşirelerde Depresyon ve Tükenmişlik Düzeyinin Sosyo-demografik Özelliklerle İlişkisi". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 7/2, (2006), 100-108.
- Turan, Türkan – Karamanoğlu, Ayla Yavuz. "Determining intensive care unit nurses' perceptions and practice levels of spiritual care in Turkey." *Nurs Crit Care* 18/2 (2013), 70- 78.
- Türk Dil Kurumu*. Erişim 05 Ağustos 2022.  
[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&kelimeMA-NEV%C4%B0](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelimeMA-NEV%C4%B0)
- Uğurlu, Esmâ. "Hemşirelikte Manevi Bakımın Uygulanması", *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 5/3 (2014), 187-191.
- World Health Organization. Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19–22 June 1946.
- Yakın, Gökler. *İstanbul Dr Lütüfi Kırdar Eğitim Ve Araştırma Hastanesinde Çalışan Sağlık Personellerinin (Hemşire, Ebe, Sağlık Memuru Ve Acil Tıp Teknisyeni) Depresyon Ve Tükenmişlik Düzeyinin Değerlendirilmesi*, İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yazıcıoğlu, Yahşi - Erdoğan, Samiye. *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (Ankara: Detay Yayıncılık, 2014).
- Yıldırım, Nergiz Sancı. *Erzurum İlinde 1. Basamak Sağlık Hizmetlerinde Görev Yapan Hemşire ve Ebelerin Tükenmişlik Düzeyleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009
- Yıldız, Hülya. *Hemşirelerin Tükenmişlik Düzeylerinin ve Problem Çözme Becerilerinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Yılmaz, Meryem - Okyay, Nesrin. "Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Görüşleri", *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi*, 3 (2009), 41-52.
- Zeller, R. A. - Carmines, E. G. *Statistical Analysis of Social Data*. (Chicago, IL: Rand McNally College Publishing Company, 1978).



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 294-329

**TİMURLULAR DÖNEMİNDE SEMERKANT**  
**Samarkand in the Timurid Period**

**Osman AYDINLI**

Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı, osman.aydinli@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-  
7370-3143.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	19.04.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	15.06.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	294-329

**Atıf / Cite as:** Aydınli, Osman. "Timurlular Döneminde Semerkant" (Samarkand in the Timurid Period). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 294-329. Doi: 10.17859/pauifd.1285880.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 294-329

## TİMURLULAR DÖNEMİNDE SEMERKANT\*

Osman AYDINLI\*\*

### Öz

Eski çağlardan itibaren önemli ticaret yolları ve siyasi oluşumların merkezinde yer alan Semerkant, İslâm coğrafyacılarının Mâverâünnehir (Batı Türkistan) dedikleri önemli bölgenin çok stratejik bir noktasında yer almaktadır. Moğol istilası sebebiyle İslâm döneminin 5 asırlık siyasî, idarî, ekonomik, ilmî, kültürel ve sanatsal birikim ve zenginliğini kaybeden bu şehri, kurduğu büyük devletin payitahtı yapan Emir Timur (1370-1405) tekrar eski ihtişamlı günlerine geri döndürdü. İran, Azerbaycan ve Anadolu başta olmak üzere İslâm dünyasında ele geçirdiği geniş topraklardan beraberinde getirdiği en kabiliyetli usta, zanaatkâr ve dönemin önde gelen ilim adamlarıyla Semerkant'ı her yönden yeniden inşa etti. Öyle ki, mimarî ve âbidevî eserler açısından şehre tarihinin en parlak ve ihtişamlı günlerini yaşattı. Onun, ele geçirdiği birçok bölgeden İslâm dünyasında o gün sanatın ve zanaatın her dalında ustalaşmış kişileri Semerkant'a getirip buluşturması, İslâm sanat ve mimarisinde büyüleyici bir zenginlik ve birlikteliğin oluşması sonucunu da doğurdu. Timur ilim ehline de büyük değer vererek önceki asırlarda olduğu gibi Semerkant'ın o gün İslâm ilim, kültür ve medeniyetinin başşehri olmasını sağladı. Ardından gelen ahfadı ve özellikle torunu Uluğ Bey bu şehre ilmi, kültürel ve mimari açıdan değer katmaya devam etti.

**Anahtar Kelimeler:** Semerkant, Mâverâünnehir, Timurlular, Timur, Uluğ Bey.

### Samarkand in the Timurid Period

#### Abstract

Samarkand has been situated in a strategically important location within the region of Transoxiana (Western Turkestan), a region that has been at the crossroads of major trade routes and political formations since ancient times, according to Islamic geographers. The city was transformed into the capital of the great state founded by Emir Timur (1370-1405), who rebuilt the city with the most skilled artisans, masters, and leading scientists of the time, whom he brought from the vast lands he conquered in the Islamic world, especially in Iran, Azerbaijan, and Anatolia. Consequently, the city experienced the brightest and most glorious days of its history in terms of architectural and monumental works. Timur's ability to bring together people who had mastered every branch of art and craft from the many regions he conquered to Samarkand resulted in the formation of a fascinating richness and unity in Islamic art and architecture. Timur highly valued people of science and ensured that Samarkand became the capital of Islamic science, culture, and civilization, just as it had been in

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir. Bu makale, 17-25 Ekim 2022 tarihleri arasında Semerkant-Bursa-Ankara şeklinde iki ülke ve üç şehirle bağlantılı olarak düzenlenen "*Sultan Yıldırım Beyazıt ve Emir Timur Uluslararası Sempozyumu*"nda sunulan "*Timur Döneminde Semerkant*" isimli tebliğin tüm Timurlu Devleti'ni kapsayacak şekilde genişletilerek yeniden kaleme alınmış şeklidir.

\*\* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, osman.aydinli@marmara.edu.tr, ORCID: 0000- 0001-7370-3143.



previous centuries. His successor and especially his grandson, Uluğ Bey, continued to add value to the city in terms of science, culture, and architecture.

**Keywords:** Samarkand, Transoxiana, Timurids, Timur, Uluğ Beg.

### **Structured Abstract**

Samerkand, estimated to have been founded in the 6th century BC, emerged as one of the most important and strategically located settlements in its region. The region in which it is located, especially during the Middle Ages, was the centre of the world's most important trade routes such as the Silk Road and political formations, and Samarkand has maintained this role since its foundation. From the day it was conquered by the Muslims (711), Samarkand became a strategic and important centre of the region called Mâverâünnehir (West Turkistan). However, with the Mongol invasion (1220), the city lost five centuries of Islamic accumulation in political, administrative, economic, scientific, cultural and artistic terms. After a long period of decline and silence, the Timurid Empire founded by Emir Timur (1370-1405) returned Samarkand to its former glory. Thus, Samarkand, which reached its peak in science, culture and art in the Islamic period, first with the Samanids and then with the Qarakhanids, experienced its third golden age under Timur and his successors.

Timur reconstructed Samarkand, which had suffered extensive destruction due to the Mongol invasion and subsequent power struggles, in a different location not far from the old city. The new city he established, located immediately south of the former city, exists within modern-day Samarkand. Timur aimed not only to make Samarkand the capital of his magnificent empire but also to transform it into a global metropolis. To achieve this, he brought along the most skilled artisans, craftsmen, and leading scholars of the time from the vast territories he had conquered in the Islamic world, including Iran, Azerbaijan, and Anatolia. With their expertise, the city was completely rebuilt in all aspects. This endeavor led to the revival of Samarkand's most glorious and splendid days in terms of architecture and monumental structures. Timur's gathering and convergence of individuals who had mastered various fields of art and craftsmanship from the regions he had conquered resulted in a fascinating richness and unity in Islamic art and architecture. Not only did Timur adorn the interior of Samarkand, but he also surrounded it with captivating gardens and palaces, effectively turning it into a veritable paradise on Earth. The astonishment and admiration expressed by the Spanish envoy Clavijo, who visited Samarkand a few years before Timur's death and declared that he had never seen anything comparable or similar in the world, serve as testimony to the mesmerizing monumental structures of the city. Furthermore, despite sustaining wounds from struggles for the throne, the last ruler of the Timurid dynasty, Babur, continued to regard Samarkand as one of the world's most beautiful cities, still retaining its splendor. Additionally, the vivid descriptions of Samarkand's monumental structures by Timur's official historian Nizamuddin Shammi and other contemporary historians such as Sharafuddin Ali Yazdi and Ibn Arabshah, as well as the depiction of Samarkand's architectural marvels in awe by Ibn Arabshah, provide living evidence of this. Architectural masterpieces from Timur's era that have survived to the present day include the Shah-i Zinde Complex, Bibi Khanum Mosque, and the Gur-e Amir mausoleum and complex.

Timur made great efforts for the rise of the city not only physically and architecturally but also in the field of science and culture. As a matter of fact, he gave great value to the people of knowledge and ensured that Samarkand became the capital of Islamic science, culture and civilisation as in previous centuries. As a ruler who loved conversations with scholars and consulted with them, he opened the doors of his palace to them. He brought the most valuable scholars and scientists from the regions he conquered and provided them with all kinds of scientific study environment and turned this city into a centre of knowledge of the Islamic geography and even the world.

Timur believed that for Samarkand, which he designated as the global capital, to maintain its distinguished status, a high level of prosperity was necessary. To achieve this, he placed particular emphasis on the development of commercial activities and the increase in production within the city. By transforming the east-west trade route that had been altered by the Mongols, he ensured that the heart of commerce beat once again in the Great Timurid realm centered around Samarkand. As a result, Samarkand regained its dominant position in Chinese trade along the Silk Road, as it had been before, and experienced a concentration of commercial activities in the city and its surroundings, leading to a prosperous and affluent society.

The Timurid sultans who succeeded Timur, particularly his grandson Ulugh Beg, continued to enhance the city of Samarkand architecturally, and even more so in terms of scientific and cultural advancements. Ulugh Beg sustained the city's physical and architectural splendor that had existed since his grandfather's time, while also maintaining a high level of prosperity through trade and production. Furthermore, he ensured the city's prominence in scientific research and studies. Notable structures that have endured from his era include the Ulugh Beg Madrasa and the Samarkand Observatory. During Ulugh Beg's reign, Samarkand emerged as a center of astronomy and mathematics. Having received education in various fields of knowledge such as literature, history, mathematics, and poetry from his youth, Ulugh Beg, who was himself an accomplished astronomer, commissioned the construction of the Samarkand/Ulugh Beg Observatory. This observatory not only served as an astronomical institution but also inspired and paved the way for subsequent astronomical endeavors. It nurtured the growth of astronomers like Ghiyâth al-Dîn Jamshîd al-Kâshî, Qâdîzâde Rûmî, and Ali Qushji, who in turn guided astronomical studies in the Islamic world.

As a result of the shifting of the capital and internal conflicts among the later Timurid sultans, Samarkand, which had been the focus of significant endeavors by Timur and his grandson Ulugh Beg, experienced substantial damage, leading to the deterioration and destruction of numerous monuments. Nevertheless, despite these adversities, many awe-inspiring and resplendent architectural structures in Samarkand, spanning from antiquity to the present, remain as enduring legacies attributed to Timur and his successors.

## GİRİŞ

Kuruluşu ve ismi ile alâkalı birçok rivayet<sup>1</sup> bulunmakla birlikte arkeolojik bulgular ve katman bilgisi ışığında M.Ö. 535 tarihi civarında Ahameni/Pers hükümdarı Büyük Cyrus (Kiros) tarafından ileri bir karakol olarak kurulduğu anlaşılan Semerkant, bölgenin bilinen en eski yerleşim yeri olup eski zamanlardan beri kültür ve medeniyetlerin bulunduğu çok önemli bir coğrafyada yer almaktadır. Bugün Özbekistan Cumhuriyeti'nin de en büyük ikinci ve önemli bir kenti olan bu şehir, İslâm coğrafyacılarının Mâverâünnehir (Ceyhun nehrinin ötesindeki topraklar)

<sup>1</sup> Kaynaklarda yer alan çoğu efsanevî olan bu rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî (ö. 300/913'den sonra), *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yusuf el-Hâdî, (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1406/1996), 622; Makdisî, Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966), *el-Bed' ve't-târîh*, nşr. Clement Huart, (Tahran: Mektebetü'l-Esedi, 1962) 4/100-101; Yâkûtu'l-Hamevî, Şihâbuddin Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî (ö. 629/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ty), 3/247; Ebû Tâhir Semerkandî (eserini h.1251/1845'de yazmıştır): *Semeriyye*, nşr. İrec Afşâr, (Tahran: 1343/1965), 16-20; Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 88-96.

dedikleri bölgenin de stratejik bir noktasında bulunmaktadır. Ceyhun (Amuderya) ve Seyhun (Sirderya) nehirleri arasındaki bölgenin en önemli kısmına konumlanmış Soğd bölgesinin merkezinde yer alan şehrin ilk kuruluş yeri, Zerefşan<sup>2</sup> (Soğd) nehrinin güney kıyısında vadiye hâkim yüksek bir mevkiye<sup>3</sup> bugün Efrâsiyâb (Alp Er Tunga) adı verilen harabelerin bulunduğu yerdir. Semerkant'ın en erken kuruluş yeri olan bu bölge, surlar içinde tahkim edilmiş kale tipi bir yerleşim birimi olup kuhandiz (kale), şehristan (asıl şehir) ve rabat (varoşlar) şeklinde içten dışa doğru 3 kısımdan meydana gelmekteydi.<sup>4</sup> Cengiz Han'ın 1220'de Semerkant ve çevresini tahrip etmesinden sonra XIV. asrın son çeyreğinden itibaren Timur tarafından Efrâsiyâb'ın güneyinde, bugün modern Semerkant'ın da içinde kalan yeni bir şehir kuruldu. Çalışmamız, bu yeni yerleşim birimini konu edinecektir.

Mâverâünnehir'in (Batı Türkistan) stratejik bir mevkiinde bulunması sebebiyle Semerkant eski zamanlardan itibaren Orta Asya ticaret yolları üzerinde çok önemli bir konumda bulunmuş, dolayısıyla eski tarihlerden itibaren bölgenin yönetim merkezi olmuştur.<sup>5</sup> Zira bu şehir, doğuda Çin'den (İpek yolu), kuzey ve kuzeydoğuda Türk ülkeleri vasıtasıyla Rus stepleri ve Baltık ülkelerinden (Kürk Yolu), güneyde Belh ve Tirmiz yoluyla Hindistan ve Afganistan'dan (Baharat yolu), batıda ise Merv ve

<sup>2</sup> Bu nehrin adı İslam kaynaklarında Soğd nehri olarak geçmektedir. Zerefşân (altın saçan, dağıtan) şeklinde isimlendirilmesi ise XVIII. yüzyıl gibi çok geç bir döneme dayanmaktadır. (Bk. Barthold, "Coban-Ata", 3/440, İslam Ansiklopedisi (İstanbul: MEB Yayınları, 1988) 3/440). Bununla birlikte bu nehre kaynaklarda, daha çok Semerkant bölge topraklarını suladığı için "Semerkant nehri", Semerkant'a yakın Kûhek tepesini dolaşması sebebiyle "Kûhek nehri", nehir en son Buhara topraklarını suladığı için de "Buhara nehri" adı verilir. (Bk. İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal (ö. 367/977 den sonra): *Sûretü'l-arz*, thk. Kramers-Johannes Heind, (Leiden: E.J. Brill, 1938), 486; *Hudûdü'l-â'lem* ( 372/982 tarihi civarında yazılmış, müellifi bilinmiyor). Tumansky yazması. İngilizce'ye trc. ve geniş açıklamalarla nşr. V. Minorsky. (London: The University Press Oxford, 1937), 73, 113; Bâbü b. Ömer b. Ebû Said, *Bâbü'nâme*, haz. Reşit Rahmeti Arat, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 69-70; Ebu Tâhir es-Semerkandî, *Semeriyye*, s. 25. Daha geniş bilgi için bk. Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 80-81).

<sup>3</sup> İstahrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî (ö. 346/957), *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. M. J. De Goeje, (Leiden: E. J. Brill, 1967), 316.

<sup>4</sup> Semerkant'ın Moğol istilası öncesi şehir yapısı ile ilgili geniş bilgi için bkz; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 621-622, 625; İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 316-319; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 492-494; Mukaddesî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmet b. el-Benâi el-Beşârî (ö. 380/990), *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. Muhammed Mahzûm, (Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsil Arabî, 1987), 222; Yâkûtü'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/247-248; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (ö. 562/1166), *Kitâbü'l-ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, (Beyrut: Dâru'l-Cinan, 1988), 1/242; 4/273; Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 682/1283), *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ty), 536.

<sup>5</sup> John Lawton, *Samarkand and Bukhara*, (London: Tauris Parke Books, 1991) 19.

Buhara yoluyla İran ve Bağdat'tan gelen (The Golden Road/Altın Yol) çok önemli ticaret yollarının kesişim noktasında yer alıyordu.<sup>6</sup>

Eski devirlerden beri Semerkant ve çevresini değerli kılan önemli unsurlardan biri, daha çok kurak ve bozkır olan bölgelerde içinden geçtiği toprakları adeta cennet bahçesine çeviren Zerefşân nehridir. Bu nehir bölge için hayati bir önem taşımakta olup merkez şehrinin Semerkant olduğu Soğd bölgesine hayat bahşetmektedir.<sup>7</sup> Nitekim İslâm coğrafyacıları Semerkant Soğd'unun coğrafi yapısını ele alırken onun bitki örtüsü ve tabii güzelliklerine işaret ederek bu nehir boyunca dünyanın en güzel ve en hoş mekanların uzandığından, Semerkant ve çevresini cennet misali bir bölge haline getirdiğinden, bu nehirden ayrılan kanal ve küçük nehirlerin bölgeyi bir nakış gibi işlediğinden, kenarındaki kasr ve saraylarının beyazlığının onu tezyin ettiğinden hayranlıkla bahsederler<sup>8</sup>. Bölgeyi ziyaret edip müşahedelerine göre bilgi veren X. yüzyıl İslâm coğrafyacısı İstahrî eserinde, dünyanın en nezih üç yeri bulunduğunu; bunların, Dımaşk Ğûta'sı, Übülle Nehri ve Semerkant Soğdu olduğunu, Semerkant Soğd'unun diğer ikisinden daha üstün olduğunu belirtir<sup>9</sup>. Eserinin diğer bir yerinde de kendi gözüyle Semerkant kalesinden temâşa ettiği Semerkant ve çevresini: "*Ben Semerkant Soğd'u ve Semerkant şehri gibi bir mekân görmedim. Çünkü bir kişi yüksek bir yerden buraya baktığında onun gözü ağaçsız hiçbir dağ ve bozkır göremez...*" şeklinde şehri ve çevresini tasvir eder<sup>10</sup>. Zaten Kaşgarlı Mahmud Semerkant isminin aslının Türkçe'de semiz, şişman ve zengin anlama gelen "Semiz Kent"ten geldiğini, daha sonra bu iki kelimenin Farsça Semerkant'a dönüştüğünü kaydetmektedir.<sup>11</sup>

Moğol istilası ile büyük bir yıkım ve tahribata uğrasa da bu şehri kurduğu ihtişamlı devletin başşehri yapan Emir Timur Semerkant'ı tekrar ayağa kaldırmış, onu yine dünyanın en önemli, göz kamaştırıcı hatta eskinden daha ihtişamlı bir payitahti haline getirmiştir. Nitekim Timurlular'ın son temsilcisi Bâbur, eseri Bâbürnâme'de, o dönem bir takım tahribata uğramasına rağmen bu şehri, "*Semerkant kadar güzel bir*

<sup>6</sup> Bk. H.H. Schaeder - C. E. Bosworth, "Samarkand", *El<sup>2</sup>*, (Londra 1995), 8/1031; Vassiliev Viladimiroviç Barthold (ö: 1930), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1990), 88; Anna Louise Strong, *Red Star in Samarkand*, (New York 1930), 3; Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 349.

<sup>7</sup> Zerefşân/Soğd nehri Semerkant'ın doğusundaki Büttam dağlarından doğup Semerkant şehri ve bölgesini, ardından Buhara topraklarını da sulayıp bu bölgelere hayat verdikten sonra Buhara'ya bağlı önemli bir yerleşim yeri olan Beykent topraklarında bozkır-çöllük bir alanda son bulan yaklaşık yedi yüz kilometre civarında uzunluğu olan bir nehirdir. (Bk. İstahrî, *el-Mesâlik*, 319, 328; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 497, 506; *Hududul-alem*, 73. Ayrıca bk. Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 81-83).

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bk. İstahrî, *el-Mesâlik*, 294-95; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 473-74; Yâkût, *Mu'cem*, 3/10.

<sup>9</sup> *el-Mesâlik*, 293.

<sup>10</sup> *el-Mesâlik*, 294.

<sup>11</sup> Kâşgarlı Mahmud, (ö. 482/1090 [?]), *Dîvânü Lugati't-Türk*, trc. Besim Atalay, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1985), 1/344; 3/130; Aynı açıklamayı Clavijo Seyahatnamesinde (Ruy Gonzales de Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, ter. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: 1975), 175), Bâbü de hatıratında (*Bâbürnâme*, 69) vermektedir. Ayrıca bk. Eberhard, "Türkistan Seyahatnamesi 1218", *TTK Belleten*, VIII/29 (1944), 140.

*şehir dünyada az bulunur....hiç bir düşman şiddet ve üstünlükle bunu ele geçiremediği gibi buraya "Belde-i Mahfûza" derler..... Bu şehir fevkalade tezyin edilmiş bir şehirdir"*<sup>12</sup> şeklinde vasıflamaktadır.

Semerkant, Müslümanlar tarafından fethinden sonra 3 defa ilim, kültür ve sanatta zirve dönemi yaşamıştır. Bunlardan ilk iki dönem, Sâ mânîler ve Karahanlılar'ın bölgedeki hakimiyet dönemleri olan IX-XII. asırları içine alan yaklaşık dört yüzyıllık dönem; diğeri ise XIV. asrın son çeyreği ile XV. asrı içeren Timurlular dönemidir. Bu dönemlerde Semerkant ilim ve kültürde altın devrini yaşamış, dolayısıyla İslâm kültür ve medeniyetine büyük katkılar sağlayarak dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu devirlerde yetişen âlimler asırlar boyu adlarından söz ettiren ve kendilerinden sonraki çalışmalara kaynaklık yapacak önemde eserler bırakmış ve günümüze kadar da etkileri azalmadan devam eden şahsiyetler olmuşlardır. Nitekim Bâbü hatıratında, "Hz. Peygamber zamanından beri Mâverâünnehir'de o kadar çok İslâm imamı/âlimi yetişmiştir ki hiçbir bölgeden bu kadar alimin çıktığı malum değildir."<sup>13</sup> diyerek genelde Mâverâünnehir'in, özelde ise eski tarihlerden beri onun tabii başkenti olan Semerkant'ın bu yöndeki önemine vurgu yapmıştır.

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, Moğol istilası ve ardından Çağatay yöneticilerinin mücadeleleri ile büyük bir yıkıma maruz kalan eski Semerkant şehrinin daha güneyinde Timur tarafından yeni kurulan şehri gören, hatta bir kısmının yapımına bizzat şahitlik eden İspanyol elçisi Clavijo'nun Timur dönemi Semerkant tasviri<sup>14</sup> ile, Semerkant hakimiyeti çok kısa süren Timurlular'ın son Semerkant hükümdarı (Hindistan'daki Bâbüşahlar devletinin de kurucusu) Bâbü'ün (hükümdarlığı 1494-1530) bir asır sonra, devletin son zamanlarındaki Semerkant tasviri<sup>15</sup> Timurlular devrinde şehrin nasıl bir süreç geçirdiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Nitekim Clavijo'nun, âbidevî eserleri, yapıları ve birçok açıdan dünyada bir eşi ve benzerini görmediğini ifade edip şaşkınlık ve hayranlıkla anlattığı muhteşem Semerkant'ın,<sup>16</sup> bir asır sonra son Timurlu hükümdarı Bâbü zamanında yaşanan taht mücadeleleri sebebiyle ihtişamlı görüntüsüyle birlikte oldukça harap bir durumda olduğu anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca Timur'un resmi tarihçisi Nizâmüddin Şâmî ve dönemin diğeri tarihçileri Şerefüddin Ali Yezdî ve Timur muhalifi İbn Arapşâh'ın Semerkant hakkında verdikleri birinci elden bilgiler de konumuza ışık tutan önemli kaynaklardır.

<sup>12</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 68, 73.

<sup>13</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 69.

<sup>14</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 136-184.

<sup>15</sup> Babür, *Babürname*, 68-75.

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bk. Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 136-184.

<sup>17</sup> Bk. Bâbü, *Bâbürnâme*, 79.

## 1- Timur ve Timurlular Döneminde Semerkant'ın Yeniden İnşası ve Şehrin Genel Karakteristik Özellikleri

1212'de Batı Karahanlı Devleti'ne son verip kendi başkentlerini Semerkant'a taşıyan Hârezmşâhlar'ın kontrolünde sadece 8 yıl kalan Semerkant, maalesef tüm Mâverâünnehir şehirleri gibi Moğollar tarafından tarumar edildi (1220). Sâmânîler ve Karahanlılar döneminden kalan çeşitli eserler, medreseler ve diğer eğitim kurumları şehrin tüm âbidevî yapılarıyla birlikte yakıldı, yıkıldı. Semerkant neredeyse ölü bir şehre dönüştü. XIII ve XIV. asrın ortalarına kadar şehir zaman zaman ayağa kalkmaya çalışsa da yeni yıkımlarla bir asırdan fazla bir süre bu tahribatın izleri silinmedi. Bu süreçte Semerkant ve içinde yer aldığı Mâverâünnehir bölgesini yarı göçebe Çağatay hanları yönetti. XIV. asrın ortalarından itibaren bölgedeki diğer şehirler gibi Semerkant'ta şehir hayatı yükselmeye başlasa da bu, şehrin eski ihtişam ve önemine kavuşmasına yetmedi. Zira bölgedeki Moğol ve Türk kabilelerin birbiriyle devamlı mücadeleleri gerçek anlamda şehrin ayağa kalkmasına pek imkân tanımadı. Özellikle güçlü ve başarılı Altın Orda hükümdarı Özbek Han'ın (1340) ölümü ile bölgede yöneticiler arasında mücadele ve kargaşa iyice arttı. Bu kargaşada Semerkant başta olmak üzere Mâverâünnehir şehirleri gerek üretim gerek ticaret ve gerekse sanat ve mimari yapılar açısından bir darbe daha yedi. Nihayet bir Türk beyi olup 1370'ten itibaren ihtişamlı bir devlet (Timurlular) kuran Emir Timur döneminde (1370-1405) şehir tekrar ayağa kalktı. Hatta önceki iki dönemden daha fazla sanatsal ve âbidevî eserlerle donandı. Nitekim Semerkant'tan günümüze ulaşan tarihî yapıların çoğu Timur ve torunlarının eserleridir.

Semerkant'ın yeniden imarı ve üçüncü defa ilim, kültür, sanat ve medeniyet alanında parlaması, özellikle mimari alanda altın devrini yaşaması Timur'un Semerkant'ı kendisine başşehir yapıp ele geçirdiği birçok ülke ve bölgeden âlim ve sanatkârları burada toplaması ile başladı. Timur Semerkant şehrinin payitaht olması itibariyle büyümesinin siyasi önemini çok iyi biliyor, onun doğu şehirleri arasında lider ve hatta dünya payitahtı olması gerektiğine inanıyordu. Bunun için imar faaliyetlerine ayrı bir önem veriyordu. Ancak bu imar faaliyetlerinin gerçekleşmesine temel teşkil edecek olan şehirdeki zanaatçılığın daha da gelişmesi gerekiyordu. O da radikal bir çözüm olarak 35 yıllık hakimiyet döneminde neredeyse kesintisiz bir şekilde devam ettirdiği askeri seferler neticesinde fethettiği veya ele geçirdiği yerlerden kalifiye eleman ve gerekli iş gücünü Semerkant'a nakletmekle işe başladı.<sup>18</sup> Zaten siyasi olarak İslâm coğrafyasında nerenin daha güçlü olduğuna bakarsak bu aynı zamanda alim ve sanatkâr akışının yönünü de göstermektedir. Dolayısıyla dönemin en büyük devletini kuran Emir Timur, benzer bütün hükümdarlar gibi sefer düzenlediği yerlerden alim ve sanatkârları kendi merkezi olan

<sup>18</sup> Bk. Aleksandr Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu 2018), 13, 16; İsmail Aka, "Timur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/176; Barthold, *Orta Asya*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2010), 146-147.

Semerkant'a götürdü.<sup>19</sup> İbn Arabşah'ın ifadesi ile o, ele geçirdiği bölgelerden faydası dokunacak her canlıyı ve her meyve veren fidanı Semerkant'ta topladı.<sup>20</sup> Böylelikle bir buçuk asır sonra tekrar ayağa kalkan Semerkant şehri Bağdat, Kahire ve Dimeşk gibi o gün birer İslâm kültür merkezi olan şehirlerle yarışan, hatta onları gölgede bırakan bir bilim, kültür ve sanat merkezi haline geldi. Timur hakimiyeti altına giren bölgelerden sadece âlimleri değil edip, mutasavvıf, mûsikişinas özellikle en seçme usta, zanaatkâr ve sanatkârları payitahtında topladı. Özellikle 1396 yılı güzünde Derbend, Azerbaycan ve İran üzerinden Semerkant'a dönünce, payitahtını dünyanın en ihtişamlı ve gerçek bir imparatorluk başşehri haline getirme düşüncesiyle fethedilen ülkelerden getirdiği mimar ve ustalara Semerkant'ın imarını emretti.<sup>21</sup>

Timur'un fethettiği hemen hemen her yerden birçok alanda kabiliyetli binlerce kalifiye elemanı Semerkant'a getirmesinde Cengiz Han ve haleflerinin gerek öldürme gerekse zorunlu göçe sevk etme şeklinde Orta Asya'nın en kabiliyetli sanatkâr ve zanaatkârlarını tüketmiş olmalarının da etkisi bulunmaktadır. Nitekim asırlar içinde oluşmuş olan özelde Mâverâünnehir genelde ise Orta Asya'nın bu zanaat ve sanat geleneğinin büyük darbe almış olması, Timur'un ülkesini imar etme ve Semerkant'ı dünyanın payitahtı haline getirme ideali için nerede kabiliyetli bir insan görse onu beraberinde getirmeyi kaçınılmaz kılmıştır. Bu girişim, o günkü İslâm dünyasının birçok yerinden sanatın ve zanaatın her dalında ustalaşmış kişilerin Semerkant'ta buluşup birbirini etkilemesi ve büyüleyici bir birlikteliğin oluşması sonucunu da doğurmuştur.<sup>22</sup>

Timur'un ölümünden birkaç yıl önce Papalık özel emri ve İspanya Kastilya kralı III. Henry'nin sefiri göreviyle Timur'a elçi olarak gelen ve Semerkant'ı birçok yönden ayrıntılı bir şekilde hayranlıkla anlatan İspanyol elçi Clavijo, ele geçirdiği ülkelerden Timur'un Semerkant'a getirdiği bu usta ve zanaatkârlar tarafından şehrin nasıl imar edildiğini, hatta kendisi Semerkant'ta iken devam eden bir takım imar faaliyetlerinin nasıl mükemmel ve süratli bir şekilde ilerlediğini müşahedelerine dayanarak anlatmaktadır.<sup>23</sup> Göksaray, Şâh-ı Zinde Külliyesi, Bib-i Hanım Mescidi/Semerkant Camii ve Gûr-i Emir Külliye ve Türbesi bunların başında gelmektedir.

Timur'un ölümünden (1405) sonra bir müddet devam eden taht mücadeleleri ile iktidarı ele geçiren (1409) ve Herat'ı kendisine merkez yapan Şâhruh'un, oğlu Uluğ Bey'i genelde Mâverâünnehir özelde ise Semerkant hakimliğine getirmesi (1409) ile o da hemen Semerkant ve çevre bölgelerde inşa faaliyetlerine girişti. 38 yıllık valiliği ve iki yıla yakın sultanlığı olmak üzere onun 40 yıla baliğ olan Semerkant merkezli

<sup>19</sup> Hayrunnisa Alan, "Osmanlı-Timurlu Kültürel İlişkileri: Alimler, Şairler, Sanatkarlar", *Zamanını Aşan Medeniyet Özbekistan Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2019), 154-155.

<sup>20</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-mağdûr*, (Kahire: Matbaat-ı Vâdi Nîl, 1285), 232.

<sup>21</sup> Aka, "Timur", 174; Beatrice Forbes Manz, *Timurlenk*, çev. Zuhâl Bilgin, (İstanbul: Kronik Kitap 2022), 38, 131.

<sup>22</sup> Bk. S. Frederick Starr, *Kayıp Aydınlanma*, çev. Yusuf Selman İnanç, (İstanbul: Kronik Kitap 2020), 597.

<sup>23</sup> Geniş bilgi için bk. Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 175-178.

Mâverâünnehir hakimiyetinde<sup>24</sup> Semerkant, sivil, dinî, ilmî ve kültürel birçok âbidevî yapı ile gelişmeye devam etti. Onun inşa ettirdiği yapılar sanatsal ve teknik mükemmellik bakımından doğu mimarisinin en güzel eserleri olarak Timur devrinin devamı niteliğinde idi.<sup>25</sup> Özellikle Semerkant Rasathânesi, Çihil-Sütûn Sarayı ve Uluğ Bey Medresesi bu dönemin önemli ilmî ve âbidevî eserleri arasındadır.

Timur ve Timurlu sultanların Semerkant'ta inşa ettirdiği birçok köşk, saray, külliye, medrese, cami, türbe, hankâh, çarşı vd. yapılarda göze çarpan önemli unsurlardan biri çok güzel tezyin edilmiş ihtişamlı cümle/taç kapılarıdır. Bu kapılar bazen esas yapının görülmesini engelleyecek kadar büyük yapılmıştır. Gerçi bu tür kapılar -Timurlular dönemi kadar olmasa da- daha XII. asırda Karahanlılar döneminde de mevcuttur. Cümle kapıları ve dekoratif yapılarda hendesî ve nebatî tezyinatlarla stilize edilmiş çini süslemesi ön plandadır. Timur ve Timuriler dönemi Semerkant yapılarında tezyinat işlerine o kadar önem verilmiş ve tezyinat sanatı o kadar gelişmiştir ki inşaatta yapının aslı ikinci derecede kalmıştır. Bu yüksek tezyinat, öncelikle çiniler üzerine cila vurulması, fayans ve mozaik çiniciliği ile mükemmelleşmiştir. Bu tür çiniler özellikle mozaik çiniciliği o devirde Semerkant'ın âbidevî eserlerinin tezyininde hakim unsurdur. Çini süslemelerinin zemininde hakim olan renk daha çok mavidir. Bunların üzerindeki nebati motifler ve yazılar ekseriyeti teşkil etmekte olup yapraklar ve dallar genellikle firuze renginde, stilize renkleri ise beyaz, yeşil ve sarı minalıdır. Koyu menekşe rengi de çok kullanılmaktadır. Kısaca süslenmiş çiniler dekoratif tezyinatında önemli rol oynamıştır. Ayrıca cümle kapılarının tezyinatlarında hemen hemen her zaman beyaz renkte olan, yapı ile ilgili bilgiyle birlikte birçok ayetin bulunduğu ve tüm cümle kapısını kuşatan yazılar (kitabeler) büyük bir rol oynamaktadır. Birçok cümle kapısında "el-Mülkü Lillah" (Mülk Allah'ındır) yazısı ile birçok yapının duvar ve tezyinatında "Allah" lafzı yer almaktadır. Ayrıca yüksek kasnaklı ve soğan şeklindeki kubbelerin tezyinatı hârikulâdedir. Bu yapılardaki ihtişam, kompozisyon sanatı ve renklerin ahenkle uyumu açısından çok yüksek seviyededir. Bu âbidevî yapıların tezyinatında kullanılan

<sup>24</sup> Timur ölürken büyük oğlu Cihangir'den olan torunu Pir Muhammed'i yerine veliaht atamış olsa da o gün Herat merkezli Horasan ve çevre bölgelerin valisi olan Timur'un 4. oğlu Şâhruh 5 yıl süren mücadele sonucunda tahtı ele geçirdi. Kendisi Herat'ta oturup devleti buradan yönetmeye devam ederken Mâverâünnehir'in yönetimini oğlu Uluğ Bey'e verdi. Uluğ Bey de babasının ölümüne kadar bölgeyi Semerkant'tan yönetti. Böylece Timur'dan sonra Semerkant'la en fazla ilgilenen ve imar eden Timur'un torunu Uluğ Bey oldu. Babasının ölümü üzerine tahta geçince tekrar devletin merkezini Semerkant'a taşıdı. Ancak oğlu Abdüllatif ile olan mücadelesinde yenildi ve henüz tahta geçişinin ikinci yılı dolmadan üzücü bir şekilde hayatını kaybetti (Geniş bilgi için bk. İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 34-80, 120; İsmail Aka "Şâhruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/293-295; Yavuz Unat, "Uluğ Bey" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 127-129.

<sup>25</sup> Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 62.



muhteşem çiniler bölgeye aittir. Çünkü bu dönem Semerkant ve Buhara Orta Asya çini üretim imalathanelerinin merkezi konumundadır.<sup>26</sup>

Semerkant inşaat ve tezyinat ustalığı ile birlikte sanatta önceki zamanlardan beri tebarüz etmiş bir şehirdi. Timur'un ele geçirdiği tüm bölgelerden getirdiği usta ve mimarlar kendi bölgelerindeki yapı ve tezyinat geleneğini Semerkant'ta konuşturarak daha ihtişamlı ve daha üstün sanat âbideleri meydana getirmiş olsalar bile Semerkantlı yerli ustaların inşaat ve tezyinatçılığının zengin tecrübelerinden bol bol istifade etmesini bilmişlerdir.<sup>27</sup> Timur tarafından Semerkant'a getirilmiş çok mâhir İranlı ustalar bile kendi yapı ve tezyinat tarzlarını Semerkant'ta başarıyla icra edilen tarzlara uydurmak zorunda kalmışlardır. Bununla birlikte onlar kendi bölgelerinden getirdikleri sanatın incelikleriyle çini, seramik, cam üfleme, oymacılık, resim, ahşap ve madeni eşya yapımı gibi çok farklı alanlarda yeni sentezler ortaya koymuşlardır.<sup>28</sup> Dolayısıyla Timurlu sultanlar ve özellikle Timur döneminde Semerkant için, 'o güne kadar İslâm aleminin birçok bölgesinde var ve gelişmiş olan yapı, inşaat, tezyinat vd. sanatların bir araya toplandığı ve muhteşem bir kompozisyon oluşturan şaheserlerin gösteri sahnesidir' diyebiliriz.

Semerkant ve çevre şehirlerdeki yapılarda dekoratif kısımların yapıya nazaran bariz bir üstünlük arzemesi ve dekor işlerinde muhtelif tarzların çokluğu, çeşitli ihtisas ve yardımcı işletmelere ihtiyaç doğurmuştur. Böylece bu yapıların inşası için XIV. asrın sonlarında inşaattaki zanaatçılar ihtisaslarına göre tuğlacılar, tuğla diziciler, toprak üzerinde oymacılar, mozaikçiler, cilacılar, ressamalar vd. kısımlara ayrılıyorlardı. Ancak bunların hepsi hususi bir istihsal teşkilatı (loncalar) altında toplanmış olup inşaatı idare eden baş ustaların idaresi altında idiler.<sup>29</sup>

Timur ve Timurlular devri resim sanatının kaynağı Bağdat, Tebriz ve Şîraz okullarıydı. Timur bu şehirleri ele geçirdikten sonra buralardaki sanatkârlardan bazılarını Semerkant'a götürmüş, daha sonra onlardan bir kısmı torunu Gıyâseddin Baysungur tarafından Herat'ta toplanmıştır.<sup>30</sup> İbn Arabşah, Abdülhayy el-Bağdâdî'yi Timur devrinin en meşhur ve büyük nakkaş olarak göstermekte, müşahedelerine göre bu dönem Semerkant'ta bulunan nakkaş sayısının sayılamayacak kadar çok ve kaliteli olduğunu söylemektedir.<sup>31</sup>

Timur'un inşa ettiği Semerkant şehri, Zerefşân nehrinin hemen güney kıyısında kurulmuş olup Moğol istilası ile büyük oranda tahrip olan ve bugün Afrâsiyâb ismi verilen eski şehrin daha güneyine inşa edilen yeni yerleşim birimidir. Bu şehir o gün 13 km uzunluğunda ve 8 metre yüksekliğinde altı kapılı sur içinde bir yerleşim yeri

<sup>26</sup> Geniş bilgi için bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 18-19, 27, 30, 31-32.

<sup>27</sup> Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 28, 30.

<sup>28</sup> Starr, *Kayıp Aydınlanma*, 597.

<sup>29</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 20-21.

<sup>30</sup> Aka, "Timur", 176.

<sup>31</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-mağdûr*, 230.

olup gelişimini büyük imar faaliyeti neticesinde Timur'a borçludur.<sup>32</sup> Sur kapılarından birisinin adı Şehzâde<sup>33</sup>, diğeri Âhenin, bir diğeri ise Fîrûze kapısı<sup>34</sup> idi. Şehir surunun etrafında güvenlik amaçlı bir hendek vardı. Ancak Semerkant sadece şehir surları içine sıkışmamış, şehir suru dışındaki geniş bahçeler, çiftlikler, büyük meydan ve alanlara yayılmış durumda idi. Öyle ki şehir surları dışında yaşayan halkın nüfusu, şehrin içindekilere göre daha fazlaydı. Şehir içinde ve dışında Zerefşân nehrinden alınmış birçok su kanalı bulunuyor, her yere su ulaşıyordu.<sup>35</sup> Şehir surlarının içinde pek de yüksek olmayan bir kale vardı. Kalenin etrafında dış surun etrafında olduğu gibi kalenin güvenliği için derin bir hendek bulunuyordu. Hendeğin içinde devamlı su olduğu için kalenin düşman eline geçmesi çok zordu. Bu kalenin içinde muhafızlar tarafından korunan Timur'un hazinesi bulunuyordu.<sup>36</sup>

Timur ve Timurlular dönemi Semerkant şehir surunun dış tarafı her yönden bahçeler ve evlerle çevrili olup evler ve bahçeler arasında içinde her şeyin satıldığı caddeler ve meydanlar vardı.<sup>37</sup> Şehir dışındaki bu bağlar, bahçeler ve içlerindeki mamur yapılar şehirden 2 fersah mesafeye kadar uzanıyordu. Timur'un ele geçirdiği yerlerden getirdiği muhacirler de bu bölgede ikamet ediyordu. Belki de en güzel ve muhteşem binalar şehir surunun dışındaydı.<sup>38</sup> Nitekim Timur ve ailesine ait birçok bağ ve bahçe ile içlerinde yer alan saray ve köşkler bu alanda yer alıyordu. Bunlar büyük emeklerle inşa edilip maharetle düzenlenmiş görkemli yapılarıydı.<sup>39</sup>

Bu bölgedeki ekili dikili alanlar ve bahçeler arasında birçok meyve, buğday, üzüm, kavun ve pamuk tarlaları uzanıyordu. Özellikle kavun o kadar çok ve kaliteli idi ki halk yılbaşına kadar kavun yediği gibi, incir gibi kurutarak tüm yıl boyunca ve her mevsimde kavun tüketirdi.<sup>40</sup> Ayrıca Semerkant, üzümü ve elması ile de çok meşhurdur.<sup>41</sup> Semerkant'ın tüm toprakları son derece zengin ve verimli olduğu için şehir dışı ve çevresindeki topraklarda birçok ürün yetişiyordu.<sup>42</sup> Semerkant ve çevresindeki bahçe ve toprakları sulayan kanal, Zerefşân/Soğd nehrinden alınan sanki ayrı bir nehir büyüklüğündeki Dargam kanalı idi.<sup>43</sup>

Şehrin dışındaki Timur ve ahfadına ait sarayların da yer aldığı büyük ve nefis bahçeler vardı. Büyük kesimi daha çok Emir Timur tarafından, bir kısmı ise torunu

<sup>32</sup> Bk. Yaşar Çoruhlu, "Semerkant (Mimari)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/484. Bâbü eserinde, Semerkant'a hakim olduğunda (1497) bu surun üzerinden kurganın uzunluğunu ölçtirdüğünü ve onbin altıyüz adım (10600x0,80=8480 metre) geldiğini belirtir (*Bâbürnâme*, 69).

<sup>33</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 66.

<sup>34</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 70.

<sup>35</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 174.

<sup>36</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 176-177.

<sup>37</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 136.

<sup>38</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 174.

<sup>39</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-mağdûr*, 227.

<sup>40</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 174.

<sup>41</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 70.

<sup>42</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 136, 174-175.

<sup>43</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 70.

Uluğ Bey tarafından yaptırılmış olan<sup>44</sup> bu bahçelerin önde gelenleri “Bâğ-ı Dilguşâ”, “Bâğ-ı Çınar”, “Bâğ-ı Nev”<sup>45</sup> “Bağ-Boldı”, “Bâğ-ı Şimal”, “Bâğ-ı Behişt”, “Bâğ-ı Meydan” “Nakş-ı Cihan”<sup>46</sup> ve Taht-ı Karaca<sup>47</sup> idi. Bu bahçelerin ortasında Timur ve ailesine ait ihtişamlı saray ve köşkler inşa edilmişti. İbn Arabşah’ın ifadesine göre Timur Semerkant dışına çıktığında veya ordusu ile bir yerlere yöneldiğinde geniş ve muntazam bahçeler içinde yer alan bu saraylar Semerkant’ın zengin fakir her ferdine açıktı. Bahçelerdeki her türlü meyveden ücretsiz faydalanmak da serbestti.<sup>48</sup> Timur dönemi Sultaniye şehri Başpiskoposu Johannes’in kayıtlarına göre Timur tarafından Semerkant’ta inşa ettirilen ihtişamlı ve şaşıla bu sarayların sayısı 18 idi.<sup>49</sup> Yine İbn Arabşah’ın kaydına göre bu sarayların duvarları Timur ve ordusu, onun büyük devlet adamı ve alimlerle sohbet meclisleri, resmi protokolleri, Timur’un savaşları, av sahneleri, diğer önemli faaliyetlerini içeren çizim ve resimlerle süslenmişti.<sup>50</sup>

Aynı zamanda Timurlular döneminde Semerkant civarında oluşturulmuş “Kân-i Gîl”<sup>51</sup>, “Han-Yurdu”, “Büdene”, “Göl-i Megâk” ve “Kulbe” gibi Timurlu hükümdarların yaz aylarında içlerine otağlarını kurdurarak bir-iki aylarını geçirdikleri çok göz alıcı çayırda bulunuyordu.<sup>52</sup>

Timur Semerkant şehrine yakın yerlere birtakım köyler ve yerleşim birimleri inşa ettirmiştir. İbn Arabşah’ın verdiği bilgiye göre o, ele geçirdiği ülkelerden getirdiği usta ve sanatkârlara Semerkant etrafında veya yakın mevkilerde Dımaşk (Şam), Şîraz, Sultâniye, Kahire (Mısır) ve Bağdat adlarını verdiği köyler kurdurmuş, şehrin dışında bağ ve bahçeler yaptırmıştır.<sup>53</sup> Bilindiği gibi Dımaşk, Bağdat ve Kahire o zamana kadar en kudretli devletlerin payitahtları ve hilafet merkezleri olurken, Şîraz ve Sultaniye de doğunun büyük ve önemli şehirleriydi. Timur bu hareketi ile bu önemli şehirlerin kendi payitahtına boyun eğdiklerini göstermek istemiştir. Yakubovskiy gibi bazı araştırmacılara göre ise o, Semerkant’ın yanı başında oldukça güzel ve çekici olmakla birlikte inşa ettirdiği bu yerleşim birimlerinin Semerkant şehri yanında ancak bir köy veya kasaba büyüklüğünde olduğunu göstererek kendi şehrinin ne kadar ihtişamlı ve İslâm aleminin en büyük payitahtı olduğunu ima etmek istemiştir.<sup>54</sup>

<sup>44</sup> Bkz. Bâbü, *Bâbürnâme*, 70.

<sup>45</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant’a Seyahat*, 136, 142, 144

<sup>46</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 70-71.

<sup>47</sup> İbn Arabşah, *‘Acâ’ibü’l-mağdûr*, 228. Ayrıca bk. İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, 116. İbn Arabşâh biraz farklı olarak diğer bahçeleri “Bustân-ı İrem”, “Zînetü’l-Dünya”, “Cennetü’l-Firdevs”, Bustânu’ş-Şimâl” ve “Cennetü’l-Ulyâ” şeklinde isimlendirir (*‘Acâ’ibü’l-mağdûr*, 227).

<sup>48</sup> İbn Arabşah, *‘Acâ’ibü’l-mağdûr*, 228. Ayrıca bk. Barthold, *Orta Asya*, 152.

<sup>49</sup> Sultaniyeli Johannes, *Timur’un Sarayında*, çev. Ahmet Deniz Altunbaş, (İstanbul: Kronik Kitap, 2020), 66.

<sup>50</sup> İbn Arabşah, *‘Acâ’ibü’l-mağdûr*, 227.

<sup>51</sup> Nizamüddin Şâmi, *Zafernâme*, Farsçadan çev. Necati Lügal, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1987), 205.

<sup>52</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 74-75.

<sup>53</sup> İbn Arabşah, *‘Acâ’ibü’l-mağdûr*, 228. Ayrıca bk. Aka, “Timur”, 176; Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 16.

<sup>54</sup> Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 16.

Timur ve Timurlular döneminde Semerkant yalnız topraklarının verimliliği ve mahsulleri ile değil, zanaat ve sanatları ile de meşhurdu. Şehirde ipeği işleyen birçok üretim yeri vardı. İpekten başka sırmalı elbiseler, renk renk kumaşlar da üretiliyordu. İpekli kumaşlar için kürkler, altın ve mavi renk ile diğer renklerde kumaşlar üretiliyor ve bunlar dışarıya ihraç ediliyordu. Timur'un ele geçirdiği ülkelerden getirdiği sanatkârlar dünyanın en iyi sanatkârlarıydı. Nitekim Şam'daki en iyi dokumacı ve ipekçileri Semerkant'a göndermiş, iyi ok yontanları toplamış, zırh yapmakta hünerli olanları, camcıları ve porselencileri getirmiştir. İran ve Hoten'den en kabiliyetli ve en iyi sanatkârları, Anadolu'dan ise tüfekçiler ve topçular ile birlikte kuyumculuk, mimarlık ve diğer sanatlarda hünerli olan birçok kişiyi Semerkant'ta toplamıştır. Sonuçta Timur doğu, batı, kuzey ve güneyde ele geçirdiği geniş bölge ve ülkelerin hepsinden yüz binden daha fazla ilim adamı, zanaatkâr, sanatkâr, mimar ve yapı ustasını Semerkant'ta toplamış,<sup>55</sup> payitahtını üretim, ilim, kültür, sanat, ve âbidevî yapılar açısından dünyanın en parlak şehri haline getirmiştir.

Timur dünya payitahtı olarak gördüğü Semerkant'ın imarı ile birlikte refah seviyesi yüksek bir şehir olması gerektiğini biliyor; başşehirini dünyanın en zengin, en asil ve en müreffeh şehri yapmak istiyordu. Bunun için başşehir ve çevresinde ticari hayatın gelişmesi ve üretimin artmasına ayrı bir önem veriyordu. Dolayısıyla o, Moğolların bölge hakimiyetinden itibaren Saray- Ürgenç-Taraz yani güney Avrupa üzerinde yoğunlaşan ticaret güzergahını daha önce de etkin olan Sultaniye-Semerkant-Taraz güzergahına çevirerek Doğu ve Ortaasya ticaretinin kalbinin Semerkant merkezli Büyük Timur ülkesinde atmasını, Orta Asya'ya zenginlik dağıtan kıtalararası nakliyat yollarının yeniden açılmasını sağladı. Böylece Semerkant daha önceleri olduğu gibi bir kez daha İpek Yolu üzerinde Çin ticaretinde hakim konuma geldi.<sup>56</sup>

Emir Timur ekonomik açıdan almış olduğu bu genel tedbirler yanında şehir içinde ticareti de teşvik etmiş, gözbebeği olan Semerkant'ı bölgenin ticaret merkezi haline getirmiştir. Bunun için şehrin ortasına bir uçtan diğer uca kadar uzanan geniş ve büyük bir cadde ve bunun üzerine birçok çarşı ve alışveriş merkezleri inşa ettirmiştir. Şehir ve çevresinde üretilen mallarla birlikte çok uzak bölgelerden de ticaret malları yoğun bir şekilde bu çarşılara akmaktaydı. Rusya ve Tataristan'dan deri ve keten, Hitay'dan (kuzey Çin bölgesi) dünyanın en kaliteli ipeği, Hoten'den en değerli elmas, yakut ve inciler, Hindistan'dan her türlü baharat vd. kıymetli mallar Semerkant'a gelmekteydi. Bundan dolayı Semerkant çarşuları malla dolu idi.<sup>57</sup> Bölgedeki baharat ticaretine de merkezlik yapan<sup>58</sup> Semerkant'ta üretilen kâğıt dünyanın en iyi kâğıdı idi. Bu kâğıt ile birlikte üretilen kırmızı kadife kumaş da kalitesi

<sup>55</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 175-176.

<sup>56</sup> Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 4; Starr, *Kayıp Aydınlanma*, 601.

<sup>57</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 175, 176.

<sup>58</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 128.

ile bilinir, bunlar her tarafa ihraç edilirdi.<sup>59</sup> Zira Semerkant'ta pek çok dokuma imalathânesi bulunmakta olup buralarda dokunan kumaşlar iç pazarın yanında dışarıya da bolca satılırdı.<sup>60</sup>

Kısacası Timur'un başlatıp ahfadının devam ettirdiği girişim ve gayretlerle zenginleşen ve birçok ilim adamı, zanaatkâr ve sanatkârın kendinde toplandığı başşehir Semerkant ve çevresi bu dönemde mimarî, sanatsal, malî, ictimaî, kültürel, vd. birçok yönden büyük bir gelişme gösterdi.

## 2. Semerkant'ın Bir İlim ve Kültür Merkezi Haline Gelmesi

Timur, alimlere önem verip onlara kol kanat geren, sohbet meclisi ve toplantılarında layık-ı veçhiyle kendilerine saygı gösteren, onları çevresinden ayırmayıp görüşlerine başvuran ve devamlı olarak onlara ilmi münazaralar yaptıran bir hükümdar olarak<sup>61</sup> kendi döneminde Semerkant'ın ilim ve kültür açısından da bir cazibe merkezi olması için büyük gayret sarfetmiştir. Nitekim o, başşehir Semerkant'a, ele geçirdiği bölgelerden sadece en iyi usta ve kalifiye elemanları nakletmekle kalmamış, o gün İslâm dünyasında birçok ilim dalında öne çıkmış alimleri de getirmiştir. Kendisine karşı olumsuz bir tavır içerisinde olan Arap kaynakları da dâhil olmak üzere, dönemin tarihçilerine göre Timur, âlimleri ve din adamlarını herkesten üstün tutar, meclislerinde daima kendilerine yer verir, onlarla istişare yapmak ve görüşlerini almak suretiyle herhangi bir konuda doğru yolu bulmaya çalışırdı. Meclisinde de devamlı âlimlere ilmî münazaralar yaptırır, onların çalışmaları ve araştırmaları için her türlü imkânı sağlardı. Sanatında usta olan kişilere hayranlık duyar, bütün zanaat ve meslek sahiplerine de yaptıkları işin büyüklüğüne veya küçüklüğüne bakmadan sahip çıkardı.<sup>62</sup>

Onun gerek Semerkant ve çevresinden gerekse fethettiği yerlerden getirdiği yüzlerce âlim ve bilim adamı, Semerkant'ı canlı ve çekici bir ilim merkezi haline getirmiştir. Onun bu tavrı ve uygulamaları halefleri için de güzel bir örnek olmuş, onların birçoğu da ilim ehline büyük önem vermiştir. Bu sebeple Timur ve ahfadı ilim ehli için medrese türü birçok yapı inşa ettirmişlerdir. Timur döneminde Semerkant'ta fakih olarak meşhur *el-Hidaye* müellifi Burhaneddin Merginânî'nin oğlu Mevlâna Abdümelik, Numânüddin el-Harezmi, Hâce Abdülevvel ve Mevlâna İsmâüddin b. Abdilmelik gibi kadı ve alimler görev yapmıştır<sup>63</sup>. Timur'un ele geçirdiği birçok bölgeden getirdiği, o gün İslâm dünyasında ilmin birçok alanında öne çıkmış Mevlâna Sâdeddin et-Taftâzânî (ö.791/1389), kelim ve fıkıh alimi Seyyid Şerif Muhammed el-Cürçânî (ö.816/1413), muhaddis Şeyh Şemseddin Muhammed el-Cevzî (ö.832/1429), büyük müfessir ve muhaddis Muhammed Zâhid el-Buhârî (ö.822/1419), birer edip ve hatip olan Mevlâna Ahmed b. Şemsüleimme es-Sarâyî, Mevlâna Ahmed et-Tirmîzî,

<sup>59</sup> Bâbü, *Bâbü'nâme*, 73-74.

<sup>60</sup> Bk. Aka, *Timur ve Devleti*, 128.

<sup>61</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-mağdûr*, 219.

<sup>62</sup> Musa Şamil Yüksel, "Ortaçağlarda Beyin Göçü ve Etkileri: Timurlular Örneği", *OTAM*, 41 /Bahar 2017, 287.

<sup>63</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-mağdûr*, 229.

Mevlâna Mansûr el-Kâgânî, Timur'un ve diğer satranç ustaların piri olmakla birlikte hadis ve fıkıh ilminde de mütehassıs olan Alâeddîn et-Tebrîzî gibi büyük alimler<sup>64</sup> Semerkant'ın ilim ve kültür hayatında önemli rol oynamışlardır.

Timur'un ele geçirdiği ülkelerden Semerkant'a götürdüğü âlim, usta ve sanatkârlar içinde bazı mûsikişinaslar da bulunuyordu.<sup>65</sup> Abdüllatîf ed-Damgânî, Mevlâna Esedüddin Şerif Hafız Hüseyinî, Abdülkâdir el-Merâgî, Mahmud Muhrik el-Harezmî ve Cemâleddin Ahmed el-Hârezmî bunlar arasındadır.<sup>66</sup> Bu dönemde Semerkant'ta mûsikide özellikle iki kişinin adından üstad diye söz edilir. Bunlardan biri Endicanlı Yûsuf, diğeri Abdülkâdir el-Merâgî'dir. Semerkant'ın musikişinasları o kadar meşhur olmuştu ki, onların diğeri şehirlerin zenginleri tarafından davet edildikleri de oluyordu.<sup>67</sup> İşte dönemin en seçkin beyinleri olan bu kimseler, kendilerine sağlanan imkanlar ve mükemmel çalışma ortamında yapmış oldukları çalışmalarla Semerkant'ı kısa zaman içinde dönemin en ihtişamlı şehirlerinden ve önemli ilim, kültür ve sanat merkezlerinden birisi haline getirmişlerdir.<sup>68</sup>

Semerkant'ın ilim ve kültür alanında daha da parladığı dönem Timur'un torunu Uluğ Bey zamanında olmuştur. Onun döneminde Semerkant, naklî ve aklî ilimlerin, sanat ve edebiyatın en parlak günlerini yaşadığı kültürel faaliyetler açısından bir merkez haline gelmiştir. Aynı zamanda onun zamanında tasavvuf kültürü ve özellikle Nakşibendîlik bölgede hızlı biçimde yayılmıştır.<sup>69</sup> Dedesi Timur, kudreti ve ihtişamını insanlara gösterecek ve onları hemen etkileyecek olan âbidevî yapılara yani mimariye daha fazla önem verirken o, mimariyle birlikte ilim ve bilimsel çalışmalara ağırlık vermiştir.<sup>70</sup> Onun döneminde Semerkant ve çevresinde dinî ilimler yanında matematik, astronomi gibi beşerî ve fennî ilimler alanlarında ilmi münazaralar, bunun yanında saray, medrese ve diğeri mimarî yapıların açılması münasebetiyle yapılan toplantı ve kutlamalara yüksek rütbeli devlet adamları, zengin tüccarlar ve özellikle din adamları ile meşhur alimler katılıyordu. Bu tür kültürel faaliyet ve kutlamalar Uluğ Bey öncesi ve sonrasında onun zamanı kadar canlı olmadı.<sup>71</sup>

Ayrıca Uluğ Bey, dedesi Timur gibi yalnız alimlerle görüşmekle kalmıyor, kendisi de ilim ve bilhassa astronomi ile meşgul oluyor ve bu konuda İslâm tarihinde az rastlanan âlim hükümdar örneğini veriyordu.<sup>72</sup> Gençliğinde matematik, astronomi, edebiyat, tarih, teoloji, şiir ve diğeri bilim dallarında mükemmel, sağlam bir eğitim alan ve bir astronom olan Uluğ Bey, daha iktidara gelmeden Ğiyâseddin Cemşid b. Mes'ud el-Kâşî (ö. 832/1429), Kâdızâde Rûmî (ö. 840/1436) gibi birçok bilgini yanına, Semerkant'a getirtmişti. Onun Semerkant'ta başardığı işlerin en önemlisi kuşkusuz,

<sup>64</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-makdûr*, 229-230.

<sup>65</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 140.

<sup>66</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-makdûr*, 229.

<sup>67</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 140-141; Aka, "Timur", 174.

<sup>68</sup> Yüksel, "Ortaçağlarda Beyin Göçü ve Etkileri: Timurlular Örneği", 289.

<sup>69</sup> Unat, "Uluğ Bey" 127.

<sup>70</sup> Bk. Starr, *Kayıp Aydınlanma*, 597-598.

<sup>71</sup> Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 62.

<sup>72</sup> Barthold, *Orta Asya*, İstanbul: Selenge Yayınları 2010, 151.

yukarıda adı geçen bilginlerle birlikte çalışarak inşa ettiği anıtsal rasathanedir. Semerkant Rasathanesi'nin kuruluşuna ve geliştirilmesine kendisinden daha genç bir bilgin olan ve yetişmesinde kendisinin de emeği bulunan<sup>73</sup> Ali Kuşçu (ö. 879/1474) da katkıda bulunmuştur. Böylece o, dedesi Timur'un hayalinde yaşattığı Semerkant'ı İslâm kültür ve medeniyetinin yüksek bir merkezi haline getirmeyi başarmıştır.<sup>74</sup> Özetle Timur'un ölümü ile devlet birçok alanda gerileme yaşasa da Uluğ Bey'in âlim kimliğinin de etkisiyle kültürel çalışmalar sebebiyle Semerkant parlak bir şehir olarak varlığını devam ettirmiştir. Hatta Uluğ Bey'in içlerinde ilmi çalışmalar için inşa ettirdiği medrese türü binaların da bulunduğu yapıların sağlamlığı ve bazılarının boyut ve ihtişamı dedesi Timur'ununkilerden daha üstün ve uzun ömürlü olmuştur.<sup>75</sup>

### 3. Timur ve Timuriler Dönemi Semerkant Yapıları

Timur ve ardılları (özellikle torunu Uluğ Bey) döneminde ilim, kültür, sanat ve kültürel faaliyetler açısından o gün İslâm dünyasının hatta dünyanın en önemli çekim merkezlerinden biri haline gelen Semerkant, bu özelliğinden daha fazla mimarî yapı ve âbidevî eserler açısından göz kamaştırıcı bir payitaht olmuştur. Bu dönemde Semerkant'ta inşa edilmiş bu âbidevî eserleri 1-dinî ve ilmî yapılar 2-idarî ve sivil yapılar olmak üzere iki ayrı başlık altında incelemek uygun olacaktır.

Dini ve ilmî yapıların başında Şâh-ı Zinde Külliyesi ve Türbeler topluluğu, Bib-i Hanım Mescidi/Semerkant Camii, Gûr-i Emir Külliye ve Türbesi, Semerkant Rasathânesi, Uluğ Bey Medresesi gibi birçok medrese ve ilmi yapılar yer almaktadır.

Sivil ve idari yapıların başında ise: "Göksaray" ve "Çihil-Sütun" gibi saraylar; "Bâğ-ı Dilguşâ", "Bâğ-ı Çınar", "Bâğ-ı Meydan" ve "Nakş-ı Cihan gibi bahçeler; geniş caddeler ve ticaret merkezleri gelir.

#### 3.1. Dinî ve İlmî Yapılar

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki önemli bir kısmı günümüze kadar ulaşmış olan gerek dini ve bilimsel gerekse idari ve sivil yapılarla ihtişamlı bir şehir haline gelen Semerkant'ın bu silüete kavuşmasında Timur'un mimari eserlerin yapımını bizzat takip etmesi ve yönlendirmesinin de önemli bir katkısı bulunmaktadır.<sup>76</sup> Burada dini ve bilimsel yapıları birlikte ele almamızın sebebi, İslâm'ın ilme verdiği büyük önem sebebiyle bu iki alanın birbirinden ayrılmaz, iç içe girmiş bir yapılar bütünü (külliye) arz etmeleri sebebiyledir.

<sup>73</sup> Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/408.

<sup>74</sup> Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1/64.

<sup>75</sup> Barthold, *Orta Asya*, 148.

<sup>76</sup> Çoruhlu, "Semerkant (Mimari)", 484.

### 3.1.1. Şâh-ı Zinde Külliyesi ve Türbeler Topluluğu

Şâh-ı Zinde (Yaşayan Sultan)<sup>77</sup> Külliyesi, 56/676 tarihinde Semerkant kuşatmasında şehit düşen, sahabeden Hz. Muhammed'in amcazâdesi Kusem b. Abbas'ın kabri etrafında önemli âlim, devlet adamı ve Timur ailesinden bazı şahsiyetlerin kabirlerinden oluşan türbeler ve imâretler topluluğudur. Bu külliye güzel sanatlar bakımından da 14. ve 15. yüzyıllara ait ehemmiyetli bir yapı kompleksi olarak öne çıkmaktadır.<sup>78</sup> Timur'un kurduğu şehrin kuzeyinde, günümüzün eski şehri ile birleştiği yerde, kadim Semerkant'ın kalıntılarının bulunduğu Afrâsiyâb tepesi diye bilinen yükseltinin güney yamaçlarında yer almaktadır. Güneyden kuzeye doğru uzanan ve bazı yerlerinde basamak olan bir koridor manzarası arz etmektedir. Oyma ustalığı, kompozisyon sanatı ve renklerin ahenkli uyumuyla birlikte çok güzel çiniler ve hat yazıları ile tezyin edilmiş ihtişamlı taç kapılara sahip türbeler bu dar koridorun iki tarafında yer almaktadır.<sup>79</sup> Kusem b. Abbas'ın kabri dolayısıyla mahallî çevrede kutsal bir mevki olarak kabul edilmiş olup önemi, bölgede İslâmiyet'in yayıldığı tarihlerden başlayarak günümüze kadar devam edegelmiştir.<sup>80</sup> Burada Timur öncesi de muazzam güzellikte türbe ve yapılar mevcuttu. Bu husus kitabelerdeki tarihlerden (mesela Kusem b. Abbas'ın mezarındaki tarih 1336, yanındaki türbenin tarihi 1360-1361'dir) ve 1334'de Semerkant'ı ziyaret eden İbn Battûta'nın tasvirlerinden anlaşılmaktadır.<sup>81</sup>

Cengiz Han emrindeki Moğollar tarafından 1220'de yakılıp yıkılan ve tahrip edilen eski Semerkant şehriyle birlikte mezarlık ve mezarlıktaki türbelerin temellerine kadar yıkıldığı anlaşılmaktadır. Moğol tahribatından kısmen kurtulmuş olan Kusem b. Abbas Türbesi ve Mescidi 1335'te yeniden ihya edilmiş, daha sonraki yıllarda tâdil ve tamirler sürmüştür. 1360'lı yıllardan itibaren mezarlık alanı olarak tercih edilen ve kutsal alan özelliğini kazanan bölge önemli bir imar faaliyetine sahne olmaya başlamıştır.<sup>82</sup> Zira Doğu ve Ortaasya Müslümanları katında çok önemli bir konuma sahip olan bu yerin değerini iyi bilen Timur, aile fertlerinden de önemli kişilerin kabrinin olduğu bu kutsal mekanı Müslümanlar için daha çekici ve cazip bir ziyaretgâh haline getirmek için imarı ve tezyinatına büyük önem vermiş; Uluğ Bey de aynı şekilde davranmıştır. Bu yapıların koruma ve giderleri için vakıflar da kurulmuştur. Dolayısıyla Şâh-ı Zinde külliyesini oluşturan bu yapılar topluluğunun inşa faaliyetleri Emir Timur ve torunu Uluğ Bey döneminde doruk noktasına ulaşmış olup buradaki yapıların bir çoğu o döneme aittir.

<sup>77</sup> Şehitlerin ölmediği, onların yaşadığı ile ilgili Bakara suresinin 154. ayetine istinaden halk tarafından "Şâh-ı Zinde" olarak adlandırılan Kusem b. Abbas'ın mezarı hakkında Bâbü, kendisinin Semerkant hakimiyeti sırasında (1497-1498) onun kabrinin "Mezar-ı Şâh" olarak isimlendirildiğini kaydeder. (*Bâbürnâme*, 69.)

<sup>78</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 23.

<sup>79</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 25.

<sup>80</sup> Engin Beksaç, "Şâh-ı Zinde" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), s. 38/267.

<sup>81</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 23.

<sup>82</sup> Beksaç, "Şâh-ı Zinde", 267.



Bugün külliyyeye güney tarafında Uluğ Bey tarafından 1434 tarihinde yaptırılan âbidevî cümle/taç kapıdan geçilerek girilmektedir. Girişin yanlarında bulunan yapılar mescid, medrese, dergâh vb. bölümlerden meydana gelmiştir. Girişin doğu tarafında Devlet Kuşbek Medresesi (1813 tarihli) yer alırken batıdaki yapılar Uluğ Bey devrinden kalmadır. Âbidevî taç kapıdan sonra yer alan binalar dar ve uzun bir sokak etrafında üç kısım halinde teşekkül etmiştir. Arazinin eğimine göre şekillenen sokak önce merdivenlerle varılan bir çardak teşkil eden ikinci taçkapıya, daha sonra en yukarı kısımda bulunan üçüncü taçkapıya varacak biçimde yapıların eksenini oluşturmakta ve en üst kısımdaki küçük bir meydanda sona ermektedir.<sup>83</sup> Maalesef zamanla türbelerin bir kısmı harap olmuş, arkeolog ve araştırmacılar tarafından gün yüzüne çıkarılan yalnız toprağa gömülü temelleri kalmıştır.<sup>84</sup> Alanda XX. yüzyılda çeşitli tarihlerde önemli arkeolojik çalışmalar yapılmış, bu arada restorasyon faaliyetleri hız kazanmıştır. Bütün bu çalışmalara rağmen henüz tam olarak anlaşılammış kalıntılar mevcuttur.<sup>85</sup>

Şâh-ı Zinde türbe ve yapılar topluluğunun girişinde yüksek koridorun merdivenleri çıkılırken solda/batıda ihtişamlı bir kubbeye sahip Kadızâde-i Rûmî'ye ait olduğu düşünülen türbe yer alır. Merdivenleri çıkınca hemen biraz ileride küçük bir meydan vardır. Bu meydanda üçü doğuda, ikisi batıda yan yana 5 türbe vardır. Bunlardan dar geçidin sağında ve doğudaki ilk türbe 1376 tarihli Emir Hüseyin b. Tuğluk Tekin türbesidir. Bu yapı Timur'un Semerkant hakimiyeti dönemine ait olmakla birlikte daha önce inşa edilmiş olan Hoca Ahmet türbesinin tezyinatıyla benzerlik arz etmektedir. Aynı tarafta ve biraz ötede Şirin Bek Ata Türbesi yer almaktadır. Bunların karşısında geçidin solunda ve batı taraftaki 2 türbe ise Emirzâde ve Şâd Mülk Aka türbeleridir. İlerleyen dar geçidin sağında ve solunda birçok türbe veya yapı kalıntıları bulunmakla birlikte bunların birçoğu zamanla harap olduğu için kimlere ait olduğu pek bilinmemektedir.

Kusem b. Abbas'a ait türbe ve müştemilatı ise dar geçidin en üst kısımda bulunur. Burada külliyyenin mevcut en eski tarihli binaları yer almaktadır. Kusem b. Abbas'ın türbesi ve ona bağlı mescid üst kısımda olup en üstte yer alan taçkapının doğu tarafından girilen bir koridorla irtibat halindedir. Önce mescid, sonra ziyaretgâh ve en güneyde türbe yer almaktadır. 1960'tan sonra yapılan çalışmalarda bu kısımda önemli değişikliklerin olduğu ve 735 (1335) tarihli türbe ve ziyaretgâhın Timurlu devrinde yer değiştirdiği anlaşılmıştır. Aslında günümüzdeki türbe bölümü şimdi ziyaretgâh olarak kullanılan bölümün giriş kısmını teşkil etmekteydi. Kusem b. Abbas Türbe ve Mescidi Moğol istilasından önce var olan ve arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan eski yapı kalıntıları üstüne inşa edilmiştir.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Beksaç, "Şâh-ı Zinde", 267-268.

<sup>84</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 25.

<sup>85</sup> Beksaç, "Şâh-ı Zinde", 267.

<sup>86</sup> Beksaç, "Şâh-ı Zinde", 268.

Kusem b. Abbas'ın türbesine doğrudan doğruya bitişik olan yapı 1350 yılına tarihlendirilen Hoca Ahmed türbesidir.<sup>87</sup> Bu türbe ile bir hizada duran 1360/1361 tarihli türbenin kimin için yapıldığı bilinmemektedir.<sup>88</sup> Kusem b. Abbas'ın türbesi ile yanındaki bu birkaç yapı Şâh-ı Zinde'deki yapılar içinde en eskilerden olup Timur devrine kadar inşa edilmiş yapılardır. Bu yapılar Kusem b. Abbas'ın türbe ve müştemilatı gibi zengin çini süslemesi ve pek çok tezyinat motifini (hendesî, nebati, vd.) ihtiva etmektedir. Timur devrinde de bu gelenek kesilmeden ve hatta daha üst seviyede devam etmiştir.<sup>89</sup>

Türbeler topluluğu içinde Timur ailesine ait türbeler de yer almaktadır. Külliye'nin girişinden sonra ortalara doğru koridorun batı tarafında yer alan 1372 tarihli Şâd-ı Mülk Aka Türbesi, Timur'un ablası Türkân Aka tarafından kızı Şâd-ı Mülk için inşa ettirilmiş kare planlı bir yapıdır. Türkan Aka da ölünce bu türbeye defnedilmiştir. Bu türbenin karşı tarafında ise 1385 yılında Timur'un kız kardeşi Şîrin Bike Aka için yapıldığı anlaşılan kare planlı türbe yer almaktadır.<sup>90</sup> Yine muhtemelen Timur'un eşlerinden Kutluğ Aka'nın türbesi Kusem b. Abbas'ın türbesine çok yakın bir mevkide yer almaktadır.<sup>91</sup> Timur'un diğer hanımı Tuman Aka tarafından inşa ettirilen ve kabrinin de içinde bulunduğu 1405 tarihli türbe ise, mescid, giriş mekânı ve taçkapıdan müteşekkil yapısıyla Kusem b. Abbas türbesine ait yapıların hemen üst kısmında bulunmaktadır.

### 3.1.2. Bibi Hanım Mescidi/Semerkant Camii

Timur'un Semerkant'ta inşa ettirdiği yapıların en muhteşemi ve en güzeli Semerkant Camii de denilen Bîbî Hanım Mescidi'dir.<sup>92</sup> Bir külliye olarak tasarlanan binanın yapılış gayesi, Timur'un Hindistan seferi sırasında (1398-1399) kazandığı zaferlerin hâtırasını ebedileştirmektir.<sup>93</sup> Timur'un Hindistan'dan getirdiği sayısız harp ganimeti, onun çoktandır düşündüğü böyle bir camiye yapmaya imkan vermiştir.<sup>94</sup>

Timur'un son yıllarında inşaatıyla bizzat ilgilenerek başşehri Semerkant'ta yaptırdığı devâsâ ölçülere sahip bu cami, buradaki diğer binalar arasında müstesna bir yer tutmakta ve onun kurmuş olduğu devletin gücü, büyüklüğü ve ihtişamı kadar

<sup>87</sup> Bu türbenin inşa tarihi ve burada yatan Hoca Ahmed'in ne zaman vefat ettiği türbe yazısında yer almasa da bu türbe herhalde Timur hakimiyetinin hemen öncesi XIV. yüzyıl ortalarında yapılmış olmalıdır (Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 26).

<sup>88</sup> Yakubovskiy Ebu Tahir es-Semerkandî'nin "Semeriye" isimli eserinde bu türbede Timur'un daha hakimiyeti elinde bulundurmadığı zamanındaki eşlerinden Kutluğ Aka'nın medfun bulunduğu bilgisinin olduğunu, ancak bu bilgiyi doğrulayacak elde bir delilin bulunmadığını belirtir. (*Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 27).

<sup>89</sup> Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 25-26, 28.

<sup>90</sup> Beksaç, "Şâh-ı Zinde", 268.

<sup>91</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 27.

<sup>92</sup> Aka, "Timur", 176; aynı mlf. *Timur ve Devleti*, 117.

<sup>93</sup> Beksaç, "Bibi Hanım Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6:126.

<sup>94</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 39.

kendi şahsî gücünü de sembolize etmektedir. Cami, kendisine “han damadı” anlamındaki **küreken** (gürkan) unvanının verilmesine sebep olan Gözde eşi, Çağatay Hanı Kazan Halîl Han’ın kızı Saray Melik Hanım’ın halk arasındaki lakabından alır.<sup>95</sup> Büyük giriş kapısının duvarına yerleştirilmiş olan Timur’un şeceresi ve yapının inşa tarihini içeren kitabesinden de anlaşıldığı üzere inşaatına 1399 yılı Ramazan ayının dördüncü günü<sup>96</sup> başlanan bina 1404 yılında büyük oranda tamamlanmıştır. Ancak Timur’un ölümünden (1405) sonra bu haliyle kalmıştır.<sup>97</sup>

Clavijo’nun ifadesi ile bu yapı, Semerkant’taki bütün binaların en güzeli ve en ihtişamlısıydı.<sup>98</sup> Ayrıca bu eser, 15. yüzyılda İslâm dünyasındaki en büyük ve en görkemli camilerden biriydi. Timur 1399’da Hindistan Seferi’ne çıkmadan önce planını çizdirdiği bu ihtişamlı eserin yapımını emretmiş, 1404’teki askeri seferinden döndüğünde 5 yıl gibi kısa bir zamanda cami neredeyse tamamlanmıştı.<sup>99</sup> Bununla birlikte Semerkant’a girer girmez ilk işi camiyi görmek olan Timur inşaatın bazı bölümlerinin istediği ölçü ve ihtişamda yapılmaması sebebiyle inşaatın memnun olmadı. Özellikle caminin medhalini çok alçak gördü, yıkılarak daha yüksek irtifada tekrar yapılmasını emretti. Bunun üzerine Caminin taç kapısı yıkılarak Timur’un istediği görkemde ve onun gözetimi altında kısa zaman içinde son halini aldı.<sup>100</sup> Bâbü hatıratında, taşlarını, Hindistan’dan getirilen taş ustalarının işlediği bu caminin kitabesinde yer alan “Ve iz yerfeu İbrâhimu’l-kavâide” ayetinin<sup>101</sup> bir küruh<sup>102</sup> mesafeden bile okunabilecek kadar büyük olduğunu, aradan geçen bir asra rağmen kendi zamanında dahi ihtişamıyla göz kamaştırıcı bir yapı arzettiğinden bahseder<sup>103</sup>.

Caminin cümle kapısının yüksekliği 31 metre olup yukarı kısımları hariç minarelerin yüksekliği 35 metredir. Dayandığı sütunlar ile iki kemerli olan ihtişamlı cümle kapısı, uzaktan görenlerde bile büyük bir tesir uyandırmaktadır. 4 adet minare dikdörtgen olan yapının köşelerinden yükselmektedir. Cümle kapısından girildikten sonra galerilerle çevrilmiş geniş bir avlu yer almakta olup caminin esas yapısına kadar 83,5 metre uzunluktadır. Avlunun genişliği ise 62,5 metre ölçüsündedir. Genişliğin iki

<sup>95</sup> Engin Beksaç, “Bibi Hanım Camii”, 125.

<sup>96</sup> Nizamüddin Şâmi, *Zafernâme*, 253.

<sup>97</sup> Engin Beksaç, “Bibi Hanım Camii”, 125; Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 39, 46.

<sup>98</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant’a Seyahat*, 170.

<sup>99</sup> [https://tr.wikipedia.org/wiki/Bibi\\_Han%C4%B1m\\_Camii](https://tr.wikipedia.org/wiki/Bibi_Han%C4%B1m_Camii) (12-10-2022).

<sup>100</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant’a Seyahat*, 170-171. Timur seferde iken inşaatı gözetken ve camiye de adı verilen gözde eşi Saray Melik Hanım’ın (Bibi Hatun) cami karşısında kendi adına inşa ettirdiği medresenin giriş kapısını cami kapısından daha yüksek yaptırmasından da rahatsız olmuştur (Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 43).

<sup>101</sup> Bakara 2/127.

<sup>102</sup> Küruh, kelime olarak Farsça kökenli olan ve Hindistanlılar tarafından kullanılan bir uzunluk birimi olup “4000 kadem (=1 mîl) uzunluğunda bir mesafe ölçüsüdür (Seda Kavallı, “Babur-Nâme’deki Mesafe Ve Uzunluk Birimleri” *Apjir*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, s.223.

<sup>103</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 70.

tarafındaki uzun duvarların (kuzey-güney) ortalarına küçük birer cami daha inşa edilmiştir. Avlu, dört taraftan sütunlara istinat ettirilmiş ve oldukça zengin bir şekilde tezyin edilmiş kemerlerle çevrelenmiştir. Avlunun derinliklerinde yedi tür maden karışımından vücuda getirilmiş caminin esas muazzam kapısı yer almakta olup caminin bir taraftan diğer tarafa olan mesafesi de genişliği gibi 62,5 metredir. İç avluda ilerlerken yüksek cephesi ile ardındaki caminin firuze renkli muazzam ana kubbesini bile örten, tüm ihtişamıyla gözlere ziyafet çeken caminin asıl kapısının kemer yüksekliği ise 24 metredir. Bu rakamlar bile Timur'un bu selâtin camisinin doğunun en büyük ve en muazzam yapılardan biri olduğunu gösterir. Mimari yapısının keskinliği ile bir şaheseri ifade eden bu muhteşem camii, seyredenlerin belleğinde büyüklüğü ve heybeti ile harikulâde bir tesir uyandırmaktadır.<sup>104</sup> Nitekim Timur'un resmi tarihçisi Nizâmüddin Şâmî caminin minarelerin göklere kadar yükseldiği, fezasının cennetin genişliğini andırdığı, kubbesinin Seddi İskender gibi muhkem olduğu, minber ve mihrabının çok muazzam görüldüğü ve caminin mimarlık sanatının bütün incelikleriyle tezyin edilmiş olduğunu kaydetmektedir.<sup>105</sup>

Timur'un Hindistan, İran, Azerbaycan ve Bağdat'tan Semerkant'a getirdiği doğunun en iyi usta, sanatkâr ve tezyinatçıların binden fazla işçiyle birlikte çalıştığı, ana yapı malzemesi olarak tuğlanın tercih edildiği binanın yalnız yan salonlarının sütunları için taş kullanılmış, tezyinatın tamamı tuğla malzemeye göre düzenlenmiştir. Caminin bütün yapısı kalın cilalı sıva ile örtülmüş olup binanın bütününde hâkim olan cilalı tuğla süslemelerle çini mozaikler diğer Timurlu yapılarında da görülen göz alıcılıktadır ve binanın ihtişamını artırmaktadır. Çini tezyinatla birleşen kitâbeler yapının süslenmesine önemli ölçüde katkıda bulunurken kullanılan çini kaplama malzemesinin de Semerkant'taki en güzel örneklerden olduğu fark edilmektedir.<sup>106</sup> Kemerler, minareler ve yapının diğer kısımlarının büyük sathı üzerinde haşin bir tarzda işlenmiş olan tezyinat, yapının mimarî şeklini gölgelemekte, bilakis onun keskinliğini ve manasını artırarak dikkatleri daha çok üzerine çekmektedir.<sup>107</sup>

Timur, doğunun bu en muhteşem mabedinin inşaatında hiçbir masraftan kaçınmamakla birlikte kendi iştirak ve gözetiminde<sup>108</sup> gece gündüz ara verilmeden yapımına devam edilerek aceleye getirdiği için<sup>109</sup> yapılışından kısa süre sonra yıpranmaya başlamış bina depremler ve diğer tabiat şartlarının etkileriyle harap olmuş ve meydana gelen tahribata da müdahale edilmemiştir. Zamanla tam bir

<sup>104</sup> Geniş bilgi için bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 35-36, 44-45, 47.

<sup>105</sup> Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*, 253.

<sup>106</sup> Beksaç,, "Bibi Hanım Camii", 126.

<sup>107</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 46.

<sup>108</sup> Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*, 253.

<sup>109</sup> Sefer dönüşü caminin yapımını bizzat kendi gözetiminde devam ettiren Timur, artık yaşlanmış ve hasta olduğu hatta kimi zaman sedye ile inşaat alanına getirildiği için kuvvetle muhtemel dünya gözü ile caminin bitimini görmek istediğinden inşaatı aceleye getirmiştir (Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 40,43-44).

yıkıntıya dönüşmüş olmasına rağmen bu haliyle dahi âbidevî özelliklerini ve azametini sürdürmüştür. Harabenin ihtişamı, özellikle yukarı doğru yükselen hatlarının, sivri kemerlerinin, kubbelerinin ve eyvanlarının mimari tesiri, mevcut süsleme elemanlarıyla birlikte Semerkant'ı ziyaret eden seyyahları büyülemiş ve onların eserlerine konu olmuştur.<sup>110</sup>

Bu yapı ile Timur'un Şehr-i Sebz'de inşa ettirdiği Ak Saray'ın planlarında büyük bir benzerlik vardır. Ak Saray'ın yapısı daha büyük olmakla birlikte Bibi Hanım Camisinin giriş kapısı Ak Saray'ın cümle kapısına çok benzemekte olup daha birçok yönden de benzerlikler bulunmaktadır. Bu durum Müslüman doğu dünyasında sivil ve dinî mimari arasında şekil farklılıklarının pek fazla olmadığını da göstermektedir.<sup>111</sup>

Eserlerin ve seyyahların övgülerine mazhar olan ve zamanla birçok bölümü yıkılıp tahrip olan bu ihtişamlı cami ve müstemilat, eski günlerdeki görkemli görünüşüne tekrar kavuşabilmesi için Özbekistan Cumhuriyeti tarafından restore edilmektedir.

### 3.1.3. Gûr-ı Emir Türbe ve Külliyesi

Kendisi ile birlikte hânedan mensuplarından bazılarının gömülü bulunduğu,<sup>112</sup> Timurlu mimarisinin en güzel ve önemli yapılarından biri olup İslâm türbe mimarisinin önde gelen örneklerinden olan<sup>113</sup> Gûr-ı Emîr türbesini de Timur yaptırmıştır. Clavijo'nun "Timur'un son sıralarda yaptırdığı Camii<sup>114</sup> ve bu caminin içine yaptırdığı türbe" şeklinde adlandırdığı bu türbenin yapımına başlanma sebebi aslında, Timur'un çok sevdiği ancak Ankara Savaşından dönerken görevlendirildiği askerî faaliyetler sırasında Sivrihisar civarında ölen (1403) torunu Muhammed Sultan Mirza'nın gömülmesi için sarayına yakın mevkide yapımını emrettiği yapıdır. Mirza Muhammed'in cenazesi Ankara savaşı dönüşü önce uygun bir yere defnedilmiş, türbe yapılıncaya da buraya naklolmuştur. Clavijo'nun ifadesine göre türbenin de içinde yer aldığı caminin içi de dışı da altın ve mavi renklere muhteşem çinilerle tezyin olunmuştu. Timur karargâhtan dönüşü üzere inşa olunan türbeyi beğenmemiş, çok alçak yapıldığını söyleyerek duvarlarının yıkılmasını istemiş, türbenin on günde yeniden yapılmasını emretmiştir. İnşaata yeniden başlanılarak gece gündüz çalışılmış

<sup>110</sup> Beksaç, "Bibi Hanım Camii", 126.

<sup>111</sup> Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 35.

<sup>112</sup> Aka, "Timur", 176.

<sup>113</sup> Engin Beksaç, "Gûr-ı Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/197.

<sup>114</sup> Clavijo, Sultan Muhammed Mirza'nın yaptırdığı medreseye bitişik olarak inşa edildiğini bildiğimiz bu türbenin, diğer kaynaklardan farklı olarak Timur tarafından yaptırılan bir caminin içinde olduğunu (*Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 166) söyleyerek akla muhtemel iki soru getirmektedir. Birincisi, içinde medrese, hankâh ve türbenin olduğu bilinen bu külliye içinde acaba Timur tarafından yaptırılan bir cami de var mıydı? İkincisi, Clavijo bu türbenin yerini hatalı olarak Timur tarafından Semerkant'ta inşa ettirilen ihtişamlı Semerkant Camisi (Bibi Hanım Mescidi) içinde mi zannetti?

ve Timur bu inşa sırasında iki üç defa gelerek inşaatı bizzat teftiş etmiştir. Onun sıkı nezareti ile türbe belirlenen muayyen zaman içinde tekrar inşa olunmuştur.<sup>115</sup>

Semerkant suru dışında yer alan Gûr-ı Emîr külliyesinin ilk bölümlerinin yapımını başlatan aslında, Timur'un kendisine veliaht tayin ettiği, büyük oğlu Cihangir Mirza'nın oğlu ve en büyük torunu Muhammed Sultan Mirza'dır.<sup>116</sup> Nitekim buradaki ilk yapının Sultan Muhammed Mirza tarafından yaptırılan medrese olduğunu söyleyen Bâbü, onun erken ölümü üzerine Timur tarafından bu medreseye bitişik bir türbe inşa edildiğini, Muhammed Mirza ve Timur'la birlikte Semerkant'ta padişahlık eden Timurlu sultanların tamamının kabrinin bu türbede olduğunu söyler.<sup>117</sup>

1399 yılında başlayan yapının inşaatı 1403'e kadar devam etmiş, bu sürede bir medrese ile hükümdarlık misafirlerinin ağırlanması mahsus bir külliye olarak teşkilâtlandırılan ilk yapılar inşa edilmiştir. Zaman içinde tahrip olup yıkılan bu bölümlerin kalıntılarında, külliyenin merkezî bir tören meydanı ile ona açılan hankah ve medreseden meydana geldiği anlaşılmıştır. Doğudan batıya doğru bir giriş eyvanı ve karşısındaki bir ikinci eyvanla, kare bir avlu etrafına sıralanmış bölümlerden teşekkül eden medrese, Timurlular dönemi medreselerin özelliklerini göstermektedir. 1404 yılında batı seferinden başarıyla dönen Timur külliye de bazı değişiklikler yapılarak torunu Muhammed Mirza için bir türbe inşa edilmesini istemiş ve derhal inşaat başlamıştır. Bu yılın son aylarında sürdürülen hızlı bir çalışma ile türbe, 1405 yılının başlarında tamamlanmıştır. Ancak aynı günlerde Çin seferine çıkan ve daha seferin başında ölümü üzerine (18 Şubat 1405) bu türbeye Timur da defnedilmiş ve bu tarihten sonra külliye Gûr-ı Emîr adıyla anılmıştır.<sup>118</sup>

Sonuçta bu yapı medrese, hankâh, türbe ve eğer Clavijo'nun ifadesini doğru kabul edersek bir cami ile değişik mimari kısım ve müstemilatlardan müteşekkil - günümüzde sadece türbenin ayakta olduğu - geniş bir külliye idi. Tezyinatı ve ihtişamı ile göz kamaştıran Gûr-i Emir türbesinde Timur ile birlikte oğulları Şahrûh ve Miranşâh, türbenin kendi adına yaptırıldığı torunu Muhammed Sultan Mirza ile diğer torunları Pir Muhammed Mirza ve Uluğ Bey'in mezarları yer almaktadır. Türbede gömülü hanedandan gelmeyen tek kişi ise Timur'un kabrinin baş tarafında, türbedeki mezarların en büyüğü ve türbede en itibarlı konumda bulunan Timur'un hocası ve yakın dostu Aziz Nur Seyyid Bereke'dir.<sup>119</sup> Timur'un mezar taşı hacmi küçük olmakla birlikte bütün bir parça olarak çok değerli siyaha yakın koyu yeşim (nefrit) taşından imal edilmiş olup türbe içinde hemen kendini belli etmekte ve ön plana çıkmaktadır. Bu yeşim taşının ikinci bir örneği yoktur.<sup>120</sup> Bu değerli taş onun ölümünden bir müddet sonra torunu Uluğ Bey tarafından Isık Göl civarından getirilip Semerkant'ta işlendikten sonra Timur'un mezarı üzerine dikilmiştir. Taşın üzerinde, "*Emir Timur*

<sup>115</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 166-167.

<sup>116</sup> Beksaç, "Gûr-i Emir", 197.

<sup>117</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 71.

<sup>118</sup> Beksaç, "Gûr-i Emir", 197-198.

<sup>119</sup> Bk. Beksaç, "Gûr-i Emir", 197-198.

<sup>120</sup> Bk. Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 55.

*Küregan b. Emir Turagay b. Emir Berkel b. Emir İlengir b. Emir İtil b. Emir Karaçar Noyan b. Emir Suguçcin b. Emir Erdemci Barula b. Emir Kaçulay b. Emir Tummanay*” şeklinde Timur’un soy kütüğü yazılı bulunmaktadır.<sup>121</sup>

Timur’un ardından türbenin bakım, onarım ve yeni birimler eklenerek genişletilmesinde en büyük pay sahibi Uluğ Bey olmuştur. Özellikle bugün Uluğ Bey Koridoru adıyla bilinen doğu taraftaki ilâve giriş kısmı ile 1434 yılında külliyein günümüze kadar ayakta kalabilen diğer bir önemli kısmı olan büyük cümle kapısını o inşa ettirmiştir. Öteki bölümlerin zaman içinde harap olması sebebiyle bugün bu kapı ana külliye ve türbeden ayrı imiş gibi bir intiba uyandırır da kompleksin önemli bir parçasıdır.<sup>122</sup>

Külliyein esas merkezî binasını teşkil eden türbe bütün tören meydanına hâkim görkemli yapısıyla uzaktan kendini belli etmektedir. Dışarıdan sekizgen, içeriden ise kare bir mekan planı olarak inşa edilmiş türbenin üzeri oldukça yüksek bir kasnak üzerine oturtulmuş soğan biçiminde ve kaburga kemerler şeklinde tezyin edilmiş ihtişamlı bir dış kubbe ile örtülmekte olup 37 metre yüksekliğe sahip bulunmaktadır.<sup>123</sup> Türbenin Timur döneminden kalan iki kanatlı ağaç oymalı kapı kalıntıları türbe girişinde hemen dikkatleri üzerine çekmektedir. Sekiz köşeli ve köşeleri yontulmuş murabba şeklinde olan, iç ve dış tezyinatı ve ihtişamıyla görenleri kendisine hayran bırakan bu türbe, Orta Asya’nın en meşhur yapılarından biridir. Bunun nedeni de burada sadece muhteşem bir devlet kuran büyük hükümdar Timur’un medfun bulunması değil, aynı zamanda bu yapının doğu mimarisinin harikulâde güzel bir numunesini teşkil etmesidir. Yapının debdebeli kuzey kısmında zarif iki minare vardır. Gûr-i Emir türbesi çini tezyinatından ziyade mimari şekli itibariyle kıymetli yapılar meyanındadır. Nitekim kubbesi müstesna dış duvarlarındaki çinili tezyinat nispeten sadedir. Dıştan sade fakat zarif tarzda çinilerle tezyin edilmesine mukabil türbenin içi insanı kendine hayran bırakan fevkalade zengin tezyinatla donanmıştır.<sup>124</sup>

### 3.1.4. Uluğ Bey Medresesi (Külliyesi) ve Diğer Medreseler

Uluğ Bey tarafından Semerkant’ta inşa edilen yapıların önde gelenlerinden birisi, Uluğ Bey Medresesi ve Hankâhı’dır. Bu yapı şehrin dışında, ancak kaleye yakın bir mevkide inşa edilmiştir. Medresenin yapımına 1417’de başlanmış, 1420’de tamamlanmıştır.<sup>125</sup> Registan meydanında inşa edilen bu medrese bu meydanın en güzel süsünü teşkil etmekle<sup>126</sup> birlikte daha sonra burada kurulacak diğer iki medreseye (Tillâ-Kâri ve Şîrdâr) de örneklik teşkil etmiştir. Uluğ Bey, medrese dışından bazı kimselerle birkaç günde bir medresedeki toplantılarda hazır bulunur ve ilmi münakaşalara dahil olurdu. Bu medresede bizzat Uluğ Bey ve dönemin ilim

<sup>121</sup> <https://tr.wikipedia.org/wiki/Timur> (24-02-2023)

<sup>122</sup> Beksaç, “Gûr-i Emir”, 198.

<sup>123</sup> Bk. Beksaç, “Gûr-i Emir”, 198.

<sup>124</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 53-54.

<sup>125</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 120.

<sup>126</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 62.

dünyasının gururu Kadızâde-i Rûmî'nin de ders verdikleri rivayet olunmaktadır.<sup>127</sup> Uluğ Bey, medresenin karşısına bir de hankâh inşa ettirmiştir. Bâbur'un ifadesi ile bu hankâhın kubbesi fevkalade büyük olup dünyada onun kadar büyük kubbenin bulunmadığı söylenir. Uluğ Bey bu medrese ve hankahın yanına, döşemesi muhtelif taşlardan yapılmış Mirza Hamamı diye meşhur olan bir de hamam yaptırmıştır. Medresenin güneyine de Mescid-i Mukattâ isimli bir mescid inşa ettirmiştir. Mescidin bu isimle anılması, parça parça ağaçların yontulup İslâmî ve Çin usulü nakışlarla tezyin edilmesi sebebiyledir.<sup>128</sup> Uluğ Bey bu yapılar için birçok otlak ve kanallar vakfetmiş, buraların idaresini işin ehli kişilere teslim etmiştir.<sup>129</sup>

Devasa boyutları ve tezyinatı ile göz kamaştırıcı ve bugün Registan Meydanı denilen geniş alanın ilk ve ihtişamlı eseri olan bu medrese yanında Timurlular döneminde Semerkant'ta daha birçok medrese inşa edilmiştir. Nitekim yukarıda yeri geldikçe zikrettiğimiz gerek Şâh-ı Zinde külliye ve türbeler topluluğunda, gerek Bibî Hanım mescid ve külliyesinde, gerekse Gûr-i Emir türbe ve külliyesinde bulunan medreseler yanında büyük emirlerden Uluğ Bey'in atabegi Şah Melik'in de Semerkant'ta atabeg olarak bulunduğu sırada bir medrese inşa ettirdiği bilinmektedir.<sup>130</sup> Yine Şâhrûh'un torunu Muhammed Sultan tarafından inşa ettirilen ve onun adını taşıyan bir medresenin<sup>131</sup> varlığından haberdarız.

### 3.1.5. Semerkant Rasathanesi

Timurlular dönemi Semerkant yapılarının en önemlilerinden bir diğeri Uluğ Bey (1394-1449) tarafından yaptırılan meşhur Semerkant Rasathânesi'dir. Bu rasathâne Kûhek tepesinin eteğinde olup içinde zîc yazma aleti bulunan 3 katlı bir yapıdır. Kuşkusuz Naşîreddîn eţ-Ṭûsî (ö.672/ 1274) tarafından kurulan Merağa Rasathânesi'nden de etkilenen<sup>132</sup> Uluğ Bey bu rasathâne ile Zîc-i Gürgânî'yi yazmıştır.<sup>133</sup>

Astronomi ilmi alanında yetkin olan ve bu rasathânedeki çalışmalara şahsen iştirak eden Uluğ Bey bu sahada devrin en iyi astronom ve ustalarını toplamayı başarmıştır.<sup>134</sup> Nitekim Zîc-i Gürgânî'nin hazırlanmasına katkı sağlayanlardan biri Uluğ Bey'in yanında bulunan Gıyaseddin Cemşid b. Mesud el-Kâşî<sup>135</sup> ve devrinin platonu olarak adlandırılan Kadızâde-i Rûmî idi. Kâşî maalesef günümüze kadar muhafaza edilememiş olan astronomi cetvellerini oluşturmuştur. Uluğ Bey de şahsen astronomi cetvellerinin tanzimi ile uğraşmış, bunları ancak öldüğü yıl (1449)

<sup>127</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 120.

<sup>128</sup> Bâbur, *Bâbürnâme*, 71.

<sup>129</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 120.

<sup>130</sup> Bk. Aka, *Timur ve Devleti*, 122.

<sup>131</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-mağdûr*, 239.

<sup>132</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.ş. Yayınları, 2008), 2/69.

<sup>133</sup> Bâbur, *Bâbürnâme*, 71-72.

<sup>134</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 62.

<sup>135</sup> Hayrunnisa Alan, "Osmanlı-Timurlu Kültürel İlişkileri: Alimler, Şairler, Sanatkarlar", 157.



tamamlayabilmiştir.<sup>136</sup> Ayrıca Uluğ Bey'in kendisine büyük değer verdiği hem öğrencisi hem de dostu olan dönemin meşhur astronom ve matematikçi âlimi Ali Kuşçu Uluğbey Rasathânesi'nin inşası ve zîc cetvellerinin hazırlanmasında önemli katkılar sunmuştur.<sup>137</sup> Bu rasathâne ve zikredilen alimlerin çalışmaları ile oluşturulan astronomi ve matematik alanındaki mükemmel kütüphane, o devirde Semerkant'ta çok yüksek kültür faaliyetlerinin mevcudiyetini göstermektedir. Nitekim Uluğ Bey/Semerkant Rasathânesi o gün dünyanın bu alandaki merkezi konumundaydı.<sup>138</sup> Semerkant Rasathânesi'nde yapılan çalışmalar astronomi alanında Semerkant okulunun ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Maalesef savaşlar, yıkımlar ve doğal afetlerden fazlaca nasibini almış bu yapının bakiyeleri 1908 yılında yapılan hafriyat esnasında Vyatkin tarafından meydana çıkarılmıştır.<sup>139</sup> Rasathane, doğu-batı yönünde 85 metre eninde, kuzey-güney yönünde 170 metre uzunluğunda ve yaklaşık 21 metre yüksekliğinde düz bir tepede yer almaktaydı.<sup>140</sup> Silindir biçimindeki binanın yerden yüksekliğinin yaklaşık 30 metre olduğu tahmin edilmektedir. Günümüze ulaşan kalıntılardan yaklaşık 46 metre çapında dairesel bir temelin sözkonusu olduğu anlaşılmaktadır. 10. asrın sonlarında Rey'de kurulmuş rasathanenin sekstantı örnek alınarak kurulan bu rasathanede, yarısı yeraltında bulunan gözlem skalasının yarıçapı 30 m. büyüklüğündeydi. Semerkant Rasathanesi'nde kullanılan aletler büyük ölçüde, Gıyâseddin el-Kâşî'nin Risâle der Şerh-i Âlât-ı Reşad adlı eserinde işlediği aletlerden oluşmaktaydı. Burada yürütülen gözlem sonuçlarının birçoğu bizzat Uluğ Bey tarafından sağlanmış olan çizelge esere yani Zîc-i Sultânî'ye alınmıştır.<sup>141</sup> Bu rasathanedeki ölçümlerle tespit edilen yıldızların parlaklık ölçekleri, koordinatları ve büyüklükleri daha önceki bulgulardan önemli ölçüde revize edilip yeni bir katalog oluşturulmuş, revize edilen bu yeni katalog, öncülleriyle karşılaştırıldığında daha kesin koordinatlar verme özelliğiyle öne çıkmıştır.<sup>142</sup> Merağa Rasathanesi ile birlikte ünü İslâm dünyasını da aşan bu rasathane 1575-1580 tarihlerinde Osmanlı sultanı III. Murat tarafından İstanbul'da kurulacak olan büyük rasathanenin de ilham kaynağı olmuştur.<sup>143</sup> Ayrıca son Timurlu hükümdarı Bâbü'r tarafından Hindistan'da kurulan Bâbü'rşahlar'da 18. yüzyılın başlarına kadar ortaya çıkan astronomik gözlem araçları ve yer çizelgeleri, Semerkant Rasathânesi ve astronomlarının çalışmaları ileriye taşınması olarak anlaşılabilir.<sup>144</sup>

<sup>136</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 63.

<sup>137</sup> Barthold, *Orta Asya*, 151.

<sup>138</sup> Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 62-63.

<sup>139</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2/ 69-70; Yakubovskiy, *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*, 62.

<sup>140</sup> Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, Ankara: Turkish Historical Society 1960, 274-275; Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2/70.

<sup>141</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1/64; 2/70-71.

<sup>142</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2/7.

<sup>143</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1/74.

<sup>144</sup> Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2/72

### 3.1.6. Diğer Dini Yapılar

Dönemin kaynaklarında Timurlular döneminde Bib-i Hanım Camii yanında Semerkant'ta inşa edilen bir takım mescid ve camilerden bahsedilmektedir. Bu bilgilere göre Semerkant kalesi içinde "Mescid-i Laklaka" isimli bir mescid inşa edilmişti. Bunun ismi, zeminine ayakla vurulunca "laklak" şeklinde sırrı bilinmeyen garip bir ses gelmesi sebebiyleydi.<sup>145</sup> Şehirdeki camilerden bir diğeri sütunları ağaçtan olan "Mescidu'r-Rıbat" idi.<sup>146</sup> Sultan Şahruh'un atabegi ve beğlerbegisi (beylerbeyi) Alike Kükeltaş da Semerkant'ta bir cami inşa ettirmişti.<sup>147</sup>

## 3.2. Sivil ve İdari Yapılar

### 3.2.1. Saraylar ve Bahçeler

Timurlular dönemi Semerkant'ta birçok saray inşa edilmiştir. Şehirde en fazla saray inşa eden hükümdar, Semerkant'ı kurduğu ihtişamlı devletin payitahtı haline getiren Timur'dur. Timur dönemi Sultaniye şehri Başpiskoposu olan ve o dönem Semerkant'ı ziyaret eden Johannes'in kayıtlarına göre Timur tarafından Semerkant'ta inşa ettirilen ihtişamlı ve şaşaalı sarayların sayısı 18 (onsekiz)dir.<sup>148</sup> Timur ve ahfadının inşa ettirdiği sarayların içi ve dışı en güzel şekilde tezyin edilmişti.<sup>149</sup> İbn Arabşah'ın ifadelerine göre bu sarayların duvarları Timur'un ordusu, seferleri, savaşları, zaferleri, resmi protokolleri, büyük devlet adamı ve alimlerle sohbet meclisleri, av sahneleri, diğer önemli faaliyetleri ve kendi aile efradı ile oğulları ve torunlarını tasvir eden levha ve resimlerle bezenmişti.<sup>150</sup>

Timur'un Semerkant'ta inşa ettirdiği sarayların en önemlisi Gök Saray (Kök-Saray) olup Semerkant erkinde (kalesinde) bulunurdu.<sup>151</sup> Dört katlı ve ihtişamlı olan<sup>152</sup> bu yapı, aynı zamanda devlet hazinesinin korunduğu ve içinde önemli kişilerin hapsedildiği bir hapishanenin de bulunduğu bir saraydı.<sup>153</sup> Bu sarayın garip bir hususiyeti vardı. Timur evlatlarından birisi isyan ederek tahta çıkarsa bu tahta oturur, taht kavgası yüzünden de başını kaybederse burada kaybederdi. Bundan dolayı, "filan şehzadeyi Göksaray'a çıkardılar" sözü onun öldürüldüğüne kinaye olmuştur.<sup>154</sup>

İhtişamlı ve âbidevî yapılarla dolu olan Semerkant'ın dışında çok güzel bahçeler ve bunların içinde göz kamaştırıcı saray ve köşkler vardı. Bu bahçelerin hemen ötesinde Zerefşân nehri akıyor ve bu bölgede birçok kollara ayrılıp buraları cennet misali mekanlara çeviriyordu. Şehir surunun dışındaki bu bahçeler arasında en fazla dikkati çekenler, Timur'un bir kısmını eşleri için yaptırdığı, içinde kendi saray ve

<sup>145</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 73.

<sup>146</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-makdûr*, 232.

<sup>147</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 121.

<sup>148</sup> Sultaniyeli Johannes, *Timur'un Sarayında*, 66.

<sup>149</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 117.

<sup>150</sup> İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-makdûr*, 227.

<sup>151</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 56.

<sup>152</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 70.

<sup>153</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 117; Aynı ml., "Timur", 176.

<sup>154</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 56.

köşklerinin de yer aldığı büyük ve nefis bahçelerdi. Bunların en önde geleni Semerkant'ın doğusuna konumlanmış "Bâğ-ı Dilgüşâ" isimli, içinde ihtişamlı bir köşkün/sarayın da yer aldığı şehirden oldukça uzakta bulunan bahçeydi. Bahçenin giriş kapısı nefis çinilerle müzeyyendi. İspanyol sefiri Clavijo Semerkant'a geldiği zaman bahçede insanları eğlendiren ve eğiticilerinin rehberliğinde türlü maharetler sergileyen filler ve örtüleri ipekten imal ve tezyin edilmiş birçok çadır vardı. Sarayın içi Clavijo'nun başını döndürecek güzellikte göz alıcı çiniler, en kıymetli metaller ve taşlar ile ipek, halı ve benzeri değerli kumaş ve örtülerle kaplanmış ve süslenmişti.<sup>155</sup> Ayrıca bu sarayın duvarlarında Timur'un Hindistan muharebelerinin tasvirleri bulunmaktaydı.<sup>156</sup> Timur Bâğ-ı Dilgüşâ'yı Deşt-i Kıpçak seferinden sonra 1397 yılında evlenmeyi planladığı Hızır Hoca Oğlan'ın Kızı Tükel Hanım için yaptırmıştır. Tavanı çok yüksek olup temeli yerin oldukça derinine inen, içindeki sarayla birlikte göz alıcı olan bu bahçe çok güzel çiçekler ve çeşitli meyve ağaçlarıyla doluydu.<sup>157</sup> Timur çoğunlukla elçileri bu sarayda kabul ederdi.<sup>158</sup>

Clavijo, bu Bâğ-ı Dilgüşâ'ya oldukça yakın, müşahedeleriyle bahçesi ve içindeki sarayın son derece güzel olduğunu anlattığı bir bahçeden daha bahseder, ancak bu bahçenin ismini zikretmez.<sup>159</sup>

Semerkant'ın yine doğusunda konumlanan diğer bir bahçe "Bağ-Boldı" bahçesi idi. Bu bahçe Bâğ-ı Dilgüşâ'nın daha ötesinde yer alıyordu.<sup>160</sup> 1398 yılı başlarında tamamlanan Taht-ı Karaca Sarayı ise büyük bir bahçe içinde bulunuyordu.<sup>161</sup>

Diğer bir bahçe, içinde Timur'a ait bir sarayın yer aldığı "Bâğ-ı Çınar" idi. Şehrin güneyinde ve kaleye yakın bir yerde bulunan<sup>162</sup> bu bahçe, içinde her türlü meyve ağacının da bulunduğu, aralarında geniş yollar olan ağaçlarla kaplı büyük bir bahçeydi. Burada bulunan köşkün içi çiniler, birçok kıymetli metal ve yapı taşları, en değerli ipek ve halılar, daha birçok değerli malzeme ile muhteşem bir şekilde tefris edilmiş ve süslenmişti.<sup>163</sup>

Timur ve ailesine ait şehir dışındaki diğer bahçe "Bâğ-ı Nev" adıyla maruftu. Etrafı yüksek duvarlarla çevrilmiş ve her köşesinde muazzam birer kulenin yer aldığı bu bahçedeki kasrın tezyinatı da harikulâde idi.<sup>164</sup>

Diğer bir bahçe "Bâğ-ı Meydan" olup Bâbü'r'ün verdiği bilgiden Zerefşan'a yakın Kûhek tepesinin batı tarafında olduğu anlaşılmaktadır. Bu bahçenin arkasında Kulbe

<sup>155</sup> Geniş bilgi için bk. Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 136-137, 142, 145.

<sup>156</sup> Bâbü'r, *Bâbü'rname*, 71.

<sup>157</sup> Geniş bilgi için bk. Nizamüddin Şâmi, *Zafername*, 205; Şerefüddin Ali Yezdî, *Zafername*, ter. D. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 274-275. Ayrıca bk. Osman Köksal, "XV-XVI. Yüzyıllarda Aşağı Türkistan ve Hindistan'da Timurlu-Babürlü Bağ, Bahçe ve Mesire Kültürü", *Geçmişten Günümüze Türkiye-Hindistan İlişkileri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2022), 102.

<sup>158</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 116.

<sup>159</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 144.

<sup>160</sup> Bâbü'r, *Bâbü'rname*, 70.

<sup>161</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 118

<sup>162</sup> Bâbü'r, *Bâbü'rname*, 71.

<sup>163</sup> Geniş bilgi için bk. Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 142-143.

<sup>164</sup> Bk. Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 144.

çayırı bulunmakta olup bu civarda Muhammed – Çeb ve Mirza köprüleri yer almaktaydı.<sup>165</sup> Uluğ Bey bu bahçenin ortasına Çihil-Sütûn adlı güzel bir saray inşa ettirmiştir. İki katlı ve sütunları tamamen taştan olan bu sarayın dört köşesinde minareye benzeyen dört burç vardı. Sarayın ikinci katına bu burçlardan çıkılırdı. Yapının diğer bütün yerlerinde taş sütunlar olup bunların kimisi bükümlü, kimisi ise oluklu şekilde yapılmıştı. Üst katın dört tarafı eyvan olup sütunları taştandı. Ortasında dört köşeli güzel bir oda vardı.<sup>166</sup>

Bâbü, Bâğ-ı Meydan'a çok yakın ve yine Kûhek tepesinin eteğinde ismini vermediği diğer bir bahçeden bahseder. Uluğ Bey bu bahçede içinde taht olarak çok büyük bir taşın olduğu büyük bir saray yaptırmıştır. Ayrıca bu bahçe içinde muhteşem bir köşk de inşa ettirmiştir. Köşkün duvarlarının tamamını Çin'den getirttiği çinilerle kaplattırdığı için bu yapıya "Çinihâne" denilmiştir.<sup>167</sup> Maalesef bu yapı, daha Uluğ Bey'in sağlığında 1448'deki ayaklanmalarda yağmalanmış ve tahrip edilmiştir.<sup>168</sup>

Kûhek tepesinin eteğinde Âb-ı Rahmet de denilen Karasu'nun üst tarafında Timur tarafından "Nakş-ı Cihan" adında başka bir bahçe daha yaptırılmıştır. Bâbü kendi zamanında bu bahçenin artık bozulmuş olup dikkate değer bir şeyin kalmadığını bildirir.<sup>169</sup>

Bâbü'nün eserinde "Bâğ-ı Şimal" ve "Bâğ-ı Behişt" isimli Semerkant etrafında 2 bahçe daha olduğu kaydı vardır.<sup>170</sup> Nizâmüddin eş-Şâmî'nin Timur'un, 799/1396 yılında oğlu Miranşâh'ın kızı yani kız torunu için Semerkant'ın şimalinde içinde göz alıcı meyve ağaçlarının bulunduğu ve ortasına muhteşem bir köşk yaptırdığını<sup>171</sup> kaydettiği bahçe muhtemelen Bâğ-ı Şimal olmalıdır.

Sultan Ahmet Mirza zamanında (1469-1494) da Semerkant'ta beyler ve yöneticiler tarafından birçok bağ ve bahçe yaptırılmıştır. Bunlardan Derviş Muhammed Tarhan'ın çarbağı (dört bahçe) gerek havadar olması gerekse manzarası açısından diğerlerinden üstündü. Onun Bâğ-ı Meydan'ın az aşağısında tüm Kulbe çayırını ayaklar altına alan oldukça yüksek bir yere yaptırdığı ve içinde birçok selvi, söğüt ve meyve ağaçlarının olduğu diğer bir çarbağ da meşhurdu. Bu çarbağın tek eksiği, içinde yeteri kadar büyük bir su kanalının bulunmamasıydı.<sup>172</sup>

Timur ve Timurlular döneminde Semerkant civarında göz alıcı çok güzel çayır da vardı. Bunlar içinde en dikkat çeken Semerkant'ın kuzey doğusunda şehre 1 yığaç<sup>173</sup> (yaklaşık 5-6 km) uzaklıkta, ortasından Âb-ı Rahmet'in (Karasu) geçtiği

<sup>165</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 56.

<sup>166</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 72.

<sup>167</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 73.

<sup>168</sup> Aka, *Timur ve Devleti*, 120.

<sup>169</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 71.

<sup>170</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 71-72.

<sup>171</sup> Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*, 203.

<sup>172</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 73.

<sup>173</sup> Türkler tarafından kullanılan bu ve benzeri mesafe uzunluk birimlerinin bölgeden bölgeye değişebilen metrik değerleri vardır. Bununla birlikte 1 yığaç, yaklaşık 1 fersah, yani 5-6 km'ye yakın bir mesafe ölçü birimidir (bk. A. Melek Özyetkin, "Tarihî Türk Dili

“Kân-i Gîl” Çayırdı’yı. Timurlu sultanları bu çayır ve civarını çok sever, yıllık bir-iki ay kadar burada ikâmet ederlerdi. Bunun hemen ötesinde şehrin güney doğusunda içinden Âb-ı Rahmet’in geçtiği, şehre yine 1 yığaç mesafede “Han-Yurdu” isimli diğer bir çayır vardı. Bu iki çayır dışında şehir ile Bâğ-ı Dilguşâ arasında “Büdene Korusu”, Semerkant’ın kuzeyinde şehre 2 yığaç (yaklaşık 10-12 km) mesafede ve büyük bir gölün kenarında yer alan “Göl-i Megâk” çayırdı ve diğerlerine nispeten biraz daha küçük olan “Kulbe” çayırdı bulunmaktaydı.<sup>174</sup>

Timur askerî seferlerden Semerkant’a döndüğü zaman bu bahçelerin hemen yanı başı veya ötesine, bir kısmı Zereşan nehrine dayanacak şekilde Semerkant ova ve çayırlarına ordugâhını kurardı. Clavijo Semerkant’ta olduğu zaman (1404) Timur tarafından ovaya kurulmuş; ortada, ihtişamından çok etkilenip hayranlıkla anlattığı sultanın otağı,<sup>175</sup> onun yanı başı ve çevresinde eşleri ve çocuklarının en değerli ipek ve kumaş örtülerden yapılmış ve göz alıcı tezyinatla bezenmiş çadırları,<sup>176</sup> onların etrafında ise yine yapımında değerli kumaş örtülerin kullanıldığı binlerce çadırdan oluşmuş<sup>177</sup> muazzam bir disiplin ve düzen içinde kurulmuş bu ordugahtan sitayişle bahseder. Semerkant şehrinin dışında ve bahçelerin yanı başında kurulmuş olan bu ordugâh, tam teşekküllü ve muhteşem bir şehrin tüm ihtiyaçlarını karşılayabilecek yapıda düzenli yolları, sokakları, caddeleri ve meydanları ile her türlü satıcı ve

---

Alanında Uzunluk/Mesafe Ölçümünde Kullanılan Birimler”, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri*, (Türkiye, Ankara, 10 -15 Temmuz 2007), 1414.

<sup>174</sup> Bâbü, *Bâbürnâme*, 74.

<sup>175</sup> Clavijo Timur’un otağını hayranlık dolu ifadelerle şöyle anlatır: “...*Karargahtaki çadırlar akıllara hayret verecek derecede güzeldi.....Timur’un bulunduğu yere yaklaştığımızda.... ileride pek yüksek ve dört köşeli bir çadır (otağ) duruyordu. Üç mızrak boyunda olan bu çadırın bir zaviyeden diğer zaviyeye eni yüz adım kadardı. Çadırın kubbesi kule şeklinde idi ve çadır 12 direğe istinat ediyordu. Direkler mavi, altın sarısı vs. renklere boyanmıştı..... Bu muazzam otağın içi, yeşil duvar örtüleriyle örtülmüştü. Örtüler çok güzel işlenmişti. Bundan başka birçok yerlerde altın sırma ile işlenmiş ipekler göze çarpıyordu. Otağın tavanı son derecede güzeldir. Her köşede kanatlarını kapamış bir kartal göze çarpıyor. Otağın dış duvarları ise beyaz, yeşil, sarı ipeklerden yapılmıştır.....Bu büyük çadır, enliliği ve yüksekliği yüzünden, uzaktan bir kale gibi görünmektedir. Otağın ihtişamı her tariften üstündür.....” (Timur Devrinde Semerkant’a Seyahat, 147-148).*

<sup>176</sup> Mesela bu çadırlardan ikisini Clavijo hayranlık dolu şu ifadelerle tasvir eder: “...*Ordugâhta Timur’un nezdine gittiğimiz zaman kabul edileceğimiz çadırın yanına iki çadır daha kurulduğunu gördük. Bu çadırlar şimdiye kadar gördüğümüz çadırların en güzeli idi. Çadırların içi son derece mükellef bir surette tezyin olunmuştu. Her taraf altın sirmalarla işlenmişti. Buradaki ihtişam tasavvurların fevkinde idi. Bu kapıları kaplayan cidarlar kıpkırmızı örtülerdendi ve bunlar harikulâde bir tarzda altın sırma ile işlenmişti. Dış cidarlar diğerlerinden daha yüksekti ve methalleri ötekilerden daha muazzamdı. Her kapının üzerinde kemerli bir kubbe yükseliyordu. Kemerin tepesini taçlayan kısım ile kemer altın sırma ile işlenmişti. Kapanan kapılar da aynı şekilde altın sırma ile işlenmiş bulunuyordu.....” (Timur Devrinde Semerkant’a Seyahat, 155).*

<sup>177</sup> Clavijo gerek Timur ailesine gerekse idarecilere ait çadırların yapım ve tezyinatını tasvir ederken de, “...*Bunlar o kadar güzel yapılmıştı ki Tataristan’da yahut İspanya’da bunların yapılmasına imkan tasavvur olunamazdı”* şeklinde hayranlığını dile getirmektedir (Timur Devrinde Semerkant’a Seyahat, 164).

zanaatkârı da içinde barındıran bir yapıdaydı. Sanki Semerkant'ın yanına ikinci bir Semerkant kurulmuş gibiydi.<sup>178</sup>

### 3.2.2. Caddeler ve Ticaret Merkezleri

Timur başşehirini dünyanın en mükemmel şehri yapmak için ticareti daima teşvik etmiştir. Mesela bu düşünceyle 1402'de Fransa kralına gönderdiği mektupta karşılıklı ticaretin teşvik edilmesini, tüccarlara güçlük çıkarılmamasını, zira dünyanın tüccarlar sayesinde bayındır hale geldiğini yazmıştır.<sup>179</sup> Bu ve benzeri girişimlerle Timur zamanında Semerkant'a her yıl Çin, Hindistan, İran, Deşt-i Kıpçak ve Tataristan gibi birçok ülke ve bölgeden yığın yığın ticaret malları gelirdi. Ancak bütün bu malların depo edileceği ve münasip bir şekilde sergilenip satışı sunulacağı uygun ve yeterli bir yer yoktu. Bunun üzerine Timur, şehrin bir ucundan öbür ucuna uzanacak büyük ve geniş bir cadde yapılmasını emretti. Gece gündüz yapılan çalışmalar sayesinde cadde yapımına engel olacak birçok yer yıkılarak kısa zamanda Timur'un emrettiği gibi geniş ve şehri bir baştan diğer başa kat eden büyük ve geniş bir cadde inşa olundu.<sup>180</sup> Caddenin her iki tarafına da dükkanlar/mağazalar inşa edildi. Tüm ticaret malları burada satılacak ve ticaretin kalbi burada atacaktı. Mağazalar iki odadan müteşekkil olup biri önde biri arkada idi. Muhtemelen öndekiler satış için, arkadakiler ise malların depolanması için kullanılıyordu. Timur inşaat bittikten sonra çarşının üstünü kapattırmakla beraber çarşı içinde çeşmeler ve fiskiyeler yaptırdı. Bu inşaata başından sonuna kadar bizzat şahit olan Clavijo, gece gündüz hiç durmadan vardiya halinde çalışan işçi, usta ve mimarların bu caddeyi yirmi gün gibi inanılmaz kısa bir sürede bitirdiklerini kaydeder.<sup>181</sup> Semerkant çarşılarında tüm mallar karışık ve bir arada satılmazdı. Her esnafın ayrı birer pazarı olup ihtisaslaşma söz konusu idi.<sup>182</sup> Bu şekilde Timur ve halefleri zamanında Semerkant önemli bir ticaret merkezi olarak mevcudiyetini devam ettirmiş, Çin ve her taraftan buraya yığın yığın mal gelmeye devam etmiştir.<sup>183</sup>

## SONUÇ

İslâm döneminde Timurlular'a kadar biri Sâ mâniler, diğeri Karahanlılar dönemi olmak üzere iki defa siyasî, ilmî, ictimaî ve kültürel açıdan altın devrini yaşamış olan Semerkant şehri, maalesef Moğol istilasıyla büyük bir yıkım ve katliama uğramıştır. Moğolların yakıp yıktığı Semerkant yaklaşık bir buçuk asır sonra bir Türk beyi olan ve ihtişamlı bir devlet (Timurlular) kuran Emir Timur (1370-1405) ile tekrar ayağa kalkmıştır. Hatta önceki dönemlerden daha fazla sanatsal ve âbidevî eserlerle donanmıştır. Onun imar faaliyetlerini daha çok torunu Uluğ Bey devam ettirmiş, özellikle ilmî ve kültürel açıdan Semerkant'ı bir çekim merkezi haline getirmiştir.

<sup>178</sup> Geniş bilgi için bk. Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 145, 147-157.

<sup>179</sup> Aka, "Timur", 176.

<sup>180</sup> Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 169

<sup>181</sup> Bu cadde ve çarşının yapılış süreci ve özellikleri hakkında geniş bilgi için bk. Clavijo, *Timur Devrinde Semerkant'a Seyahat*, 169-170. Ayrıca bk. Aka, *Timur ve Devleti*, 117.

<sup>182</sup> Bâbü, *Bâbü'nâme*, 73.

<sup>183</sup> Barthold, *Orta Asya*, 145.

Semerkant gerek şahsiyetleri gerekse eserleri ile o dönem İslâm aleminde etkin ve meşhur olan birçok âlim ve ilim adamına ev sahipliği yapmış, şehir bir ilim ve irfan yuvası haline gelmiştir.

Timur ele geçirdiği Altınorda, Anadolu, Irak, İran, Horasan, Azerbaycan, Hindistan gibi ülkelerden yüzlerce ilim adamı, sanatkâr ve zanaatkârı aileleri ile birlikte devletin başşehri Semerkant'a getirmiş ve bu kenti dünyanın en ihtişamlı ve eşsiz bir şehri haline getirmeye çalışmış, bunu da büyük oranda başarmıştır. Nitekim onun döneminde Semerkant siyasî, askerî, ictimai ve ekonomik yönden olduğu kadar ilmi ve kültürel alanda da öne çıkmış, özellikle mimarî ve âbidevî sanatsal eserler açısından bariz bir hususiyet arz etmiştir. Onun, Semerkant'ta inşa ettirdiği Bibi Hanım Mescidi ve Gûr-ı Emir gibi mimari yapılar bir bakıma hakimiyetinin kudret ve büyüklüğünü tüm dünyaya göstermiş, İslâm aleminin en ihtişamlı ve en göz alıcı çoğu dinî amaçlı yapılarını vücuda getirmiştir.

Birçok farklı ülke ve bölgenin birikimi ile birlikte daha çok İran mimarisinden etkilenen Timurlular devri Semerkant mimarisinde göze çarpan en önemli yenilik ve özellik, yapıların yüksekliği ve büyük masraflarla yapılan sath kaplama ve tezyinatıdır. Hepsinden de önemlisi, neredeyse o güne kadar görülmemiş ve erişilememiş olan renk zenginliğidir. İnşa edilen yapıların görünen tüm yerlerini kaplayan eşsiz çiniler, tarifi zor bir ihtişam, renk ve yazı zenginliği arz etmektedir. Başta Semerkant olmak üzere Herat ve Şehr-i Sebz ile birlikte Timurlu devri mimarisi gerçekten öyle üstün bir seviyeye ulaşmış ki Avrupa'da "Timurlu Rönesansı" tabirinin doğmasına sebep olmuştur. Timur başlattığı bu Rönesans hareketini ölünceye kadar devam ettirmiş, ölümünden sonra oğul ve torunları (özellikle Uluğ Bey) tarafından da sürdürülmüştür. Bu mimarinin unsurları yoğun bir şekilde Safeviler'e geçmiş, onlar vasıtasıyla da günümüze kadar devam edegelmiştir.

Timur tarafından ele geçirdiği ülke ve bölgelerden Semerkant'a götürülen alim, mutasavvıf, edip, sanatkâr, mimar ve zanaatkârlar sadece payitaht Semerkant ve Timurlular ülkesini değil, Timur'un ölümünden sonra Osmanlı Devleti'nin payitahtı İstanbul'a kadar diğer çevre ülke ve bölgeleri de yoğun bir şekilde etkilemişlerdir. Semerkant'ı imar edip âbidevî eserlerle süsleyen usta, mimar ve sanatkârlar çinicilik, mozaikçilik, nakkaşlık, ahşap ustalığı ve murakka gibi birçok alanda Türk İslâm sanatlarının gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır.

Başta Timur ve torunu Uluğ Bey olmak üzere Timurlu sultanların gerek siyasî gerek ictimai gerek malî ve gerekse ilim, kültür ve sanat açısından doğunun en parlak hatta dünya başkenti kıldıkları Semerkant, maalesef daha sonraları hak ettiği ilgiyi görememiştir. Âbidevî birer sanat eseri olan ihtişamlı yapılar bir bir sönükleşmiştir. Tabi ki bunda Timur'un ihtişam ve kudretini göstermek için devasa boyutlarda inşa ettirdiği âbidevî eserlerini ömrünün yetmeyeceğini düşünerek yapımında acele edip deprem gibi doğal afetlere karşı fazla tedbir almamış olmasının da etkili olduğu düşünülebilir. Gerek Timurlular'ın son dönemi ve sonrası iktidar savaşları gerekse XIX ve XX. yüzyılda Rus işgal ve tahrip siyasetinin de etkisiyle 20. asrın başları, hatta

ilk yarısına kadar oldukça harap bir durumda olan âbidevî yapılar daha çok XX. yüzyılın ortalarından itibaren tamiratlarla canlanmaya başlamıştır. Özellikle 1991’de bağımsızlığına kavuşan Özbekistan Cumhuriyeti ve yöneticilerinin büyük gayretleri ile onarılmaya ve ayağa kaldırılmaya çalışılan Semerkant, o ihtişamlı günlere ve eski yapısına tekrar kavuşma ümidini taşımaktadır.

### KAYNAKÇA

- Aka, İsmail. *Timur ve Devleti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- Aka, İsmail. “Timur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41:173-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aka, İsmail. “Şâhruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 293-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Alan, Hayrunnisa. “Osmanlı-Timurlu Kültürel İlişkileri: Alimler, Şairler, Sanatkârlar”, *Zamanını Aşan Medeniyet Özbekistan Sempozyumu Bildiri Kitabı*. (İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2019) :151-162.
- Aydın, Cengiz. “Ali Kuşçu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmânîler’in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Bâbü b. Ömer b. Ebu Said (ö. 937/1530). *Bâbürnâme*. haz. Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Barthold, Vassiliy Viladimiroviç (ö. 1930). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1990.
- Barthold, Vassiliy Viladimiroviç. *Orta Asya*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2010.
- Barthold, Vassiliy Viladimiroviç. “Çoban-Ata”. 3: 439-440. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1988.
- Beksaç, Engin. “Bibi Hanım Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Beksaç, Engin. “Şâh-ı Zinde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Beksaç, Engin. “Gûr-i Emir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Clavijo, Ruy Gonzales de. *Timur Devrinde Semerkant’a Seyahat*. ter. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1975.
- Çoruhlu, Yaşar. “Semerkant (Mimari)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Eberhard, W. “Türkistan Seyahatnamesi 1218”. *TTK Belleten*. 8/29: 137- 142. Ankara 1944.
- Ebû Tâhir Semerkandî (Eserini h.1251/1845’de yazmıştır). *Semerîyye*. nşr. İrec Afşâr. Tahran 1343/1965.
- Hudûdü’l-â’lem* (372/982 tarihi civarında yazılmış, müellifi bilinmiyor). Tumansky yazması. İngilizce’ye trc. ve geniş açıklamalarla nşr. V. Minorsky. London: The University Press Oxford, 1937.



- İbn Arapşah. *‘Acâ’ibü’l-makdûr*. Kahire: Matbaat-ı Vâdi Nîl, 1285.
- İbn Havkal, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Havkal (ö. 367/977’den sonra). *Sûretü’l-arz*. thk. Kramers-Johannes Heind. Leiden: E.J. Brill, 1938.
- İbnü’l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî (ö. 300/913’den sonra). *Kitâbü’l-Büldân*. thk. Yusuf el-Hâvî. Beyrût: Âlemü’l-kütüb, 1406/1996.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî (ö. 346/957). *Kitâbü’l-mesâlik ve’l-memâlik*. nşr. M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Kavallı, Seda. “Babur-Nâme’deki Mesafe Ve Uzunluk Birimleri”. *Apjir*. C: 4, Sa: 2, (Ağustos 2020): 212-230.
- Kâşgarlı Mahmud (ö. 482/1090 [?]). *Dîvânü Lugati’t-Türk*. trc. Besim Atalay. 5 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1985.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 682/1283). *Âsâru’l-bilâd ve ahbâru’l-‘ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Köksal, Osman. “XV-XVI. Yüzyıllarda Aşağı Türkistan ve Hindistan’da Timurlu-Babürlü Bağ, Bahçe ve Mesire Kültürü”, *Geçmişten Günümüze Türkiye-Hindistan İlişkileri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022): 101-125.
- Lawton, John. *Samarkand and Bukhara*. London: Tauris Parke Books, 1991.
- Manz, Beatrice Forbes. *Timurlenk*. çev. Zuhâl Bilgin. İstanbul: Kronik Kitap 2022.
- Makdisî, Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966). *el-Bed’ ve’t-târîh*. nşr. Clement Huart. 6 Cilt. Tahran: Mektebetü’l-Esedi, 1962.
- Mukaddesî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmet b. el-Benâi el-Beşârî (ö. 380/990). *Ahsenü’t-tekâsîm fî ma’rifeti’l-ekâlîm*. thk. Muhammed Mahzûm. Beyrût: Dâru İhyâu’t-Türâsil Arabi, 1987.
- Nizamüddin Şami (ö. 814/1412). *Zafernâme*. Farsça’dan çev. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Özyetkin, A. Melek. “Tarihî Türk Dili Alanında Uzunluk/Mesafe Ölçümünde Kullanılan Birimler”, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri*. Türkiye, Ankara, 10-15 Temmuz. (Temmuz 2007): 1413-1419
- Sayılı, Aydın. *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*. Ankara: Turkish Historical Society, 1960.
- Schaeder, H. H. - C. E. Bosworth. “Samarkand”. *El<sup>2</sup>*. 8: 1031-1034. Londra 1995.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (ö. 562/1166). *Kitâbü’l-ensâb*. 5 Cilt. thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü’l-Cinan, 1988.
- Sezgin, Fuat. *İslâm’da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.ş. Yayınları, 2008.
- Starr, S. Frederick. *Kayıp Aydınlanma*. çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik Kitap 2020.
- Strong, Anna Louise. *Red Star in Samarkand*. New York: Publisher, Coward-McCann, 1930.
- Sultaniyeli Johannes. *Timur’un Sarayında*. çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2020.

- Şerefüddin Ali Yezdî (ö. 858/1454). *Zafernâme*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Unat, Yavuz. "Uluğ Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 127-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yakubovskiy, Aleksandr. *Timur ve Timuriler Devrinde Semerkant*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Yâkûtu'l-Hamevî, Şihâbuddin Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî (ö. 629/1229). *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdır, ty.
- Yüksel, Musa Şamil. "Ortaçağlarda Beyin Göçü ve Etkileri: Timurlular Örneği". *OTAM*, 41 (Bahar 2017): 283-302.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 330-351

**APATEİZM, NEDİR? NE DEĞİLDİR?**  
**Apatheism, What it is and What it isn't?**

**İsmail ŞİMŞEK**

Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
Din Felsefesi Bilim Dalı, ismailsimsek@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-5682-7013.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	12.05.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	19.06.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	330-351

**Atıf / Cite as:** Şimşek, İsmail. "Apatheizm, Nedir? Ne Değildir?" (Apatheism, What is it and What it isn't?). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 330-351. Doi: 10.17859/pauifd.1296518.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 330-351

## APATEİZM, NEDİR? NE DEĞİLDİR?\*

İsmail ŞİMŞEK\*\*

### Öz

İnsanlık tarihi aydınlanma düşüncesinden sonra deizm, pozitivizm, modernizm ve postmodernizm ile birlikte yeni bir evreye girmiştir. Bu dönem her alanda olduğu gibi dinsel alanda da birçok zihinsel değişikliğe sebep olmuştur. Özellikle 2000'li yıllara gelindiğinde din ve Tanrı konusu geçmiş dönemlere nispeten önemini kaybetmiş, herhangi bir dine inandığını söyleyenlerinin oranında azalma olmuştur. Gazeteci, yazar Rauch, The Atlantic adlı dergide Thomas Byrne Edsal'ın yapmış olduğu bir araştırmaya dayanarak Amerika'da kiliseye veya sinagoga hiç gitmediğini söyleyenlerin oranının 1972'den beri üç kat artarak 2000 yılında yüzde 33'e yükseldiğini belirtmektedir. Bu insanların birçoğu ateist değildir. Sadece din ve Tanrı konusuyla yakından ilgilenmeyen, onları umursamayan, bu konulara kayıtsız kalan kimselerdir. Rauch bu durumu apateizm kavramıyla ifade etmektedir. Her ne kadar dine karşı ilgisizlik çok eski dönemlerden beri var olsa da Rauch'un bu açıklamasından sonra apateizm, birçok teolog, sosyolog ve filozof tarafından sıkça ele alınıp değerlendirilmeye başlanmıştır. Çalışmamızda apateizmin ifade ettiği anlam ve ortaya çıkış nedenlerini ele alıp değerlendireceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Din Bilimleri, Apateizm, Ateizm, Teizm, Agnostisizm

### *Apatheism, What it is and What it isn't?*

#### Abstract

After the enlightenment thought, the history of humanity entered a new phase with deism, positivism, modernism and postmodernism. This period caused many mental changes in the religious field as well as in every field. Especially in the 2000s, the subject of religion and God lost its importance compared to previous periods, and there was a decrease in the rate of those who said they believed in any religion. Journalist, writer Rauch states that, based on a study by Thomas Byrne Edsal in The Atlantic, the rate of people who say they have never been to church or synagogue in America has increased threefold since 1972, reaching 33 percent in 2000. Many of these people are not atheists. They are only people who are indifferent to religion and God and do not care about these issues. Rauch expresses this situation with the concept of apatheism. Although unconcern to religion has existed since ancient times, after Rauch's statement, atheism began to be frequently discussed and evaluated by many theologians, sociologists and philosophers. In our study, we will consider and evaluate the meaning of apatheism and the reasons for its emergence. In our study, the meaning of apatheism and the reasons for its emergence will be discussed and evaluated.

**Key Words:** Religious Sciences, Apatheism, Atheism, Theism, Agnosticism

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.  
\*\* Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Bilim Dalı, ismailsimsek@yahoo.com, ORCID:0000-0001-5682-7013.

### Structured Abstract

Although, in the historical process, it is derived from a-patheia (ἀπάθεια), which is formed by putting a in front of the Greek word pathē/pathos, meaning that pleasure and pain accompany such as appetite, anger, love, hate, today apatheism is widely used to discuss the existence or nonexistence of God. It is used for people who are indifferent or even do not care about this issue and do not give importance to religious worship and rituals. Although the meaning of the concept goes back to ancient times, its popularity emerged when the journalist writer Rauch declared himself an atheist. After his article "Let It Be" was published in The Atlantic in 2003, the concept has been discussed and evaluated by many theologians, philosophers and sociologists. Because, especially after modernism and postmodernism, indifference among people has been common since the beginning of the 2000s. The increase in the distinction between the secular and the sacred, the increase in the level of welfare with the change of economic, social and cultural conditions, the trust in the human mind, the emergence of safe and predictable societies, the decrease in existential security concerns, the increase in ambiguity / uncertainty, the development of the idea of democracy, the rapid development of the mass media.

Indifference to religion regarding God is one of the important problems of the modern world. In fact, it is a bigger problem than atheism in the sense of negating the existence of God. Because while it is possible to have an epistemic and intellectual dialogue with an atheist who denies his existence, it is impossible to have such a discussion with an atheist who does not care about these issues. As a matter of fact, it is very difficult to explain the existence of God for an apatheist who does not care about the subject, does not give a positive or negative feedback. Interest is a psychologically motivating force. It is to prepare cognitively and emotionally. For a person for whom such a preparedness is not in question, it will not be appropriate for the addressee to talk about another subject, let alone the subject of God. Therefore, today's biggest problem in the field of belief is neither atheism nor deism, but rather atheism, which expresses indifference to these issues. On the other hand, while atheism is possible in theory, it is closer to atheism in practice since it does not mix God with any individual, social, political or legal aspects of life, but offers a godless life. Although it is stated that an atheist can be a believer, the possibility of sustaining a belief that is not reflected in life is weak. By imprisoning God, so to speak, in his own metaphysical field and giving him symbolic power, not allowing him to enter any field of life will also eliminate the meaning of worshiping and praying to him. As in Nietzsche's statements, without myths, cults, rituals and worship, the sacred feeling dies, and eventually religion will disappear over time. In this respect, the atheist approach will inevitably result in atheism. Therefore, what theists should do is to try to communicate with this new generation, who distance themselves from religion and are called religion-weary, by using methods and methods appropriate for the age. In this regard, both sociologists, psychologists and religious educators have important duties.

### GİRİŞ

Tarih sahnesinde varoluşuyla birlikte insan özellikle varlık kategorisi içerisinde akıllı, düşünen bir varlık olması nedeniyle karşılaştığı nesnel alanı sorgulamaya başlamış ve anlamlandırma yoluna gitmiştir. Bu anlamda var olan her şeyin kaynağını kutsal bir varlığa dayandırma, her şeyi onun üzerinden anlamlandırma düşüncesini teistik dinleri göz önünde bulundurduğumuzda ilk insana kadar götürebiliriz. İlk insan ve ilk peygamberin Hz. Adem olduğu öğretisi bu durumun en açık örneklerindedir. Buna göre Tanrı, kendisini peygamberler ve kutsal kitaplar aracılığıyla bildirdiği gibi insan da akıllı bir varlık olması nedeniyle Delphoi tapınağının girişine yazılan *Nosce te ipsum*, yani 'kendini bil' özdeyişinde belirtildiği

şekliyle kendisini bilmesi, anlama çabası içerisine girmesi sonra evrene yönelmesi neticesinde fizikten metafiziğe yükselmiş, sonuçta aşkın bir varlık düşüncesi ortaya çıkmıştır. Varoluş bu şekilde bir kez aşkın bir varlığa bağlandığında Tanrı'dan evren ve insana; insandan da evren ve sonrasında Tanrı'ya doğru bir döngü oluşmuştur. Sonuçta ben kimim? Varoluş nasıl meydana geldi? Var oluşun amacı nedir? gibi en temel sorular bu denklem üzerinden değerlendirilmiştir. Bu düşünce insanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar farklı şekillerde de olsa hep var olmuştur.

Diğer yandan düşünce tarihi açısından tarihsel kökeni Antik Yunan düşünürlerinden Leukippos, Demokritos ve Epikür'e dayanan ilk atomcularda olduğu gibi varoluşu anlamlandırmada yaratıcı, aşkın kutsal bir varlığa dayandırmadan olanı olduğu gibi açıklama iddiasında bulunan bir yaklaşım da benzer şekilde hep var olmuştur. Hatta denilebilir ki düşünce tarihi yaratıcı bir varlığı kabul edenler ile onu reddedenler arasında ortaya çıkan fikir çatışmaları temelinde oluşmuştur. Çünkü her düşünce beraberinde anti tezini her inanç da benzer şekilde onu reddedenleri ortaya çıkarmıştır. Özellikle 21. Yüzyılın sonuna kadar her iki düşünce tarafları arasında zaman zaman yekdiğerinin aleyhine olsa da ateşli tartışmalar olmuştur. Nitekim orta çağda yaygın bir şekilde kabul gören yaratıcı aşkın bir varlık düşüncesi Rönesans ve reform hareketleriyle birlikte Hristiyanlığa daha özeldir kilisenin dogmatizmine karşı tepkiye dönüşmüştür. Sonrasında rasyonalist ve ampirist yaklaşımlarla birlikte telos düşüncesinin yerini mekanik bir evren tasavvurunun almasıyla yavaş yavaş yaratıcı, aşkın varlığa olan inancı benimseyenler arasında bir azalma ya da tereddüt ve sorgulamaların başlamasına neden olmuştur. Vahyin yerine akıl ve bilimin yegâne referans noktası olarak alınması, materyalist ve natüralist varlık anlayışının dönemin önde gelen filozof ve bilim adamları tarafından savunulması, özellikle bilimsel yaklaşımın Tanrı fikrini dışladığının ileri sürülmesi zamanla toplumsal yapıyı oluşturan daha alt gruptaki insanlar arasında da yaygınlaşmaya başlamıştır. Yaratıcı aşkın bir varlıkla her şeyi açıklama düşüncesinin yerini Kopernik devriminin, Newton mekaniğinin alması, Hume'un nedensellik düşüncelerinin yaygınlaşması, Kant'ın Tanrı'yı numen alana itip salt pratik ahlakın konusu haline getirmesi, Kopernik ve Galileo ile başlayan modern bilim süreci, Descartes'in Kartezyen felsefesiyle varoluşun mekanik bir şekilde açıklanması, diğer yandan Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde din-bilim, akıl-vahiy ilişkisinin doğru kurulamaması, din temelli savaşların yapılması, modern döneme gelindiğinde Tanrı düşüncesinin zayıflamasına neden olmuştur. Çünkü artık tecrübe edilen evrende bir gaye ve bu gayeyi veren aşkın varlık yerine her şeyin doğal, mekanikçi, evrimsel bir süreçle işlediği düşüncesi daha kabul edilebilir görülmüştür. Evren Tanrı'nın sıfatlarının bir açılımı olarak değil yasalarının keşfiyle kendi hizmetine alınabilecek bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Öyle ki bilişsel bir varlık olan insanın yeni bilimsel devrimlerle birlikte evrene hakimiyet kuracağına dair mutlak inancı, Tanrı'ya gerek kalmadan varoluşun, yaşamın, ahlaki değerlerin kaynağının fiziki alemde bulunacağına dair güveni Tanrısız bir evren tasavvurunun kabulünü kolaylaştırmıştır. Voltaire ve Rousseau'nun deizmi ve Fransız d'Holbach ile hakikatin, doğrunun, yanlısın, iyinin, kötünün yalnızca akılla bilinebileceğini söyleyen, akli mutlaklaştıran, başka herhangi

bir kaynağa müracaat etmeden hakikatin keşfedilebileceğine dair görüşleri, akli ve bilimi mutlaklaştıran düşünceyi yaygınlaştırmıştır. Aydınlanma ile oluşan süreçte aslında bir iktidar değişikliği yaşanmıştır. Orta çağda mutlak iktidar olan Tanrı'nın yerini insan almıştır. Özellikle Batlamyus'tan beri süre gelen zamanla kilisenin dinsel görüşünü oluşturan eski kozmolojinin yerini güneş merkezli evren anlayışının alması, Bruno ve Galileo'nun düşüncelerinin yaygınlaşması, katı, tek yanlı dar bir akılcılığın ön plana çıkması, insanın mitos/logos bütünlüğünün yerini salt logos'un alması, dinin insan akli karşısında önemini yitirmesi, dinin, mitlerin deneysel, rasyonel ve tarihsel açıdan doğrulanabilir şeyler gibi anlaşılmaya başlanması, hümanizm, bilimselcilik, materyalizm, pozitivizm ve nihayetinde ateizmle sonuçlanmıştır. 20. Yüzyıla gelindiğinde din, akıl ve bilim adına yaygın bir şekilde reddedilir hale gelmiştir. Nitekim Hobbes bütün dinleri hayal ürünü olarak nitelerken 19. Yüzyılda Comte ahlakın kaynağına Tanrı yerine sosyoloji kavramını yerleştirmiş aynı dönemde Marx ve Engel Tanrı'yı ücretli köleliği meşrulaştıran ekonomik anlayışın temeli olarak görmüş, Feurbach ise tanrıların insanların kendi imgelerinde yaratıldığını düşünmüştür.<sup>1</sup> Böyle bir atmosferde girilen 20. Yüzyılda aşkınsal boyutun nerdeyse tüm izleri ortadan kaldırılmış radikal içkinliğin ötesinde bütün anlamlar ve hakikat yok olmaya yüz tutmuştur. Yeni dönemle aşkın mutlak bir zeminin ortadan kaldırılması, yerinin tam olarak doldurulamaması nihilizmin ortaya çıkmasına sonuçta 1960'lı yıllara gelindiğine sekülerleşmenin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Harvey Cox, 1965 yılında *Seküler Şehir* adlı eserinde Tanrı'nın öldüğünü bir kez daha ilan ettiğinde aydınlanma ile başlayan sürecin sonu, postmodernitenin başlangıcı olmuştur. Yeni süreçte dinin zayıflamasıyla birlikte kültürel değişim de kaçınılmaz olarak gerçekleşmiştir. Sömürgecilik zayıflamış, kürtaj ve eşcinsellik birçok ülkede yasallaşmış, boşanmalar kolaylaşmış, kadın hareketleri, cinsiyet eşitliği mücadeleleri başlamıştır.<sup>2</sup> 2000'li yıllara gelindiğinde özellikle 11 Eylül olaylarıyla birlikte hem siyasi hem dini hem de sosyal alanda birçok değişme meydana gelmiştir. Bu durum aynı zamanda dine yönelik tutumlarda da değişimi kaçınılmaz kılmıştır. Örneğin Gallup anketine göre 2008-2017 yılları arasında haftalık dini törenlere katılma sayılarında yüzde dördlük bir düşüş yaşanmıştır.<sup>3</sup> Edsall'ın yaptığı araştırmada Amerika Birleşik Devletleri'nde kilise veya sinagoga hiç gitmeyenlerin oranı 1972 ile kıyaslandığında üç kat artarak 2000 yılında yüzde otuz üçe yükselmiştir. 2003 yılına gelindiğinde 11 Eylül olaylarının oluşturmuş olduğu olumsuz bir ortamda Amerikalı gazeteci Rauch *Ley it Be* makalesinde her ne kadar Tanrı'ya inanmasa da aslında bunun çok umurunda olmadığını, kendisinin bir apateist olduğunu yazdığında<sup>4</sup>, kavram her ne kadar daha önce kullanılmış olsa da onun bu makalesinden sonra

<sup>1</sup> Rodney Stark, *Tek Gerçek Tanrı Tek Tanrıcılığın Tarihsel Sonuçları*, çev. Çiğdem Özüer (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005), 7.

<sup>2</sup> Karen Amstrong, *Tanrı Savunusu Din Aslında Nedir?*, çev. Şahika Tokel (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 402.

<sup>3</sup> Frank Newport, *Church Leaders and Declining Religious Service Attendance* (<https://tinyurl.com/yy8e77dn>.: Gallup, 07 Eylül 2018).

<sup>4</sup> Jonathan Rauch, "Let It Be", *The Atlantic* (<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2003/05/let-it-be/302726/>).

ilahiyat çevrelerinde çokça tartışılır olmuştur. Artık yeni popüler konumuz ne teizm ne ateizm ne de agnostisizm, apateizm olmuştur.

### 1. Apateizm nedir? Ne Değildir?

Apateizm, herhangi bir kimse veya şeyin başına gelen anlamında *paschein* kelimesinden türeyen, Yunanca iştah, öfke, korku, güven, kıskançlık, neşe, aşk, nefret, özlem, öykünme, acıma ve genel olarak zevk ve acının eşlik ettiği duygular anlamındaki *pathē/pathos* kelimesinin ifade ettiği anlamı olumsuzlamak veya o duygulara karşı kayıtsızlığı, gevşekliği, duyarsızlığı anlatmak için önüne a takısının getirilmesiyle oluşan a-patheia (ἀπάθεια) kelimesinden türeyen bir kavramdır.<sup>5</sup> Tutkularından, duygulardan beri olmak, ilgisizlik, dingin bir kayıtsızlık anlamındaki a-pathos/a-patheia, Stoacılık gibi bazı Yunan felsefesi okullarında değerli bir durum olarak kabul edilmiştir.<sup>6</sup> Stoacılara göre *pathē*, rasyonel davranışa müdahale eden doğal olmayan fiziksel süreçlerdir. Bu nedenle, *a-patheia* aslında arzulan şeydir.<sup>7</sup> Antik Çağda Stoacılarla birlikte Epikürcü felsefeciler arasında *a-patheia* yaygın bir şekilde 'haz ve acıya karşı kayıtsızlık, gündelik yaşamdan koparak hayatın gerçek amaçları üzerinde düşünmenin sonucu oluşan ruh dinginliği, kişinin kendisi ve evrenle tam olarak barışmasını' ifade etmek için kullanılırken, kuşkucular tarafından 'hiçbir şeye değer vermeme, hiçbir şeyden şöyle ya da böyle etkilenmeme ve her şeye karşı kayıtsız kalmayla belirlenen" ruh halini ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>8</sup> Çünkü duygulardan beri olmak tefekkürden kaynaklanan bir iç denge ve iç huzuru sağlar.

Kelime olarak iştah, öfke, korku, güven vb. zevk ve acının eşlik ettiği duygulardan uzak olmak, bu duygulara karşı kayıtsız kalmak anlamına gelse de terim olarak 'apathy' ve 'theism' kelimelerinin birleşmesiyle oluşan apateizm, teizmin ifade ettiği anlama karşı duyarsızlığı, ilgisizliği, onlardan beri olmayı ifade eder. Bu anlamda apateizm, Tanrı'nın varlığı konusunda duyarsız, ilgisiz ve kayıtsız kalma durumudur.<sup>9</sup> Öyleyse kavram, varoluşsal soruları nasıl yanıtladığımızla ilişkin genel bir ilgisizlik ve kayıtsızlık hali olarak tanımlandığı gibi<sup>10</sup> kişinin hem kendi hem de diğerlerinin dinini öğrenmeye karşı duymuş olduğu ilgisizlik olarak da görülebilir.<sup>11</sup> İlgisizlik ve kayıtsız kalma durumu, sadece teizm tasavvurunda nitelendiği şekliyle Tanrı'nın varlığını kabul eden inanca dair değil aynı zamanda yokluğuna yönelik kanıt, iddia, tutum ve davranışları ifade eden ateist argümanlara da yöneliktir.

<sup>5</sup> Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (Toronto: The Scarecrow Press, 2007), 196.

<sup>6</sup> Charles Taliaferro - Elsa J. Marty (editors), *A Dictionary of Philosophy of Religion* (Continuum, 2010), 18.

<sup>7</sup> Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, 48.

<sup>8</sup> Muhsin Akbaş, "Dini İlgisizlik Çağımızın Önemli Bir Sorunu", *21. Yüzyılda Gençliğin İnanç Eğilimleri I* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 1/207.

<sup>9</sup> Ian Von Hegner, "Heroical Apatheism: Mala Fide Bootstrapping Obligations", *Journal of Philosophy* 39 (2018), 77.

<sup>10</sup> Trevor Hedberg - Jordan Huzarevich, "Appraising Objections to Practical Apatheism", *Philosophia* 45 (2017), 259.

<sup>11</sup> Rauch, "Let It Be".



Dolayısıyla Hegner'in belirttiği gibi kavram 'apathy' ve 'atheism' kelimelerinin birleşmesiyle oluşan yani Tanrı'nın yokluğu konusunda da kayıtsız kalmayı ifade etmektedir.<sup>12</sup> Gabriel Citron, her ne kadar Tanrı'nın varlığı ve yokluğu konusuna kayıtsız kalmayı "theapathy" kelimesi ile ifade etse de<sup>13</sup> bugün yaygın bir şekilde apateizm kavramı kullanılmaktadır.

İster varlığına ister yokluğuna yönelik kayıtsızlık durumunu ifade etsin, apateizm, entelektüel ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik apateizm, Tanrı'ya, aşkın, metafizik, doğaüstü bir varlığa yönelik inançlara karşı kayıtsızlığı, ilgisizliği ifade eder. Buna göre pratik apateistler, Evren nasıl meydana geldi? Ben kimim? Nasıl var oldum? gibi varoluşsal sorularla doğrudan ilgilenmezler. Entelektüel apateizm ise bundan farklı olarak Tanrı'nın var olup olmadığını umursamamamız gerektiğine inanmayı ifade eder.<sup>14</sup> Bir yönüyle birincisi pasif apateizmi ifade ederken ikincisi aktif apateizmi ifade eder. Her iki tanımlama açısından da baktığımızda apateizm neye inanıldığıyla değil, nasıl inanıldığıyla ilgilidir. Bu açıdan düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığının kabul edildiği teizm, reddedildiği ateizm ve bu konuda karar vermeme halini ifade eden agnostisizm kavramlarından farklıdır.<sup>15</sup>

Apathy, ifade ettiği anlam yönüyle düşünce tarihi açısından çok eskilere dayanmaktadır. Stoacılar bu kelimeyi kişilerin olaylara ve kendi kontrolü dışındaki şeylere kayıtsızlık durumunu ifade etmek için kullanmış olsa da bugünkü anlamıyla 16. yüzyılın sonlarına doğru kullanılmıştır. Tarihsel süreçte kavramın ifade ettiği anlama en yakın düşünceyi Diderot'un Voltaire'e yazmış olduğu metinde geçen, "Baldıran otunu maydanozla karıştırmamak çok önemlidir; ama Tanrı'ya inanıp inanmamak hiç de öyle değil" ifadelerinde görürüz.<sup>16</sup> Ancak her ne olursa olsun tarihsel süreçte bugünkü yaygın şekliyle apateist bir düşünceye rastlamak nadirdir. Çünkü Kyle'nin belirttiği gibi bu tür bir ilgisizlik geçmişte çok tuhaf görünürdü. Zira tarihsel süreçte nerdeyse herkes bir şekilde Tanrı ya da doğaüstü kutsal varlığı kabul etmiş, olumlu ya da olumsuz anlamda önemsemiştir. Hatta kutsal, doğaüstü bir varlığı önemsememek, ona kayıtsız kalmak bir tarafa, evren ve varoluşu Tanrı olmadan tasavvur etmek, anlamlandırmak neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle din ilk çağdan orta çağa, oradan günümüze insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olmuştur. İster Allah, ister Vishnu, ister Zeus veya Ra'ya inanılsın insanlık genellikle gerçekliğin ötesinde bir şeyin var olduğuna evrensel olarak inanmıştır.<sup>17</sup> Ancak 2000'li yılların

<sup>12</sup> Ian Von Hegner, "Gods and Dictatorships: A Defence of Heroical Apatheism", *Science, Religion & Culture* 3/1 (2016), 40.

<sup>13</sup> Kyle Beshears, "Athens without a Statue to the Unknown God", *Themelios* 44/3 (2019), 519.

<sup>14</sup> Hedberg - Huzarevich, "Appraising Objections to Practical Apatheism", 259.

<sup>15</sup> Rauch, "Let It Be".

<sup>16</sup> Kyle Beshears, "Apatheism Engaging The Western Pantheon of Spiritual Indifference", *Churches on Mission: God's Grace Abounding to the Nations*, ed. Geoff Hartt vd. (Pasadena: William Carey Library, 2017), 260.

<sup>17</sup> Kyle Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism* (Tennessee: B&H Academic, 2021), 3.

başından itibaren modern hayattaki baş döndürücü gelişmeler, varoluşsal güvenlik kaygısının azalması, müphemlik/belirsizliğin artması, demokrasi düşüncesinin gelişmesi, sekülerleşmenin artması, konforlu yaşam ve dikkat dağınıklığının artması gibi birçok nedene bağlı olarak Tanrı ve din düşüncesine mesafe koyan, bu konularla ilgilenmeyen bir neslin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu yeni dönemde yaygın olan düşünce artık ne Dawkins, Sam Harris, Hitchens gibi filozofların ileri sürmüş oldukları ateist savlar ne de teistlerin ileri sürmüş oldukları tezlerdir. Artık Z veya Y kuşağı olarak isimlendirilen, din konusuna kayıtsız kalan, Tanrı konusu geçtiğinde dikkat kesilmeyen, temel varoluşsal soruları önemsemeyen, Budimir'in belirttiği gibi Tanrı'nın var olup olmadığını normal bir soru kadar önemli görmeyen,<sup>18</sup> yeni bir nesil ortaya çıkmıştır. Böyle bir ortamda Amerikalı yazar Jonathan Rauch, 2003 yılında *The Atlantic* dergisinde yazdığı "Let it Be" adlı makalesinde kendi içerisinde bulunduğu durumu apateizm olarak ifade ettikten sonra<sup>19</sup> kavram yeni neslin içerisinde bulunduğu inanç dünyasını anlamak için yaygın bir şekilde teolog, filozof, sosyolog ve psikologlar tarafından tartışılmaya başlanmıştır.

Rauch'a göre bugün ABD'de en yaygın olan tutum herhangi bir din değil inanç ya da inançsızlığa karşı kayıtsızlıktır. Benzer şekilde Beshears özellikle 18 ile 33 yaş aralığındaki insanlar arasında manevi konulara ilgisizliğin çok fazla olduğunu, son dönemlerde teizmden vazgeçenlerin ateizmi değil apateist düşüncüyü tercih ettiklerini belirtir.<sup>20</sup> Zira postmodern dünyada dinlerin ibadethanelerine gitmeyen birçok kimse kendilerini Tanrı'nın varlığına inanmayan bir ateist olarak isimlendirmekten ziyade bu tür konuların kendilerini çok fazla ilgilendirmediğini, Tanrı'nın var olup olmasının çok önemli olmadığını ifade etmektedir. Bu durum bir yönüyle Max Weber'in ifade ettiği "dinsel açıdan gayri musiki" nitelendirmesini akla getirmektedir. Weber'in nitelendirmesine benzer şekilde Rotry, yeni durumu din konusunda müziğin ritminin çekiciliğinin farkına varamayan *ton-sağırı* olma haliyle açıklamaktadır.<sup>21</sup> Kendisini çağdaş sekülerist olarak niteleyen Rotry, bireysel yaşandığı, dinsel kurumların politik önerilerini güç kullanarak siyasi erklerle dayatmadığı sürece dine itiraz edilemeyeceğini fakat kendisinin dinsel açıdan gayri musiki olduğunu belirtir.<sup>22</sup> Bu açıdan apateizmi teistik, ateistik ve agnostik tezler karşısında Rotry'nin *ton-sağırı*, Weber'in *gayri musiki* kavramı ile niteleyebiliriz.

Yukarıda yer alan açıklamalardan hareketle apateist birinin teist olmadığı açıktır. Ancak sorun apateizmin ateizm ve agnostisizmle farkının ne olduğudur. Bilindiği gibi ateizm, teizm kavramında olduğu gibi Yunanca Tanrı anlamına gelen *theos* kelimesinin önüne a ön takısının gelmesiyle oluşan *theos'u* yani Tanrı'yı olumsuzlamak demektir. Buna göre *theos* kelimesi, nasıl ki sonuna gelen *izm* ile

<sup>18</sup> Milenko Budimir, "Apatheism: The New Face of Religion?", *Philosophy of Religion* 45 (2008), 88 vd.

<sup>19</sup> Rauch, "Let It Be".

<sup>20</sup> Beshears, "Apatheism Engaging The Western Pantheon of Spiritual Indifference", 258.

<sup>21</sup> Richard Rotry, "Anticlericalism and Atheism", *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2005), 30.

<sup>22</sup> Rotry, "Anticlericalism and Atheism", 33.

birlikte tanrıcılık, Tanrı'ya inanmayı ifade ediyorsa, aynı şekilde bunun olumsuzlanması olan a-teizm ise ona inanmamayı ifade eder. Yani tanrıcılık, a ön takısıyla birlikte onun varlığını yadsımaya, hayata ve düşünceye sokmamaya dönüşür. Bu açıdan baktığımızda ateizm, hiçbir şekilde Tanrı'nın varlığını kabul etmeyip tecrübe edilen her şeyi somut evrenden hareketle açıklamaya çalışan, bunun için doğaüstü aşkın varlığa ihtiyaç duymayan düşünce sistemidir.<sup>23</sup> Bu tür bir tanımlama ateizmin en genel tanımıdır. Fakat tek bir teistik düşünceden bahsedilemediği gibi tek bir ateistik düşünceden de bahsedilemez. Bu nedenle düşünce tarihinde ateizm genellikle teorik, fiili, ideolojik/proletaryan ve ilgisizlerin ateizmi gibi çeşitli gruplara ayrılmıştır. Teorik ateizm, en kısa ifadesiyle bilinçli olarak çeşitli kanıtlarla birlikte aktif şekilde Tanrı'nın var olmadığını savunan yaklaşımdır. Bu açıdan baktığımızda apateizm ile aynı olmadığı açıktır. Çünkü apateizm açısından Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda teorik ya da pratik kanıtların hiçbir önemi yoktur. Onun varlığı veya yokluğu tartışma konusu bile yapılmaz. Hatta tartışmaya değer bulunmaz. Diğer yandan ideolojik/proletaryan ateizmin tanrısızlığın ideolojik ve siyasi propaganda haline getirilmiş hali olduğunu düşündüğümüzde, apateizmin bu tür bir düşünceden de çok farklı olduğu görülmektedir. Çünkü ideolojik ateizm, özellikle Marx, Engels ve Lenin'in görüşlerinden hareketle oluşturulan düşünce sistemidir. Bu tür ateizmde din, toplumsal bir olay olarak görüldüğünden bilimsel anlamda kabul edilmemesi gereken olgu olarak ifade edilir. İdeolojik ateizmde ekonomi ve Tanrı arasında ters bir ilişki kurulur. Tanrı inancının, özellikle işçi sınıfının sömürülmesi için bir gerekçe olduğu, dolayısıyla işçi sınıfının burjuva karşısında devrim yapması için bu inancın toplumdan yok edilmesi gerektiğini savunan bir yaklaşımdır.<sup>24</sup>

Apateizm ile en çok karıştırılan şey ise ilgisizlerin ateizmidir. Ancak ilgisizlerin ateizmi Tanrı'yı umursamamak, ona kayıtsız kalmak anlamında değildir. Tanrı'nın varlığı, fiziki olmayan, tecrübe edilmeyen, deney ve gözlem yapılmayan bir alanla ilgili olduğundan bu konuda olumlu ya da olumsuz anlamda konuşmanın doğru bir sonuç vermeyeceğini, dolayısıyla bu konuda sessiz kalınması gerektiğini savunan yaklaşımdır. Bu tür ateistler her türlü kuramsal ve günlük kısır tartışmalardan bilinçli bir şekilde uzak duran, din ve teoloji gibi metafizik tartışmalar yapmayan kimselerdir. Varlığı veya yokluğunu tartışmayı epistemik anlamda anlamsız görürler. Çünkü onlar açısından insan sadece görülenle yetinmelidir. Apateizmden farklı bir şekilde Tanrı'yı metafizik alanın konusu olarak gördükleri için sistemli bir şekilde düşüncenin mevzuu yapmamaktadırlar. Dolayısıyla apateist düşüncede olduğu şekliyle bir kayıtsızlık veya ilgisizlik yoktur. Bu nedenle apateizm ne teorik, ne ideolojik ne de ilgisizlerin ateizmidir. Hatta bu tür yaklaşımlara karşı ilgisiz ve kayıtsız kalma halidir. Diğer yandan apateizm teoride her ne kadar olumlu veya olumsuz anlamda Tanrı konusuna kayıtsız kalma hali olsa da fiili durumda en azından pratik ateist düşünceye

<sup>23</sup> İsmail Şimşek, *Ataizmden Ateizme Tanrı ve Yanılgılar* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 16.

<sup>24</sup> İsmail Şimşek, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 79.

daha yakındır. Çünkü bir apateist bu tür tartışmalara kayıtsız kalarak hayatının hiçbir alanına Tanrı düşüncesini sokmamaktadır. Bu anlamda yaşamı Tanrısız bir dünyadan ibaret olmaktadır. Bu yönüyle fiili ateizmle yakından ilişkilidir. Çünkü fiili ateistler Tanrı'yı günlük yaşamlarına sokmadan dini sembollere, değerlere, ritüellere önem vermeden, bu konuda herhangi bir entelektüel tartışma yapmadan yaşamlarını sürdürürler. Bu tür bir ateizm Tanrı'nın varlığı veya yokluğuyla ilgili kanıtları değerlendirme durumundan bilinçli ya da bilinçsiz olarak uzak durup yaşamlarına Tanrı'yı karıştırmamak şeklinde tezahür etmektedir. Öyleyse bir apateistin her ne kadar teoride bu tür konulara kayıtsız kalsa da pratikte Tanrısız bir yaşam sürdürdüğünden fiili ateist olduğu söylenebilir.

Diğer yandan apateizm, Huxley tarafından ileri sürülen Tanrı'nın varoluşu veya yokluğu konusunda tarafsız kalma, daha doğrusu kararı askıya alma anlamına gelen agnostisizm kavramıyla benzerlik arz etse de agnostisizm, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda onun metafizik alanın konusu olması ve onunla ilgili kanıtların karar vermede yeterli olmaması nedeniyle bilinçli bir şekilde karar verememe durumunu ifade eder. Bu anlamda bir teist, ateist ve agnostik'in ortak kaygısı Tanrı'nın var olup olmadığı veya varoluşsal sorulardır. Apateist ise bunların hiç birisiyle ilgilenmez. Tüm bu sorulara karşı kayıtsızlığı ifade eder. Hatta bu tür konulara karşı akıl, motivasyon veya irade eksikliği olarak tanımlanabilir. Öyleyse bir apateist ne yaratıcı, aşkın bir varlığı kabul eden teist, ne teistin ifade ettiği şekliyle yaratıcı varlığı reddeden ateist, ne de hem teist hem de ateistlerin kabul ettiği şekliyle Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda yeterli epistemik, ontolojik kanıt olmadığı için bu konuda kararını askıya alan agnostiktir. Buna karşın apateizmin ifade ettiği anlam teoride mümkün olsa da pratikte negatif anlamda fiili bir ateizmi ifade eden bireysel bir tutum olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Borne'e göre fiili ateizm Tanrı'nın varlığının reddinden ziyade bütünüyle tanrısız yaşamak demektir.<sup>25</sup> O halde apateizm entelektüel veya felsefi olarak oluşturulan bir izm'den ziyade duygusal ve psikolojik bir tutumdur.<sup>26</sup> Dine/Tanrı'ya karşı entelektüel bir çıkarım veya felsefi öncüllere dayalı bir red değil, duygusal ve psikolojik birçok açıdan kayıtsız kalma, ilgilenmeme halidir. O halde her ne kadar Rauch, "çoğu agnostik apateisttir, ancak birçok apateist agnostik değildir. Apateistlerin mümin olmaları tamamen mümkündür,"<sup>27</sup> dese de fiiliyatta bir apateistin mümin olması imkansızdır.

Bugün çağdaş dünyada Tanrı konusunda apateistler ateistlerden daha olumsuz bir konumdadır. Çünkü konuşmadığınız, diyalog kuramadığınız, olumlu veya olumsuz dönüt alamadığınız bir kimseye Tanrı'nın varlığını anlatmak, hiç inanmayan fakat sizinle bu konuda epistemik anlamda tartışma yapan kimseden daha zordur. Zira bir kimsenin Tanrı'nın varlığının önemsiz olduğuna inanması ve böyle

<sup>25</sup> Bk. Étienne Borne, *Atheism* (New York: Hawthorn Books, 1961), 10; Ümit Elsöz, "Tanrı Tanınamazlığın Yeni Adı Apateizm ve Kelami Açından Eleştirisi", *21. Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 2/731.

<sup>26</sup> Beshears, "Apatheism Engaging The Western Pantheon of Spiritual Indifference", 270.

<sup>27</sup> Rauch, "Let It Be".

hissetmesi, ona karşı bilişsel ve duygusal olarak kayıtsız kalması bu konuda onunla bir diyaloga girilmesi önünde en büyük engeldir.<sup>28</sup> Çünkü epistemolojik anlamda “ilgi”, iman etme sürecinde başlangıçta olması gereken önemli bir psikolojik adımdır.<sup>29</sup> İlginin söz konusu olduğu durumlarda ilgi duyan özne ve ilginin duyulduğu nesne olmak üzere iki etmen vardır. Şayet özne, nesneye karşı olumlu ya da olumsuz herhangi bir ilgi duymaz, ona kayıtsız kalırsa özne-nesne ilişkisini kurmak zorlaşır. Bu nedenle bir teist, a-teistle veya bir a-teist, teistle Tanrı ile ilgili anlamlı bir tartışma yapabilir, diyalog kurabilir. Fakat aynı tartışma ve diyalogu Tanrı konusuna kayıtsız kalan bir apateistle yapmak çok güçtür. Çünkü her ne kadar ateist Tanrı'nın varlığı konusunda olumsuz bir tavır sergilese de en azından onun için konu tartışılması gereken öneme sahiptir. Oysa apateistler için bu konunun hiçbir önemi yoktur.<sup>30</sup>

## 1.2. Apateizmi Ortaya Çıkaran Nedenler

Düşünce tarihinde inanç serüveni Aydınlanma felsefesiyle birlikte yeni bir evreye girmiştir. Özellikle bireysel özgürlüklerin ön plana çıktığı, pozitivizmin yaygınlaştığı, dini kurumların bir otorite olarak önemini yitirdiği, Tanrı'nın önce deizmle birlikte metafizik alana hapsedilip insan hayatından uzaklaştırılması, sonrasında insan karşısında tamamen önemini yitirmesiyle birlikte 2000'li yılların başında Tanrı-insan ilişkisi farklı bir boyuta evrilmiştir. Modernite ve postmodernitenin oluşturduğu bu yeni iklimde, seküler ve kutsal arasındaki ayırım giderek artmış, sonuçta dine karşı ilgisizlik, kayıtsızlık ortaya çıkmıştır. Yapılan çalışmalarda herhangi bir dine bağlılığın, yoksulluk, bebek ölüm oranlarının yüksek, ortalama ömür süresinin az, ekonomik eşitsizliğin daha fazla, buna karşın devlet hizmetlerinin, sosyal güvenlik sistemlerin daha zayıf olduğu toplumlarda daha çok olduğu görülmektedir. Tersine sosyal koşulların varoluşsal olarak daha güvenli olduğu toplumlarda ise herhangi bir dine bağlılığın azaldığı görülmektedir. Hatta aynı toplumlarda bile koşulların daha güvenli hale geldiği oranda dindarlık azalmaktadır. Bugün dünyada dindarlık oranının en düşük olduğu toplumların Kuzey Avrupa ve İskandinav ülkelerinde yaşadığı düşünüldüğünde, Norenzayan'ın dediği gibi Tanrı'ya karşı ilginin güvenli ve ön görülebilir toplumlarda çok daha zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>31</sup> Bunun temelinde varoluşsal güvenlik kaygısının azalması, müphemlik/belirsizliğin artması, demokrasi düşüncesinin gelişmesi, sekülerleşmenin artması, konforlu yaşam ve dikkat dağınıklığının yaygınlaşması gibi birçok neden vardır.

### 1.2.1. Varoluşsal Güvenlik Kaygısının Azalması

Seküler çağın oluşturmuş olduğu yeni dünya düzeninde insan, Tanrı'nın yokluğunda varoluşsal herhangi bir güvensizlik hissetmeyip varlığıyla ilgili soruları

<sup>28</sup> Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism*, 47.

<sup>29</sup> Akbaş, “Dini İlgisizlik Çağımızın Önemli Bir Sorunu”, 1/206.

<sup>30</sup> Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism*, 46.

<sup>31</sup> Ara Norenzayan - W.M. Gervais, “The origins of religious disbelief”, *Trends Cogn Sci.* 17/1 (Ocak 2013), 22.

bir şekilde çözdüğünde, ilgisizliği benimsemesi daha kolaylaşmaktadır.<sup>32</sup> İstikrarsızlık, kontrol eksikliği/rastgelelik veya uyumsuzluk algısı kültürel olarak paylaşılan bir inanç sistemini sağlayan ve benliğin gerçekten ölümsüz olduğuna dair bazı inançları teşvik eden doğaüstü bir dünyaya inanma motivasyonunu artırır. Çünkü kontrol kaybı, rastlantısallık, belirsizliği yansıtan ortamlar ve deneyimler psikolojik tehdidi harekete geçirir. Bu da kontrolü, kararlılığı, öngörülebilirliği ve anlamı yeniden sağlamaya yönelik tepkilere yol açar. Kontrol, düzen, istikrar ve anlam sağlayan güçlü, müdahaleci Tanrı'ya inanma motivasyonunu artırır.<sup>33</sup> Bu anlamda ilgisizliği benimseyenler açısından apateizm, varoluşsal güvenlik koşullarından doğar. Tanrısız bir yaşamda kendilerini güvende hissetmeleri için yeterli koşullar oluştuğunda insanlar Tanrı'ya karşı ilgisiz olmaktadır. Bir toplumdaki dini inancın sıklığının ve yoğunluğunun, varoluşsal güvenlik duygusu arttıkça (Örneğin azalan yoksulluk oranları, daha düşük bebek ölümleri, daha uzun yaşam süreleri, ekonomik istikrar ve güvenilir devlet hizmetleri ve sosyal güvenlik ağları) azaldığı görülmektedir. Yüksek düzeyde varoluşsal güvenliğe, sosyal güvenlik ağlarına sahip güçlü ve istikrarlı toplumlarda kamusal alanda tutkulu dindarlık gösterilerine tanık olunmaz. Çünkü varoluşsal güvenlikteki artışlar, dini törenlere katılma motivasyonlarını azaltmış, sonuçta dini inançta daha fazla düşüşe neden olarak bir dinsizlik silsilesine yol açmıştır.<sup>34</sup> Nitekim hayatın güvenli ve öngörülebilir olduğu yerlerde insanların dine veya sığınacak kutsal varlıklara başvurmaları güvenli ve öngörülebilir yaşam süren insanlara göre daha az rastlanan bir durumdur.<sup>35</sup> Başka bir deyişle, bir toplum kendini ne kadar güvende ve öngörülebilir bir yaşama sahip olduğunu hissederse, Tanrı'yı o kadar az önemli bulur. Ve insanlar Tanrı'ya ne kadar az ihtiyaç duyarsa O'nun varlığını anlamlı bulma ihtimalleri o kadar azalır. Sonuçta Tanrı olmadan beden, zihin ve ruhta ne kadar güven hissediliyorsa o oranda ona kayıtsız kalınmaktadır.<sup>36</sup> Bu anlamda çağdaş dünyada insanın kendisine duymuş olduğu mutlak güven ve her şeyi çözebileceği vehmine kapılması dini, önceki nesillerin etraflarındaki dünyayı anlamlandırmak için kullandıkları kullanışlı bir psikolojik araç olan koltuk değneği olarak görmelerine sebep olmuştur. Apateist düşünceyi savunanlar için dinin bir koltuk değneği olarak görülmesi ona yalnızca zayıfların ihtiyaç duyacakları tezini ortaya çıkarmıştır. Buna göre değneğe ihtiyacı olmayan güçlü insanlar değneğin var olup olmadığıyla da ilgilenmezler. Çünkü ihtiyacı olmayan birisi için bunun hiçbir anlamı yoktur.<sup>37</sup> Geçmişte yeni yürümeye başlayan bir çocuk için yürütecini işlev görmesi gibi din de insana ayakta durması, yürümeyi başarabilmesi için yararlı olmuştur. Ancak insanlık bugün herhangi bir nesneye ihtiyaç duymadan kendi yaşamını güvene alabilmektedir. Bu nedenle

<sup>32</sup> Beshears, "Athens without a Statue to the Unknown God", 517.

<sup>33</sup> Norenzayan - Gervais, "The origins of religious disbelief", 23.

<sup>34</sup> Norenzayan - Gervais, "The origins of religious disbelief", 24.

<sup>35</sup> Norenzayan - Gervais, "The origins of religious disbelief", 22; Beshears, "Apatheism Engaging The Western Pantheon of Spiritual Indifference", 523.

<sup>36</sup> Norenzayan - Gervais, "The origins of religious disbelief", 21.

<sup>37</sup> Beshears, "Apatheism Engaging The Western Pantheon of Spiritual Indifference", 266.

apateistlere göre Tanrı'nın varlığı veya yokluğu tıpkı sağlıklı bir kimse için koltuk değneğinin bir şey ifade etmediği gibi anlamsızdır. İnsanların varoluşsal güvenlik kaygılarının azalması, her şeyi kontrol edebileceği vehmine kapılmasının doğru olmadığını en açık bir şekilde 2020 yılında tüm dünyayı etkisi altına alan COVID-19 salgınında gördük. Kendisini mutlak erk olarak gören insan küresel zorluklar karşısında güvenliğinin ve refahının kırılganlığını bir kez daha ağır bir şekilde tecrübe etmiştir. Bu nedenle insan bütünüyle hiçbir zaman varoluşsal güvenlik kaygısını ortadan kaldıramayacaktır.

### 1.2.2. Müphemlik/Belirsizliğin Artması

Apateizmi ortaya çıkaran önemli nedenlerden birisi de hakikat iddiasında bulunan dinlerin çoğulluğu karşısında insanın yaşamış olduğu kararsızlık halidir. Bauman'ın belirttiği gibi özellikle modernitenin başlıca sorunsallarından biri olan yabancılaşma duygusuna eşlik eden belirsizlik/müphemlik, çift anlamlılık gizem ve muamma duygusu verdiği için bireyi hoşnutsuzluğa, duraksama ve kararsızlığın hâkim olduğu zihin durumuna yönelmektedir. Belirsizlik/müphemlik, aslında modernitenin vaat ettiği kesinliğin, netliğin ve aklın açıklayıcı, dolayısıyla çözümleyici iddialarının tam da karşısında yer alır. O, modernitenin sınırları ve tanımları belli kurumlarının, net hatlarla belirlediği düzeninin ürettiği, bu düzenin aksayan yanlarından saçaklanmış bir olgudur. Bu haliyle bir yandan postmodernitenin tek bir gerçekliğin olamayacağı, farklı gerçekliklerin var olduğu iddiasının yanı sıra, modernitenin birey üzerinde yaratmış olduğu gerilimin semptomatik bir sonucudur. Kendisini normatif aklın ve iradenin dışında bulan birey, yeni konumunu ya da duygusunu en somut haliyle belirsizlik duygusuyla tanımlamaktadır. Bu kavrayış biçiminin gerçeklik sorunsalının kaçınılmaz bir vechesi ya da modernitenin üretmiş olduğu bir mesele olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Ancak birey, bu duygu içerisinde kendisini tanımlamak ve anlam problemini de içinde çözüme ulaştıran bir duruş gerçekleştirmek için en azından başarı, kimlik, aidiyet gibi sığınaklarda yer edinmek durumundadır. Fakat bu tip sığınakların sürekliliğinin söz konusu olmayışı bireyi geçici sığınağından mahrum etmekte belirsizlik duygusunun ortasına atmaktadır.<sup>38</sup>

Süregelen değer sistemlerinin, kültürün, normatif yapıların değişime, dönüşüme daha doğrusu dumura uğratılması anlam kaybedilmesine sebep olmuştur. Neyin kabul edilmesi gereken değer olduğu konusunda artık bir uzlaşma yoktur.<sup>39</sup> Bu yönüyle müphemlik/belirsizlik, çok anlamlılık bireyi kararsızlığa götürür. Çünkü bu kavramlar insana gizem ve muamma duygusu verir. Bu durum ise kararsızlık veya duraksama denilen kasvetli bir zihin durumuna işaret eder. Sonuçta irade neyi seçeceğinden emin olmadığı zaman belirsizliğe, kararsızlığa düşer. Verili düzende iradenin tercihte bulunacağı seçenekler kendi kapasitesini aşarsa müphemlik ve

<sup>38</sup> Zygmunt Bauman, *The Individualized Society* (USA: Polity Press, 2001), 76.

<sup>39</sup> Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 159.

huzursuzluk kaygı biçiminde yüzeye çıkar. Aksi durumda yani kişinin tercih edebileceği durumlar kendini zihinsel olarak tatmin etmezse bu kez müphemlik/belirsizlik kendisini kabul etmeme, geri çekilme veya umutsuz bir kaçma dürtüsü şeklinde dışa vurur.<sup>40</sup> Diğer yandan kutsal olan her şeyin kutsiyetini yitirmesiyle istek ve arzular arasında da bir uyumsuzluk ortaya çıkar. Neticede bu durum müphemlik/belirsizliğe ve kuşkuculuğa neden olmuştur. Her ne kadar kuşkuculuk modernite ile birlikte çıkmış gibi görünse de düşünce tarihi açısından baktığımızda bu yaklaşım, Aenesidemus ya da Sextus Empiricus düşüncesinde izleri olan Pyrrhon'cu bir düşüncedir. Dolayısıyla aslında modern dünyaya ait bir yaklaşım değildir. Fakat Bauman'ın ifade ettiği gibi Antik düşüncede yer alan kuşkuculuk ile modernitede ortaya çıkan şüphecilik arasında önemli bir fark vardır. Nitekim Sextus Empiricus'a göre evrensel kuşku sağlıklı bir zihinle sonuçlanır. Oysa XVI. ve XVII. yüzyıldaki erken modern kuşkucular açısından bu durum zihnin huzur duyması yerine kâbus görmesine neden olur. Artık hiçbir gerçeklik yoktur. Sürekli aldatılırız. Öyle ki Tanrı bile hilekâr olarak nitelenir. Herhangi bir kesinliğe veya doğruya sahip değiliz.<sup>41</sup> Böyle bir kesinliğin veya doğruluğun olmadığı durumda insan iradesini tercihe zorlayacak bir neden de kalmamaktadır. Sonuçta Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun müphemliği bireylerin bu konuya kayıtsız kalmalarına neden olur.

### 1.2.3. Demokrasi Düşüncesinin Gelişmesi

Apateizmi savunanlar açısından bu düşüncüyü ortaya çıkaran diğer bir neden ise Fransız ihtilali ile başlayıp günümüze kadar devam eden insan hakları ve demokratik kültürün gelişmesi, insanın kendi kendini yönetme çabasının ortaya çıkmasıdır. Bu durum öyle bir evreye vardırılır ki bu hayata Tanrı'nın bile karışmaması istenir. İnsanın mutlak iktidarını ilan ettiği çağdaş dünyada Hegner, ne teizmin ne ateizmin ne de agnostisizmin demokratik değerlere uygun olduğunu düşünür. Ona göre demokrasi, her insanın kendi varoluşunun yöneticisi olması gerektiği şeklindeki genel fikrin bir uzantısıdır.<sup>42</sup> Bu nedenle Tanrı insan hayatının hiçbir alanında yer almamalıdır. Çünkü bir apateistin temel tavrı her ne olursa olsun kendisinin bir mülk görülemeyeceği, kendi yaşamı üzerinde hiçbir failin yönetme yetkisinin olamayacağıdır. Tanrı'nın varlığına karşı ontolojik veya epistemik nedenlerle kayıtsız kalınması yerine daha çok demokratik ve varoluşsal nedenlerle karşı çıkılan bu yaklaşımda, Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun kendi varoluşlarına anlam ya da amaç sağlamadığı düşünülür. Tanrı'nın ne hayata yön verme ne de etkileme hakkı vardır. Böyle bir durum, anlamın insana başkası tarafından verilmesi demektir. Oysa anlam bize başkaları tarafından dikte edilmiş olsaydı, o zaman bizim için değil başkaları için bir anlam olurdu. Bu nedenle apateizme göre insanlar, amaçlarını ve varoluşlarını Tanrı tarafından dikte ettirerek yüceltmemeli, alçaltmamalıdır. Eğer Tanrı varsa (Ki, Tanrı'nın var olup olmaması hiç önemli değildir.) ve onların yönetme hakkı kabul edilirse o zaman insanlar köle veya

<sup>40</sup> Bauman, *The Individualized Society*, 57-58.

<sup>41</sup> Bauman, *The Individualized Society*, 49.

<sup>42</sup> Hegner, "Gods and Dictatorships: A Defence of Heroical Apatheism", 39.



kukla konumuna düşerler. Böyle bir durumda aydınlanma, özgürlük, eşit hak ve haysiyetin korunması umudu olmayacaktır. Hegner'e göre Tanrı başka bir kimsenin katkısı olmadan tüm kuralları koyacaksa bu bir diktatörlüktür. İnsanı değerli görenler açısından sorunun cevabı basit ve açıktır: Her şey insanın çabasıyla daha iyiye gidebilir. İnsan çabası sayesinde işler daha iyi hale gelebilir.<sup>43</sup>

Hegner, geçmişteki diktatörler gibi Tanrı kavramının da modern çağa ayak uyduramadığını ifade eder. Ona göre Tanrı'nın, Tanrı olduğu için yönetme hakkına sahip olması bir totolojidir. Çünkü böyle bir hakka sahip olmaları için Tanrı oldukları gerçeğinin ötesine geçen bir gerekçelendirme gerekir. Tanrı'nın kadir-i mutlak ve âlim-i mutlak olduğu için yönetme hakkına sahip olması bir demokraside sağlam argüman değildir. Onun istekleri üzerine kurulan bir dünya, her zaman demokrasi ve haklarla açıkça çelişen diktatörce bir dünya olacaktır. Hegner, daha da ileri giderek Tanrı'nın seçilmemiş, görevden alınmak gibi bir durumun, kudretini sınırlayacak bir erkin olmaması ve emirlerinin resmi bir anayasası olmadığından asla emir verme ve yönetme hakkının olmadığını ifade eder. Çünkü demokrasi, güçleri ne olursa olsun, tek tek varlıkların değil, yasaların yönettiği bir sistemdir. Bir demokraside ontik veya epistemik statüsü ne olursa olsun, hukukun üstünlüğü insan haklarını korur, düzen ve güvenliği sağlar ve erkin gücünü sınırlar.<sup>44</sup> Hegner bu düşüncelerinde aslında inancın irade ile gerçekleşen bir tercihin yani seçimin sonucu olduğunu unutmaktadır. Bu tercih esnasında tanrısal yasalar da dahil diğer tüm faktörler etkilidir. İnsanlar tüm bunları bilerek, düşünerek, isteyerek onun varlığını kabul ederler. Bu nedenle o, düşünceleriyle aslında apateizmi ideolojik bir ateizme dönüştürmektedir. Demokrasinin olabilmesi için Tanrı'nın olmaması, yönetmemesi, buyruklarda bulunmaması gerektiği tezini ileri sürmektedir. Fakat unutilan şey, bir varlığın demokratik ve varoluşsal nedenlerle gereksiz görülmesinin o varlığın gerçekten olmadığıyla tamamen ayrı olduğudur. Yani 'Tanrı'nın olmaması gerekir,' önermesi ile 'Tanrı yoktur,' önermesi arasında modal bir fark vardır. Çünkü nasıl ki varlığına yönelik kesin kanıtın olmaması, yokluğuna dair kesin bir kanıtın olmadığını göstermez, benzer şekilde insanın kendi kendini yönetmesi için fizik ötesi kural koyan bir varlığın olmaması gerekir, düşüncesi de onun var olmadığını göstermez. Diğer yandan Tanrı inancının demokrasiye aykırı görülüp bilinçli olarak Tanrı'nın var olmadığını ileri sürülmesi düşüncesinde vurgulanmaya çalışılan şey, onun sosyal, siyasi, hukuki ve bireysel hayata karıştırılmamasıdır. Bir yönüyle var olsa bile deizmde olduğu gibi bir kenarda durmalıdır. Hegner gibi Beshears, "Apatheism Engaging The Western Pantheon of Spiritual Indifference", adlı makalesinde apateizmi anlatırken Tanrı'ya ibadet edilmesinin makul, mantıksal bir gerekçesinin olmadığını, Tanrı ile ibadet arasında zorunlu ilişkinin düşünülemediğini, özellikle ahlaki emir vermesinin doğru olmadığını ayrıntılı olarak açıklamaya çalışır. Özetle söylemek istediği şey, Tanrı'nın hiçbir şekilde insanın hayatında yer almamasıdır. Bu durum her ne kadar kayıtsızlık olarak ifade edilse de varılan sonuç fiili bir ateizmdir.

<sup>43</sup> Hegner, "Gods and Dictatorships: A Defence of Heroical Apatheism", 41-42.

<sup>44</sup> Hegner, "Gods and Dictatorships: A Defence of Heroical Apatheism", 37.

Tanrısız bir dünya ve yaşam tasavvur etmektir. O, Tanrı'ya karşı yükümlülüklerin kabulünü diktatörlükle eş tutmaktadır. Tanrı'nın yönetme hakkının demokratik zihniyete sahip vatandaşlar tarafından genel olarak kabul edilmesi ve itirazlarla karşılaşılması gerçeğinin, demokratik düşünce ve felsefenin kendisine bir meydan okumayı temsil ettiğini ifade eder. *Efendi-köle ilişkilerinin bu tatsız yönlerini geride bırakamaz mıyız? Eğer tanrılar varsa, emirlere, itaate, tapınmaya, aşağılanmaya başvurmadan bizimle barış içinde ve saygılı bir şekilde bir arada bulunamazlar mı? Olumlu bir sesi olan diktatörlerden uzaklaşmamızın zamanı gelmedi mi?*<sup>45</sup> sözleri bunu açıkça göstermektedir.

Hem Hegner hem de Beshears'ın düşüncelerinin temelinde tanrısız buyrukların bireysel ve toplumsal hayata yüklemiş oldukları sorumluluklardan kaçınmak vardır. Çünkü Tanrı'ya inanç bir bedel gerektirir. Bu bedelden kaçınmak kayıtsız kalmaya neden olur. Bu yüzden Zabala'nın da belirttiği gibi insanın Tanrı ile olan ilişkisi itaat temelli değil tanrısız erkin insana devredildiği bir süreç olarak görülmektedir.<sup>46</sup> Burada kökeni Protagoras'a dayanan 'İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu' düşüncesinden başlayıp rönesans, reform ve aydınlanma felsefesiyle birlikte mutlak erk olan Tanrı'nın yavaş yavaş geri çekildiği, deyim yerindeyse insanın zaferini ilan ettiği ve kendisi dışında üst bir varlığın kabul edilmediği yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Kendi akli ile her şeyi çözebileceği vehmine kapılan insanın aşkın bir varlığa ihtiyacı olmadığı hatta böyle bir varlığa olan inancın dünyayı cehenneme çevirdiği üzerinde durularak dünyaya huzur getirmek için daha üst bir konumdan bakmak ve tüm dinlerin aynı derecede önemsiz olduğunu vurgulamak söz konusudur. Aslında amaç, mutlak kudrete olan inanç toplumdan yok edilemeyeceği için Tanrı'nın olup olmasının önemsizliğinden hareketle bireysel ve toplumsal yaşamdan uzaklaştırarak onu dolaylı bir yok saymadır. Tanrı'yı umursamayan, ona karşı kayıtsız kalan, onun kendi yaşamına dokunmamasını, alanına müdahale etmemesini dolaylı yoldan itiraf etmektir. Bu bir anlamda insanların Tanrı'ya karşı ödevlerinin olmadığını, ödevlerin artık akla, benzer şekilde sorumlulukların da insana karşı olduğunu ifade etmektir. Bu durum sekülerizm düşüncesinin yaygınlaşmasıyla da yakından ilişkilidir.

#### 1.2.4. Sekülerleşmenin Artması

Latince *saeculum* kelimesinden türeyen seküler kavramı, "çağ" veya "dönem" anlamına gelmektedir. Zamanın ruhu anlamında da kullanılan bu kelimenin tarihsel ardalanı Hıristiyan düşüncesine dayanmaktadır. Kavram ilk başlarda dini kendi içsel bağlamlarında yaşayan keşişlere karşılık daha çok dünyevi düzlemde yaşayan rahipleri nitelendirmek için kullanılmıştır. Öyle ki münzevi hayat yaşayan rahiplere karşılık halkın arasına karışanları ifade etmek için kullanılan bu kavram Fransız devrimiyle birlikte kutsal alan ile kamusal alanın birbirinden ayrılmasını ifade etmek

<sup>45</sup> Beshears, "Apatheism Engaging The Western Pantheon of Spiritual Indifference", 90-91.

<sup>46</sup> Santiago Zabala, "A Religion Without Theists or Atheists", *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2005), 3.

için kullanılmıştır. Hatta kutsalın dışlanması, aklın ön plana çıkarılmasını, toplumsal hayat ve düşüncelerin, devlet kurumlarının, yasa ve kanunların, ahlaki değerlerin birey ve akıl üzerinden şekillenmesini savlamaktadır.<sup>47</sup> Modern dünyada kutsal olan ile dünyevi olanın ayrışması ve akılcılığın öne çıkması, bugün laiklikle benzer anlamda kullanılan sekülerizmin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim sekülerizm, modern toplumda kutsalın öneminin yitirildiği bir dönemi ifade eder.<sup>48</sup> Zira sekülerleşme, Tanrı ile insanın otorite alanlarının yeniden düzenlenmesi ve dinin bir irtifa kaybı yaşamasına tekabül etmektedir.<sup>49</sup>

Aklın her şeyi açıklayabileceğine dair duyulan mutlak güven, dine karşı kayıtsızlıkta önemli bir etken olmuştur. Temelde yine Tanrı'ya, buyruklarına ihtiyaç olmadığından hareketle oluşturulan bu yaklaşımda, özellikle tarihsel süreçte yaşanan kötülükler dine mal edilerek sekülerizmin insanları cehalet ve mitlerden, hurafelerden kurtardığı anlatılmaktadır. Buna göre toplumsal vicdanın ve aklın dışlanmasının, kendini düşünme ve hayatını düzenleme yeteneğinden uzaklaştırılmasının temelinde din görülür. Bu nedenle din salt bireysel yaşama indirgenerek toplumsal ve kültürel alandan daha doğrusu kamusal alandan uzaklaştırılması gereken bir olgu olarak görülmüştür. Tanrı denkleminden çıkarılarak yeni dönemde rehberlik edecek insan aklı ön plana alınmıştır. Bu bir anlamda vahyin insan aklı, Tanrı'nın da insan karşısında değerini yitirmesi anlamına gelmektedir.

Diğer yandan bilimsel olarak evrenin varoluşunun ve yaşamın nasıl başladığına dair teorilerin mutlak doğru olarak kabul edilmesi, yaratıcı bir kudretin varlığına ihtiyaç duyulmaması, kayıtsızlığın yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu anlamda sekülerizm iki nedenden dolayı kayıtsızlığa yol açar. Bunlardan birincisi, onun evrenin varoluşu, kökeni ve hayatın anlamı için doğüstü şeylere başvurmadan alternatif bir açıklama sunması, böylece bu soruların cevabı için Tanrı'ya ihtiyaç duyulmamasıdır. İkincisi ise tüm dinler için çoğulculuğa dayalı bir zemin sunması ve kurtuluş konusunda hakikat iddialarında bir rekabetin ortaya çıkmaması daha doğrusu dini çoğulculuğa zemin hazırlamasıdır.<sup>50</sup> Bu nedenle Kyle, kayıtsızlığı ortaya çıkaran nedenler arasında sekülerizmi de saymıştır. Çünkü laiklik aynı zamanda dini çoğulculuğun benimsendiği, herkesin inancını rahat bir şekilde yaşadığı, bir anlamda birden çok inancın bir arada olduğu sistemdir. Bu durum diğer yandan Tanrı inancının tartışılabilirliğini de ortaya çıkarmıştır.<sup>51</sup> Hangi din ve Tanrı'nın hakikati temsil ettiği noktasındaki müphemlik tüm dinlere karşı kayıtsızlığa neden olmuştur. Nitekim laiklik aynı zamanda, Tanrı'ya olan inancın çeşitli olduğu, dinlerin birçok farklı biçimi ve alternatifi olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle Batı, sekülerizmin yaygınlaşmasıyla birlikte Tanrı'nın var olduğu ve yalnızca Hıristiyan terimleriyle var

<sup>47</sup> Gözde Aynur Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2014), 56.

<sup>48</sup> Gözde Aynur Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2014), 56.

<sup>49</sup> Mustafa Tekin, "Postmodernizm ve Din", *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 9.

<sup>50</sup> Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism*, 15.

<sup>51</sup> Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism*, 12.

olduğu varsayımlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Beş yüzyıl önce Batı'da Tanrı'nın varlığı otomatik olarak varsayılmıştı. Tanrı'ya, özellikle de Hıristiyanlığın Tanrı'sına inanmamak neredeyse imkansızdı. Ancak bugün ona olan inanç, çok sayıda alternatif önerilerle birlikte sorgulanmaktadır. Çağdaş dünyada birçok inanç yan yana yaşamaktadır. Roma Katolikliği, Protestanlık, ateizm, agnostisizm, Budizm, İslam vb. Oysa Orta Çağ'da neredeyse her toplumda tek bir dini anlayış esastı. Yeni dönemde insanlar giderek küçülen küresel toplumumuzda, İslam ve Budizm gibi büyük dünya dinlerinden Neo-Paganizm ve Transhümanizm gibi yeni inançlara kadar birçok seçeneğe sahiptir.<sup>52</sup> Toplumlar artık ortak bir inanç sistemini paylaşmamaktadır. Öyle ki sadece Tanrı'ya inanıp inanmamak değil, inanmak istenildiği durumda hangi Tanrı'ya inanılması gerektiği de sorulmaktadır. Seçenekler arasından hangisini tercih edeceğine dair kesin bir kanıt bulmak zordur. Bu nedenle Beshears, kim olduğu hatta ne olduğu konusunda fikir birliği olmadığında insanların Tanrı'yı önemsemediklerini belirtmektedir. Ona göre bir apateist olarak, Tanrı'ya anlam veren bensem ve ona hiçbir anlam yükleyemezsem, o zaman Tanrı'ya karşı kayıtsızlığım dünya görüşümde bir tür özgünlük haline gelir, kimsenin aksini iddia etme yetkisi yoktur.<sup>53</sup>

Çok sayıda zaman zaman birbirleriyle çelişen din karşısında insanın tercihte bulunma zorluğu bu dinlerin tartışılabilirliğini ve beraberinde belirsizliği getirmiştir. Çünkü her inanç kalplerimiz ve zihinlerimiz için rekabet halindedir. Sorunlar ve fikirler üzerinde durduğumuz yeri sürekli olarak yeniden konumlandırarak bizi kendilerine doğru çekmektedir. İnsan kalıcı bir oryantasyon bozukluğu hissi yaşamaktadır. Bu durum her üyesinin kendi şarkısını söylediği bir koroya benzer. Şarkılar farklı olduğunda birbirinden farklı seslerin arasında hoş bir melodi bulmak zordur. Apateistler'e göre bugün dünyada benzer şekilde aynı anda çalan, çok fazla inanç, çok fazla seçenek ve çok fazla enstrümanla karşı karşıyayız. Gürültüden yorulup kulaklığı çıkarmamız gibi bu kadar çeşitlilik arasında kulaklığımızı çıkarıp sesi duymamaya çalışıyoruz.<sup>54</sup> Dolayısıyla, inancın tartışılabilir ve çeşitli olduğu laik bir toplumda, bazı insanlar Tanrı'yı önemsemek için nedenden yoksun olduklarından Tanrı'ya karşı kayıtsız kalmaktadırlar. Sonuç olarak toplumlar dine karşı güçlü laik alternatifler geliştirdikçe Tanrı'ya inanç, doğaüstü izlemeye bağlılık azalmaktadır. Varoluşsal güvenlik koşulları ve samimi dini gösterilerin görece yokluğuyla birleştiğinde, etkili laik kurumlar dinin ve onun toplumdaki yerinin altını oymaktadır.<sup>55</sup> Dinin işlevini gören kurumlar, hükümet, mahkeme, yargılama vb. geliştikçe her şeyi kontrol eden ve hesaba çeken varlığa hem ihtiyaç hem de ilgi azalmaktadır.

### 1.2.5. Konforlu Yaşam ve Dikkat Dağınıklığının Artması

Dine karşı kayıtsızlık hali daha seküler, daha müreffeh, dikkati dağılmış toplumlarda yaygın şekilde görülmektedir. Konfor, güvenli ve müreffeh bir toplumda

<sup>52</sup> Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism*, 21.

<sup>53</sup> Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism*, 26.

<sup>54</sup> Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism*, 26.

<sup>55</sup> Norenzayan - Gervais, "The origins of religious disbelief", 23.

yaşamının getirdiği içi boş huzur ve rahattır. Dikkatin dağılması ise dijital çağda ortaya çıkan düşünmekten insanın kurtulduğu bir yoldur.<sup>56</sup> Her ikisi de varoluşsal sorunların düşünülmesini, tartışılmasını, böylece hakikatin ortaya çıkmasını ötelere, engeller. Çünkü müreffeh toplumlar kendi mutlulukları ve eğlenceleri peşinde koşarlar. Esas olan günlük yaşamlarıdır. Teknolojideki sürekli ilerlemeler, zengin bir ekonomi ve istikrarlı bir yönetim, insanları şimdiye kadar hiç olmadığı şekilde memnun edip benzersiz bir rahatlık ve eğlence sunmaktadır. Bugün küçük bir el cihazından dünyanın dört bir yanındaki insanlarla iletişim kurulmakta, toplantılar yapılmakta, yapılan alışverişler doğrudan kapıya teslim edilmektedir. Öyle bir dünyadayız ki güvenlik için korumalı siteler, güvenlik kameralarıyla dolu caddeler, sokaklar, iş yerleri, klimalar ile her mevsime uyarlanan evlerde yaşıyoruz. Artık duaya ihtiyaç duymayan, modern sulama sistemlerini kullanan çiftçiler var. Bu tür bir dünyada, insanlar Tanrı'ya ihtiyaçları olmadığını hissederler. Diğer yandan modern dünyanın sunduğu rahatlık neredeyse kaçınılmaz şekilde dikkat dağınıklığını da beraberinde getirmiştir. E-posta uyarıları, metin mesajları, bildirimler, reklamlar ve açılır pencereler... Hepsi insan beynini, sınırlı odağını aynı anda binlerce şeye dağıtmaktadır. İnsan kilisede, camide, sinagogda ibadet ederken, derste öğretmeni dinlerken sosyal medya hesaplarına, hisse sentlerine bakılabilmekte, alışveriş yapılmaktadır. Zihin farkına varmadan bu kadar dağınık olduğu bir toplum hayatında en büyük, en zor soruları sormaktan kaçınır. Teknoloji bize e-postaları yanıtlamaktan mobil oyun oynamaya kadar tamamlamamız gereken binlerce görev sunmaktadır. Gönder düğmesine her tıkladığında ve bir sonraki seviyeye doğru kazanılan puanla, gerçek bir hedefe doğru ilerleme kaydettiğimizi hiss ediyoruz. Noble, bu durumu, "Yeniliğe bağımlıyız ve çoğu bağımlılıkta olduğu gibi, bedenlerimize zarar veriyor: zihinsel olarak yoruluyoruz, 'karıştırılıyor'. "Modern zihin, kişisel olarak zorlayıcı fikirler, özellikle de derin etkileri olan düşünceler hakkında diyaloga girmeye genellikle hazır değildir".<sup>57</sup> şeklinde açıklamaktadır. Çağdaş dünyada insan dikkatini birden fazla platforma o kadar ince bir şekilde yayarak iflas ettirmiştir ki, vaaz dinlemeye, kutsal kitapları okumaya ve dua etmeye saatler ayırmak neredeyse düşünülemez olmuştur. Öyle ki bu dikkati dağılmış dünyada, apateistlere göre Tanrı sadece gereksiz olmakla kalmamış aynı zamanda fark edilemez olmuştur. Varlığından şüphe ettiğimiz, seçenekleri çok çeşitli olan ve gerekli görünmeyen bir şey hakkında düşünmeye zaman kalmamıştır.<sup>58</sup>

## SONUÇ

Tanrı'nın varlığına inanç veya varlığını yadsıma, tarihsel bir olgu olarak insan hayatının vazgeçilmez sorunu olmuştur. Hatta tüm düşünce tarihinin ana merkezinde onun varlığını onaylama veya reddetme olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum bir yönüyle varoluşsal sorunlara yanıt aramanın sonucudur. 21 yüzyıla gelinceye kadar

<sup>56</sup> Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism*, 6.

<sup>57</sup> Alan Noble, *Disruptive Witness: Speaking Truth in a Distracted Age* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2018), 21.

<sup>58</sup> Beshears, *How We Share When They Don't Care Apatheism*, 36.

Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda çeşitli tartışmalar söz konusu olmuştur. Örneğin Orta Çağ'da yaygın bir şekilde kabul edilen yaratıcı varlık düşüncesi, Rönesans ve reform hareketleri ile birlikte yavaş yavaş önemini kaybetmiş, varoluşsal sorular materyalist, natüralist, bilimselci evren tasavvuru çerçevesinde değerlendirilmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde din, akıl ve bilim adına yaygın bir şekilde reddedilmiştir. Bu dönemde reddedilen dinin yerinin tam olarak doldurulamaması nihilizmin ortaya çıkmasına neden olmuştur. 2000'li yıllarda ise özellikle 11 Eylül olayları ile birlikte sosyal ve siyasal alanda birçok değişiklik olmuştur. Bu değişikliklerden din ve Tanrı düşüncesi de kendi payına düşeni almıştır. Nitekim böyle bir dönemde Amerikalı gazeteci Rauch, kendisini apateist olarak ilan ettiğinde kavram ilahiyat çevrelerinde çokça tartışılır olmuştur. Bu anlamda apateizmin ne olduğunu değerlendirdiğimiz bu çalışmada şu sonuçlara vardık:

1. Apateizm, kavram olarak Yunanca *paschein* kelimesinden türeyen, genel olarak zevk ve acının eşlek ettiği duygular anlamında *pathē/pathos* kelimesinin önüne *a* ön ekinin gelmesiyle, bu duygulara karşı kayıtsızlığı duyarsızlığı ifade etmektedir.
2. Terim olarak apateizm, genelde varoluşsal sorulara özelde ise Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konularına duyarsız kalmayı, onları önemsememeyi, umursamamayı ifade etmektedir.
3. Apateizm, içerdiği anlam yönüyle ne teizm ne ateizm ne de agnostisizmdir. Onun ifade ettiği anlam tüm bu yaklaşımlardan farklıdır.
4. Apateizm varoluştan sorulara kayıtsızlığı ifade ettiği için bugün teistler açısından iletişim kurulması en zor olan grubu oluşturmaktadır. Çünkü Tanrı'nın varlığını reddeden ateistle epistemik ve entelektüel anlamda diyalog kurmak mümkünken bu konuları umursamayan apateist biriyle böyle bir tartışma yapmak imkansızdır. Zira konuyu hiç umursamayan, ilgi duymayan, olumlu veya olumsuz anlamda dönüt alamayacağımız bir apateist için Tanrı'nın varlığını anlatmak çok zordur. İlgi, konuyla alakalı psikolojik anlamda motive edici bir güçtür. Bilişsel ve duyuşsal olarak hazırlanmaktadır. Böyle bir hazır bulunuşluğun söz konusu olmadığı kimse için bırakın Tanrı konusunu başka bir mevzuyu bile anlatmak muhatapta karşılık bulmayacaktır. Dolayısıyla inanç alanında günümüzün en büyük sorunu ne ateizm ne deizmdir bilakis bu konulara kayıtsızlığı ifade eden apateizmdir.
5. Apateizmin yaygınlaşmasının yaşanılan dünyada varoluşsal güvenlik kaygısının azalması, belirsizliğin artması, sekülerleşmenin yaygınlaşması, refah seviyesinin yükselmesi, kitle iletişim araçlarını yaygınlaşması ve dikkat dağınıklığının artması gibi çeşitli nedenleri vardır.
6. Varoluşsal sorulara kayıtsız kalan, dine mesafe koyan, din yorgunu olarak isimlendirilen bu yeni dönem insanları için yapılması gereken şey çağa uygun yöntem ve metotlar kullanarak iletişim kurmaya çalışmaktır. Bu konuda hem sosyolog hem psikolog hem de din eğitimcilerine önemli görevler düşmektedir. Aksi halde apateizm kaçınılmaz bir şekilde ateizm ile sonuçlanacaktır.

**KAYNAKÇA**

- Akbaş, Muhsin. "Dini İlgisizlik Çağımızın Önemli Bir Sorunu". *21. Yüzyılda Gençliğin İnanç Eğilimleri I. I/205-224*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Amstrong, Karen. *Tanrı Savunusu Din Aslında Nedir?* çev. Şahika Tokel. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.
- Bauman, Zygmunt. *Siyaset Arayışı*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Bauman, Zygmunt. *The Individualized Society*. USA: Polity Press, 2001.
- Beshears, Kyle. "Apatheism Engaging The Western Pantheon of Spiritual Indifference". *Churches on Mission: God's Grace Abounding to the Nations*. ed. Geoff Hartt vd. Pasadena: William Carey Library, 2017.
- Beshears, Kyle. "Athens without a Statue to the Unknown God". *Themelios* 44/3 (2019), 517-529.
- Beshears, Kyle. *How We Share When They Don't Care Apatheism*. Tennessee: B&H Academic, 2021.
- Borne, Étienne. *Atheism*. New York: Hawthorn Books, 1961.
- Budimir, Milenko. "Apatheism: The New Face of Religion?" *Philosophy of Religion* 45 (2008), 88-93.
- Elşöz, Ümit. "Tanrı Tanımsızlığın Yeni Adı Apatheizm ve Kelami Açıdan Eleştirisi". *21. Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Hedberg, Trevor - Huzarevich, Jordan. "Appraising Objections to Practical Apatheism". *Philosophia* 45 (2017), 257-276. <https://doi.org/DOI.10.1007/s11406-016-9759-y>
- Hegner, Ian Von. "Gods and Dictatorships: A Defence of Heroical Apatheism". *Science, Religion & Culture* 3/1 (2016), 30-48.
- Hegner, Ian Von. "Heroical Apatheism: Mala Fide Bootstrapping Obligations". *Journal of Philosophy* 39 (2018), 76-92.
- Mirza, Gözde Aynur. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2014.
- Newport, Frank. *Church Leaders and Declining Religious Service Attendance*. <https://tinyurl.com/yy8e77dn>: Gallup, 07 Eylül 2018. <https://tinyurl.com/yy8e77dn>.
- Noble, Alan. *Disruptive Witness: Speaking Truth in a Distracted Age*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2018.
- Norenzayan, Ara - Gervais, W.M. "The origins of religious disbelief". *Trends Cogn Sci* 17/1 (Ocak 2013), 20-27. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2012.11.006>
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press, 2007.
- Rauch, Jonathan. "Let It Be". *The Atlantic* (2003). <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2003/05/let-it-be/302726/>
- Rotry, Richard. "Anticlericalism and Atheism". *The Future of Religion*. ed. Santiago Zabala. New York: Columbia University Press, 2005.
- Stark, Rodney. *Tek Gerçek Tanrı Tek Tanrıçılığın Tarihsel Sonuçları*. çev. Çiğdem Özüer. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005.

- Şimşek, İsmail. *Ataizmden Ateizme Tanrı ve Yanılgılar*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.
- Şimşek, İsmail. *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Taliaferro, Charles - Marty (editors), Elsa J. *A Dictionary of Philosophy of Religion*. Continuum, 2010.  
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=79fee8367b3c56cbb16d07bb37abd058>
- Tekin, Mustafa. "Postmodernizm ve Din". *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 7-24.
- Zabala, Santiago. "A Religion Without Theists or Atheists". *The Future of Religion*. ed. Santiago Zabala. New York: Columbia University Press, 2005.





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 352-379

**ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KELÂM İLMİ**  
**-Metodolojik ve Problematik Bir İnceleme-**  
**THE DISCIPLINE OF KALAM IN THE MODERN ERA**  
**-A Methodological and Problematic Review-**

**Faruk GÜN**

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, fgun@pau.edu.tr, ORCID: 0009-0007-1921-8375.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	20.03.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	23.06.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	352-379

**Atıf / Cite as:** Gün, Faruk. "Çağdaş Dönemde Kelâm İlmî – Metodolojik ve Problematik Bir İnceleme-" (The Discipline of Kalam in the Modern Era – A Methodological and Problematic Review-). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 352-379. Doi: 10.17859/pauifd.1268405.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 352-379

## ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KELÂM İLMİ\* -Metodolojik ve Problematik Bir İnceleme-

Faruk GÜN\*\*

### Öz

Bu çalışma, Hicri I. Yüzyıldan itibaren İslâm âleminde uluhiyyet, nübüvvet ve semiyat konularında ortaya çıkan ihtilaflara kendine özgü usullerle cevaplar veren kelâm ilminin gelişimini ve önemini incelemektedir. Kelâm ilmi, ilk dönemlerden itibaren Selef, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet gibi farklı ekoller tarafından temsil edilmiştir. Müttekaddimûn döneminde Ehl-i sünnet fırkaları, ateist, müşriklerin yanı sıra yahudi ve hristiyanların ilah ve nübüvvet tasavvuru ve fırka-ı dâlle olarak nitelendirdikleri mezheplere karşı mücadele ederken, müteahhirûn döneminde ise felsefi akımlara karşı savunma yapmışlardır. Hicri VIII. yüzyıldan itibaren kelâm ilminde ele alınan problemler, takip edilen metodlar ve verilen eserler XIX. Yüzyılın başına kadar şerh ve haşiyeler şeklinde devam etmiştir. XIX. Yüzyıldan itibaren Abdullatif Harpûtî ve Muhammed Abduh gibi isimlerle temsil edilmeye başlanan yeni ilmi kelâm, Günümüz Türkiye'sinde de birçok kelâmcı akademisyen tarafından varlığını sürdürmektedir. Çağımızda insana dair problemler ele alınırken sosyal bilimlerde yeni bir epistemoloji için kelâm ilminin serüveni ve çalışmalarını doğru okumak gerekmektedir. Bu makalede "Kelâm ilmi İslâmî ilimlere öncülük etmiş midir?" "Gelişen ilim ve değişen dünya karşısında kelâm ilmi asra uygun yöntemler kullanmış mıdır?" sorusuyla beraber ele alınan problemler geçmişten günümüze bir bütün halinde değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, Selef Müttekaddimûn, Müteahhirûn.

### THE DISCIPLINE OF KALAM IN THE MODERN ERA -A Methodological and Problematic Review-

#### Abstract

This study examines the development and importance of the science of kalam, which has responded to the conflicts that have arisen in the Islamic world since the 1st century of Hijri, on the issues of divinity, prophecy and semiyat, with its own unique methods. The science of Kalam has been represented by different schools such as Salaf, Mu'tazila and Ahl as-sunna since the earliest times. In the Müttekaddimûn period, the Ahl as-Sunnah sects fought against the sects that Jews and Christians describe as the vision of God and prophethood, and sect-i dalle, as well as atheists and polytheists, while they defended against philosophical currents in the period of the Mutahhirun. Hijri VIII. The problems dealt with, the methods followed, and the works given in the science of kalam since the 19th century. It continued in the form of annotation and annotation until the beginning of the century. XIX. The new scientific kalam, which started to be represented by names such as Abdullatif Harpûtî and Muhammed Abduh since the 19th century, continues to exist in today's Turkey by many theologian scholars. While dealing with human problems in our age, it is necessary to read the

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, fgun@pau.edu.tr, ORCID: 0009-0007-1921-8375.

adventure and studies of the science of kalam correctly for a new epistemology in social sciences. In this article, "Did the science of kalam pioneer the Islamic sciences?" "Did the science of kalam use age-appropriate methods in the face of developing science and the changing world?" The problems addressed together with the question are evaluated from the past to the present.

**Keywords:** Kalam, New Science of Kalam, Salaf Muteqaddimun, Müteahhirun.

### **Structured Abstract**

Kalam, in the Islamic world since the 1st century of the Hijri, deals with the conflicts, that have arisen in the Islamic world, especially on the issues of divinity, prophecy and semiyyat, especially the caliphate, the situation of the great sinner, the fate, the personality-attribute relationship, the structure of the divine word and the people of the Qur'an. It is a science that gives answers. Kalam has become a branch of science that uses sound sense organs and knowledge based on reason together with positive sciences like custom, and beyond that, it uses the mutawatir information given by the prophet, supported by angels, revelations and miracles, as authentic news. Mutawatir khabar, which constitutes the basic principles of Akkad and the main source of the science of kalam, consists of mutashabih and strong verses. Although the indications of these verses are not certain, this situation made the difference of ijtiħad and sect inevitably. The language of the holy revelation, the socio-cultural structure of the society and the religion and language perception of the new civilizations encountered with the conquests made sectarianization inevitable. It has been represented by the Salaf, Mu'tazila and Ahl as-sunna since the first periods, and the struggle of the Ahl as-sunnat sects against the sects that they described as sect-i dalle in the later period was against philosophy in the period of the mutaahhirun. Hijri VIII. The problems dealt with, and the methods followed, and the works given in the science of kalam since the 19th century. Annotation continued with annotations until the beginning of the century. From the beginning, the science of kalam, which undertook the task of explaining and defending the Islamic creed, responded to the problems experienced until the colonial period, with the methods it followed following the usual structure of the developing world, after the contact with philosophy. XIX. The new scientific kalam, which has been represented by names such as Abdullatif Harputi and Muhammed Abduh since the 19th century, continues to exist today with important academicians such as Bekir Topaloğlu and Hüseyin Atay. While dealing with human problems in our age, it is necessary to read the adventure and studies of the science of kalam correctly for a new epistemology in social sciences. Today, the science of kalam is a branch of science that inherits the legacy of the past and seeks solutions to the problems of the age. Knowing the breaking points of the science of kalam, which has undertaken the role and development of Islamic sciences from its beginning to the present, is important in terms of shedding light on the faith problems of the developing and changing world. In our article, the rich literature formed around the method followed by the science of kalam in the periodical development process, its development, and the problems it deals with are discussed together with the problems of kalam. Did the science of Kalam lead the Islamic sciences in our study? Should the science of kalam lead other sciences?

### **GİRİŞ**

Hicrî I. yüzyılda ortaya çıkan kelâm ilmi, uluhiyyet, nübüvvet, başlangıç ve sonuç itibarı ile varlıktan, İslâm kanunu üzere bahseder. İslâm inancını savunur ve izah eder. Dünyanın en eski ilimlerinden olan kelâm ilmi İslâm ilimler içinde yerini kendine has yöntemlerle her dönemde korumuştur.

Temel İslâm ilimlerinin genellikle kuruluş dönemi âlimlerine mütekaddimîn, bunlardan sonra gelenlere de müteahhirîn denilmiştir. Kelâm ilminin kuruluşunun II. (VIII.) yüzyılın başlarında Mu'tezilî âlimleri ile başladığı söylenebilir. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından kurulan Mu'tezile ile oluşan kelâm ilmi ondan ayrılan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) önderliğinde Eş'arî kelim okulu ile devam etmiştir. Eş'arî ile başlayan mezhepleşme süreci Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve ibn Fûrek (ö. 406/1015) gibi teorisyenlerin elinde sistemleştirilmiş ve geliştirilmiştir. Bu dönem İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile zirve noktasına ulaşmıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111) ile hem bir kırılma hem de yeni bir döneme geçiş yaşanmıştır. Ancak akaid alanında günümüze intikal eden ilk eserler İmâm-ı Azam Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) ait risâleler olup bunlar Sünni ilm-i kelâmının temel kaynaklarını oluşturur. Bundan sonra Ebû Hanîfe'nin uzaktan öğrencisi sayılan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve aynı dönemin âlimlerinden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî bu ilmin kurucuları olmuştur. Ancak ilk mirası bir anlamda şerh ve kimen yeni düzenlemeler yoluyla geliştiren Bâkılânî, İbn Fûrek, Cüeynî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de kelâm ilminin mütekaddim dönemi içinde mütalaa edilir. Gazzâlî, Nesefî ile çağdaş olduğu halde, felsefenin giriş bölümünü teşkil eden mantık disiplinini İslâmî ilimler alanı içine aldığı ve eleştirmek için de olsa felsefî konulara önem verdiği için müteahhirîn döneminin ilk şahsiyeti olarak kabul edilmiştir. Kendisinden sonra özellikle Eş'arî ilm-i kelâmı "felsefe ile birleştirilmiş" bir şekle bürünmüştür. Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233), Teftâzânî (1930-1994), Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) ve Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) gibi âlimler bu dönemin temsilcileri sayılır. Eserleri yeni yeni yayımlanmaya başlanan bu dönemin Mâtürîdî âlimleri ise Aristo'ya dayanan İslâm felsefesine iltifat etmeyerekönemin temsilcileri sayılır. Eserleri yeni yeni yayımlanmaya başlanan bu dönemin Mâtürîdî âlimleri ise Aristo'ya dayanan İslâm felsefesine iltifat etmeyerek çalışmalarını sürdürmüşlerdir.<sup>1</sup> Şehristani ile devam eden bu dönemin zirve ismi hiç şüphe yok ki, 'el-imâm' lakabıyla anılan Fahreddîn er-Razî'dir. Razi ile birlikte mezhep tamamıyla felsefî kelâma evrilmiş, hatta onun etkisiyle felsede kelâmî felsefeye dönüşmüştür. Sadreddin et-Tusi ö. 672/1274) bu felsefî kelâmı ve kelâmî felsefeyi en iyi temsil eden şahıs olarak görülmektedir. Bu ikiliyi takip eden Beydavî (ö. 685/1286), Amidi, Adüddîn İci (ö. 756/1355), bu dönemin tekâmülünün temsilcileridir. Teftazânî ve Cürçanî ile müteahhirûn dönem adeta zirve yapmıştır. Osmanlı medrese geleneği içinde bu dönemin önemli temsilcileri olmuştur. Her ne kadar İstanbul'un temsil ettiği Osmanlı merkezi coğrafyası inanç noktasında Matürîdî bir anlayışı temsil etse de, medreselerde okutulan mukarrar kitaplar genelde Tusî, Teftazanî ve Cürçanî'nin eserleri olmuştur. Mısır, Suriye ve Irak gibi Osmanlı'nın taşra coğrafyası ise Eş'arî müteahhirûn dönemi takip etmeyi sürdürmüştür. Her ne kadar Hicaz bölgesinde

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu -İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 239-240; İbrahim Halil Erdoğan, "Tarih Bilinci ve Kelâm İlmindeki Muhtasar Teliflerin İslam Eğitim Geleneğindeki Yeri" *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8 /3, 1781-1784.

Ehl-i Hadîs anlayışı ağırlığını korusu da, diğer coğrafyalardaki görüntüler yokarıda belirtildiği gibidir.<sup>2</sup> Osmanlı medrese geleneği içinde bu dönemin önemli temsilcileri Türkiye’de kelâm ilminin gelişimi XIX. Yüzyılda kurulan Dâru’l-Fünûn’un kurulmasıyla artarak devam etmiştir.<sup>3</sup> Tüm dünyada İslâmî ilimler üzerinde araştırmalar yapan müsteşriklerin metot ve muhteva üzerindeki etkisi zaman içinde diğer ilmî disiplinlerde olduğu gibi kelâm ilmi üzerinde de hissedilmiş, usul ve muhteva açısından diğer ilimlerde olduğu gibi bu ilimde de bazı sapmaların oluşmasına neden olmuştur. Bu sapmalar gelenekçi muhafazakâr düşünce ile modern düşünce mensupları arasındaki çatışmayı daha da derinleştirmiştir. Osmanlının son dönemlerinde başlayan bu süreç Cumhuriyet dönemiyle daha da hız kazanmıştır. Batı dünyasında tüm dinlere karşı olan olumsuz gelişmeler,

Osmanlının son dönemlerinde Cumhuriyetin kuruluşu ile o dönemde din bilimleri alanında Batı’da tartışılan insanlığın kökenleri, yükselen değer akıl, insan merkezli anlayış, oryantalizm gibi gelişmeler ve problemler Türkiye’de kelâm alanında ele alınmıştır. Bu konuların din bilimleri ile Kelâm ilmi arasında hangi alana ait olduğu tartışılmış akaid sınırlarını zorlayan bu dönemin problemleri kelâm ilmi metotlarınca ele alınıp değerlendirilmiştir. Kelâm alanında değerlendirilen konular din felsefesi bilim dalı ile aynı olsa da her iki disiplin arasında yöntem ve metot farkı vardır. Yöntem açısından bakıldığında kelâmcı her şeyden önce din felsefesiyle ortak olan konuları dinin sınırları içerisinde değerlendirir. Din felsefesi için böyle bir sınırlama yoktur. Kelâmcı bu açıklamaları kutsal kitaplar ve onu yorumlayan din bilginlerinin görüşlerini temel alarak yapar. Bununla birlikte akılı da kullanır. Ancak onun akılla amaçladığı şey, inandığı dinin makul temellere dayandığını göstererek inananların inançlarını güçlendirmek, inanmayanlar tarafından dine yönelik yapılan eleştirilerin ise temelsiz olduğunu ortaya koymaktır.

<sup>2</sup> Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 188-189.

<sup>3</sup> Osmanlı devletinin neredeyse her alanda Batı’nın üstünlüğünün kabul edip modernleşme çabalarına girmesi 3 Kasım 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanıyla başlamıştır. Öyle ki bu dönem idari, siyasi, toplumsal ve eğitimle ilgili köklü değişikliklerin yapılmaya başlandığı zamandır. XVIII. yüzyılda Batı karşısında alınan askeri başarısızlıkları ortadan kaldırmak için ileri sürülen çözüm önerileri arasında çağın gerisinde kalan eğitim modelinin değiştirilmesi de öngörölmüş bu amaçla Türk eğitim tarihinde modern anlamda ilk defa 1735 yılında mühendishane açılmıştır. Daha sonra tıbbiye gibi mekteplerin açılmasını müteakip köklü bir reform olarak bu mektepleri/bölümleri de içerisine alan bir üniversite kurulması düşünülmüştür. Bu bağlamda ilk ve kalıcı üniversite, Ulûm-i Riyaziye ve Tabiiyye, Edebiyat ve Hikmet, bugünkü anlamıyla ilahiyat fakültelerine karşılık gelen Ulûm-i Âliye-i Diniyye fakültelerinden/şubelerinden oluşan Dâru’l-Fünûn-ı Şahane adıyla 1 Eylül 1900 yılında II. Abdülhamit zamanında kurulmuştur. Daha sonra 1908 yılında II. Meşrutiyetle birlikte kurulan bu üniversitenin ismi önce Dârülfünûn-ı Osmânî’ye, 1913 yılından itibaren ise İstanbul Dârülfünunu’na dönüştürölmüştür. Bu değişiklik zamanında Ulûm-i Âliye-i Diniyye şubesinin ismi de Ulûm-i Şeriyye Şubesi olmuştur. İsmail Şimşek, “Tanzimattan Günümüze Türkiye’de Din Felsefesinin Serüveni”, *Klasikten Moderniteye Geçiş Bağlamında Türkiye’de Din Eğitimi*, ed. Seyfullah Kara-Salih Aybey (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 39.

Kelamcılar, itikad sahasında genel olarak merkeze nassı koymakla birlikte, nazar ve akla da nass kadar itimat eden bir düşünce sistemi oluşturmuşlardır.<sup>4</sup> Diğer yandan genelde sosyal bilimlerde özelden kelâm ile benzer konuları işleyen din felsefe uzmanları, konuları mümkün oldukça objektif bir şekilde değerlendirirken Kelâm alimleri konuları dini emirlerini esas alarak incelerler. Yani Kelâm alimi meseleleri Kur'ân esasları üzere araştırır. Konularını değerlendirdiği dinin doğal bir üyesidir. Bu nedenle kelâm aslında bir savunma yaklaşımıdır. Mensubu olduğu dinin inanç esaslarını savunmak adına hareket eder. Ayrıca kelâmcı konuya tasdikle başlar yani önce inanır sonra kanıtlamaya çalışır. O, zaten şüphesiz bir şekilde inanç esaslarını kabul eder. Bu yönüyle İslâm akaidini korumak ve izah etmek hassasiyetini taşıyan kelâm ilmi materyalist disiplinlere karşı Kur'ân temelinde akli ve kalbi doyuran açıklamalarıyla din felsefesi ve benzeri öğretilerden ayrılmıştır.<sup>5</sup> Her ne kadar farklı disiplinlerdeki çalışmalar bazen Kelâm ilmi içerisinde de farklı düşüncelere sebebiyet vermiş olsa da bunlar bir tefrika değil, farklı görüşlerin dile getirilmesinden ibaret olarak görülmelidir.

İslâm'ın ilk yüzyılında ortaya çıkan kelâm ilmi, gelişim, yöntem, üslup ve ifade bakımından üç esaslı dönemsel gelişme yaşamıştır. Birincisi İslâm'ın çok farklı inançların barındığı Irak coğrafyasına intikaliyle bu ilmin oluşması, ikincisi felsefeyle hesaplaşırken felsefeleşmesi, üçüncüsü ise sömürge dönemiyle Yeni İlm-i Kelâm hareketinin ortaya çıkmasıdır.<sup>6</sup> Başlangıçtan günümüze Kelâm ilminin gelişimini ve problemlerini anahatlarıyla konu edinen bu çalışma kelâm ilminde meydana gelen gelişmeleri ve sorunları muhtasar bir şekilde sunmayı hedeflemektedir. Bu çalışmada konuya zemin teşkil eden kelâm ilminin tanımı ve dönemlerine kısaca yer verildikten sonra 19. yüzyılda yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde Kelâm İlminin gelişimi ve problemleri, akıl, insan merkezli anlayış, oryantalizm, coğrafi keşifler ve arkeolojik bulguların dinî bilgilere arzı gibi konular ele alınacaktır. Konular ele alınırken kaynak olarak Türkiye'de kelâm ilminde yerli bir anlayışın oluşmasında emeği geçen Daru'l-Fünun hocalarından günümüze Abdullatif Harputi, İzmirli İsmail Hakkı, Bekir Topaloğlu ve Hüseyin Atay gibi hocaların görüşlerine ve eserlerine yer verilecektir. Böylelikle Cumhuriyet'ten günümüze, kelâm ilminin bazı önemli sorunlarının tespitini yapmak ve genel bir çerçeve sunmak suretiyle söz konusu kelâm ilmine dair uygulanan metot ve ele alınan konuların zaman içerisinde değişimini ve gelişimini muhtasar bir şekilde okuyucu ile paylaşmak hedef alınmaktadır. Bu bağlamda elinizdeki bu çalışmada günümüze kelâm ilminin gelişimi, yöntem ve sorunlarına dair muhtasar bilgilerle günümüz bazı kelâm sorunları üzerinde durulmuştur.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 37, 63; Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 6-7.

<sup>5</sup> İsmail Şimşek, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 21-22.

<sup>6</sup> Çağfer Karadaş, "Günümüz Türkiye'sinde Kelâm İlmi", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (Şubat 2009), 16, 151.

## 1. Kelâm İlminin Doğuşu ve Gelişimi

Kelimenin çoğulu olan kelâm sözlükte “yaralamak, etkilemek” demektir. *Kelâm* kökünden türeyen kelâm, bir fikri tam olarak anlatan söz demektir. Terim olarak ise kelâm, Allah’ın varlığı ve sıfatları, nübüvvet ve İslâm’ın temel inanç esaslarını konu alan ilimdir. Kelâm ilminin en üst ve nihai amacı iki dünya saadetini sağlamak, İslâm dininin temel akîdesini izâh etmek ve korumaktır.<sup>7</sup>

İlk dönemlerde kelâm ilminin konusu Allah’ın zatı ve sıfatları ile nübüvvet ve ahiret konuları (semyyat) iken sonraki dönemlerde bazı değişimlere uğramış bütün bir malumat dediğimiz bilgiye konu olan her şey şekline dönüşmüştür. Mu'tezile ile Sünni kesim arasındaki tartışmalar kelâmın konusunu belirlerken, felsefecilerle olan tartışmalar veya temas konuların şekillenmesine yol açmıştır. İslâm, çeşitli kültürel yapıya sahip Irak, Yunan, Mezopotamya ve Hint bölgesine intikal ettiğinde bölge halkı tarafından kabul edilmesi ve anlaşılması kolay olmamıştır. Bu nedenle inancın doğru ifade edilmesi ve savunulması gerekiyordu. Bu görevi bu şartlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda kelâm âlimleri üstlenmiştir. Dinî, muhatapların anlayacağı bir tarzda anlatmak, dindarın inancını güçlendirmek ve dinî savunma sorumluluğu kelâm ilminin gayesi olmuştur.<sup>8</sup> Bununla birlikte; taklit, ayet ve hadislerin kendi karakterlerinden kaynaklanan sebepler, İslâm’ın insanlara tanıdığı fikir ve vicdan hürriyeti, hilafet tartışmaları, bazı insanların dinî konularda şahsi görüş ve arzularına uymaları, bilgisizlik sebebiyle doğan fikir ayrılıkları, Müslümanlar arasında ortaya çıkan iç savaşlar, Müslümanların çeşitli din ve kültürlere mensup milletlerle ilişki kurması, felsefenin tercüme edilerek İslâm dünyasında yayılması, ve ilahî kader gibi konular kelâm ilmine olan ihtiyacı kaçınılmaz kılmıştır.<sup>9</sup>

İlk kelâmî tartışmalar Ma'bed el-Cühenî'nin de (ö. 80/699) döneminde “kaderin varlığı ve sınırları ile ilgili problemler” etrafında yoğunluk kazanmıştır.<sup>10</sup> Bu tartışmalar daha sonra İlâhî zat-sıfat ilişkisi üzerinden devam etmiş zamanla Allah tasavvuru problemine dönüşmüştür.<sup>11</sup>

Hasan el-Basrî (ö. 110/728) kelâm ilminin kuruluşunda yer alan önemli şahsiyetlerdendir. Onun Kur'an ve sünnetle birlikte kullandığı aklî metodu

<sup>7</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûlü'l-mezheb li'l-Ahsîketî*, nşr. Salim Ögüt (Câmiatü Ümmi'l-kurâ, İSAM Ktp., nr. 8693) 13-14.

<sup>8</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Thkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH (Wiesbaden: 1980), 229; Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkif fî İlmi'l Kelâm* (Beyrut, ts.), 389; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlalı (Ankara:1991), 33.

<sup>9</sup> U. Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 35-41.

<sup>10</sup> Müslim, “Kitâbü'l-imân”, 1. 5; Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, ts.), 18.

<sup>11</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri* (İstanbul: 1992), 284-289.

öğrencilerinden Vasil b. Ata<sup>12</sup> (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd el-Basrî (ö. 144/761) sistematik bir zemine oturarak Mu'tezile mezhebinin teşekkülüne yol açmıştır. Mu'tezile'nin önemli teorisyenlerinden Ebü'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849) Allah tasavvurunun yanında âlem tasavvurunun düşünülmesi gerektiğini belirterek atom ve araz fikrini, kelâm sisteminde kullanan ilk şahıs olmuştur.<sup>13</sup> Ebü'l-Huzeyl el-Allaf Basra Mu'tezilesi'nin liderliğini üstlenirken, 'tevellüd' görüşü ile Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) Bağdat Mu'tezilesi'nin liderliğini temsil etmiştir.<sup>14</sup> Bu dönemde Kelâm âlimleri Allah'ın kadîm sıfatına uygun bir âlem anlayışı üzerinde durmuşlardır. Âlem, kadîm olanın aksine sonradan var olan cevherlerden ve onun bölünemeyen en küçük parçası olan atomlardan oluşmalıdır. Böylelikle kelâmcılar temelleri Demokritos'a (MÖ. 460) dayanan mekanik ve materyalist Yunan atomculuğunun aksine, âlemin ezeliğini çağrıştıracak yaklaşımdan kaçınmışlardır.<sup>15</sup>

İlk kelâmcılar âlem tasavvuru ile o dönemde Mecusilerin dualist, Hıristiyanların teslis, Yahudilerin ulusal İlâh anlayışını da ele almışlardır. Bu dönemin Tanrı anlayışları üzerine söz söyleyen Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın sıfatlarını "zattan bağımsız gerçeklikler değil zatın aynı mânalar" olarak değerlendirmişlerdir.<sup>16</sup>

Fetihlerle genişleyen İslâm âleminde Arapça geniş bir kesim tarafından kullanılan bir dil olmuştur. Bu durum Arapçanın birçok millet tarafından kullanılmasını beraberinde getirdi. İnsanlar sahip oldukları kültürü ifade etmek için kullandıkları dile birtakım eklemelerde bulundular. Örneğin kelâmda *atom* karşılığında kullanılan 'cevher' kelimesi Farsçadan Arapça'ya geçmiştir.<sup>17</sup> Bu durum, dilde bozulma tehlikesini tartışmaya açmıştır. Ehl-i Hadîs kutsal metinlerin dilini yoruma kapatma yolunu tercih ederken, kelâmcılar İslâm'ı Yahudiliğin maruz kaldığı ulusallıktan ve tahriften korumak için *statik* önlemler yerine *te'vîl* gibi *dinamik*

<sup>12</sup> Vasil b. Ata'nın düşüncesi dört temel kaynağa dayanmaktadır. Kur'an, akıl, icmâ ve üzerinde ittifak edilen haber. Onun bu düşüncesi adalet, va'd-vaîd, tevhid, el-menzile beyne menzileteyn ve el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-munker şeklinde beş ana esası teşekkül etti. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, nşr. N. Nasr Nader (Beyrut: 1957), 93.

<sup>13</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1975), 1/86. Şükrü Özen, "Ehl-i Sünnet Usul-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* (İstanbul: 2006), 228.

<sup>14</sup> Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolu Teşekkülü, ilkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/3 (Konya: 2003), 36-41.

<sup>15</sup> H. Ziya Ülken, *Tarihi Mddecilîge Reddiye* (İstanbul: 1951), 92.

<sup>16</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: 1978), 61-63; Bk. Faruk Gün, "Satanizm ve Dualizm Bağlamında Şeytan (İblis)", *2. Uluslararası 30 Ağustos Bilimsel Araştırmalar Ankara*, ed. Recep Bülent Şenses, İKSAD Yayınları, 2020, s. 373-387; Mehmet Şaşa, *Kelâm'da Müteşâbihler -Haberi Sıfatlar Ekseninde Mukâyeseli Bir İnceleme-* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022).

<sup>17</sup> Aristo'nun "ousia" (cevher) terimini, Demokritos'un atom kavramı karşılığında kullanmıştır. İslâm kelâmcıları ise cevher kelimesine el-cevherü'l-ferd (cevher-i ferd), el-cevherü'l-vâhid gibi terkiplerle yer vermişlerdir. Bk. M. Şemseddin Günaltay, "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, 1 (1925), 58-61.



önlemlere başvurma yoluna gitmişlerdir. Çünkü insanoğlunun ürünü olan kültür ve dil değişken bir yapıya sahiptir. Evrensel bir inancın korunması onun dilinin kurallarını aklın ilkeleri ışığında kullanmakla mümkündür.<sup>18</sup> Kelâmcıların Kur'an'daki müteşabih ayetleri lügavi anlam dâhilinde aklî izaha kavuşturma gayretlerini "yanlış yorumların ve anlam tahrifinin önüne geçmek" gayreti olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>19</sup> Mu'tezile ve Ehl-i Hadîs arasında yaşanan dil problemi lafzî=literal boyuta taşınmış ve bu da te'vil ve tefvîz'i adeta araç halinden çıkartıp amaç haline dönüştürmüştür. Mu'tezile mezhebinin görüşlerini topluma dayatma faaliyeti olan "mihne" olayı vahyin yapısını oluşturan İlâhî kelâmın yapısı ile ilgili yapılan bir tartışmadır. Halife Me'mun (198-201/813-817) döneminde başlayan mihne mezhepleşmede ve hem de kutuplaşmada önemli bir etki meydana getirmiştir. Bağdat Mu'tezile Okulu, "Kur'an'ın yaratılmış" olduğu fikrini topluma kabul ettirmek için kaba kuvvete başvurmuştur. Mihne hareketi kendilerince sapıklık sayılan bir fikre karşı İslâm tarihinde kurulan ilk teşkilatlı kurum idi. Mihne hareketine Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) öncülük ettiği Sünnî muhalefet karşı çıkmıştır. Bu mücadele Sünnî muhalefetin lehinde sonuçlanmıştır.<sup>20</sup> Mu'tezile ve Ehl-i Hadîsin bu farklı yaklaşımı Müslümanlar arasında yeni bir yolun ortaya çıkması ile sonuçlandı. Ehl-i sünnetin öncülerinden olan İbn Küllâb (ö. 240/854) İlâhî sıfatlar hususunda "sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de gayridir" şeklindeki görüşü mihne ile aranan bu çabanın bir neticesidir.<sup>21</sup> Bu yorum Allah'ın dışında kadîm bir gerçeklik 'gayrılık' fikrini reddeden Mu'tezile ile sıfatlar hususunda aklî değerlendirmeyi reddeden Ehl-i Hadîs anlayışı arasında yeni orta bir yolu temsil etmekteydi. Bu hususta İbn Küllâb'ı Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve öğrencisi Kalânîsî (ö. IV. /X. yüzyıl başları [?]) destekliyordu. Bu anlayış Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) ile Irak bölgesinde Ebû Mansûr el- Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından Maveraünnehirde yaygınlaştı. Ehl-i sünnet'in bir mezhebi olan Eş'arîlik; Bâkılânî'nin (ö. 403/1013), çalışmaları sayesinde sistemli bir yapıya kavuştu. İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve İsferyânî (ö. 418/1027) ile gelişti. Mihnedden sonra Mu'tezile kelâmında ikinci dönem başladı. Basra ekolü içinde Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kadî Abdulcebbar' (ö. 415/1025) önde gelen isimler oldu. Ka'bî (ö. 319/931) Bağdat ekolünün en önemli temsilcisi olarak öne çıktı.<sup>22</sup>

İmam Azam Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) dayandırılan Hanefîyye mezhebini takip eden Mâtürîdîlik sünnî bir kelâm mezhebidir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) içtihatları en iyi bir şekilde Ebû'l-Muîn en-Neseffî (ö. 508/1114) tarafından savunulmuştur. Mâtürîdîlik usûl ve üslup olarak Hanefîliğe göre daha kelâmî bir metot uygulamıştır. Mâtürîdîlik iman tanımı, müteşâbihâtta te'vili benimsemesi,

<sup>18</sup> Karadaş, "Günümüz Türkiye'sinde Kelâm İlmi", 132.

<sup>19</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, el-*Bidâye fî Usûli'd-Dîn*: Mâtürîdiyye Akaidi, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 48.

<sup>20</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l Fazl (Kahire: Beyrut, Dâru Süveydân, 1960), VIII/619.

<sup>21</sup> Tevfik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları 2006), 66.

<sup>22</sup> Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 85-90.

tekvîn sıfatını öncelikli bir konu haline getirmesi ile daha sistematik bir kelâm mezhebi haline gelmiş batıda Osmanlı, güneyde Babürlü coğrafyasında aynı zamanda hâkim olmuştur.<sup>23</sup>

İbn Sînâ'nın, kelâmcılara tanidik gelen etkileyici usûlu ve üslubu felsefe ile kelâm arasında irtibatın kurulmasını kolaylaştırdı. İbn Sînâ'nın bu etkisini ünlü Eş'arî teorisyen Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî üzerinde görmek mümkündür.<sup>24</sup> Abbasî-Selçuklu siyasetinde Bâtınîlikle anılır olan felsefe daha sonra sorgulanıp dışlandı. Dönemin halifesi Mustazhirî'nin (ö. 512/1118) isteği doğrultusunda Gazzâlî (ö. 505/1111) *Fadâihu'l-Bâtıniyye* adında Bâtınîliğin aleyhine bir eser kaleme aldı. Felsefeye yönelik olarak "Mekâsidu'l-felâsife" ve "Tehâfütü'l-felâsife" adında iki ayrı eser yazdı. Matematik ve mantık gibi felsefe dallarını savunurken metafiziği zararlı olarak gördü. Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) dönemine gelindiğinde ise kelâm ilmi felsefe ile artık iç içe girmiştir.<sup>25</sup>

Avrupa'da İslâm aleminde arapça olarak yazılan birçok eserden yapılan tercüme okullarda ders kitabı olarak okunmuştur. Bu dönemde Avrupalılarda kaynak gösterme metodu olmadığından XVII. yüzyıla kadar bu tercüme kitapları çevirenlerin eserleri zannedilmiştir.<sup>26</sup>

XVIII. ve XIX. yüzyıllardan itibaren Avrupa'da denizcilik alanında yapılan keşifler ve buharın keşfi ile makine dönemi başlamıştır. Bu durum İslâm dünyasını ve Müslümanları etkilemiştir. Avrupa'da yapılan bu keşiflerle Batı'da dinlere karşı olumsuz bir hareket doğdu. Batılı aydınlar tipleri dinî, insan özgürlüğüne vurulmuş bir pranga olarak görmeye başladılar. Bundan Hint dinleri, uzak doğu dinleri ve ilâhi kaynaklı dinler olumsuz etkilendiler. Bu gelişmede dünyayı tanıma ile eskinin genel kabullerinin yıkılması etkili oldu. Örneğin Bacon'un (ö. 1626) tümevarımcı mantığı yerleştirmesi Aristo mantığı ve sonuçlarının reddedilmesi ile sonuçlandı. Bu gelişmelerle deney ve gözleme dayalı bir evren anlayışı gelişti. İnsan kendisini merkeze alarak geçmişe, geleneğe ve kutsala karşı durmayı aydınlanmanın bir

<sup>23</sup> Çağfer Karadaş, "Semerkand Hanefi Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik", *Usul İslam Araştırmaları*, sy. 6, Temmuz-Aralık 2006, (Adapazarı: 2008), 99-100.

<sup>24</sup> Bunun ne güzel örneklerinden bir tanesi Cüveynî'nin kelâm ilmini ulûhiyyet, nübüvvet ve semiyat şeklinde tasnif etmesidir. Bu tasnif ondan önce Mu'tezile'de ve Eş'arî'lerde bulunmamaktadır. Cüveynî bu tasnif ile inanç esaslarını akla ve vahye dayanan bir ispat metoduyla tasnif etmiştir. İbn Sina (ö. 428/1037) bu minvalde inanç sistemini bu şekilde tasnif eden ilk kişidir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî kitaplarında yer verdiği vâcibü'l-vücûd kavramını İbn Sina'dan etkilererek kullanmıştır. Şöyle ki: Vâcib kavramı kelâmıda terimsel olarak "haramın karşılığı veya aklın verdiği hükmün bir çeşidi" olarak kullanılırken, Ebu'l-Muîn en-Nesefî bunu "ontolojik" anlamda İbn Sina'daki mümkün varlığın karşıt anlamı olan "zorunlu varlık" için kullanmıştır. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, Kahire 1399/1979; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün (Ankara 2004); Çağfer Karadaş, "Günümüz Türkiye'sinde Kelâm İlmi", 134-135.

<sup>25</sup> Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, trc. Serdar Uslu (İstanbul: 2008), 90.

<sup>26</sup> Fuat Sezgin, *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri, Türkiye Bilimler Akademisi Forumu* (Ankara: Semih Ofset 2004), 36-41.

gereği olarak kabul etti. Onun bu anlayışa iten en büyük şey materyalist âlem anlayışı ile “dünyanın mükemmel ve yok olmayacak bir mekanizma olduğu” inancı etkili olmuştur.<sup>27</sup>

Teknik ve bilimde yaşanan gelişmeler sonucunda insan, 17. ve 18. yüzyıldan itibaren ilâhi değerler karşısında yeni bir aktör olarak ortaya çıkmıştır. Teizm düşüncesinde her şeyi Allah ile açıklama tarzı, özellikle Kopernik devrimi, Newton mekaniği, Hume’un nedensellik düşünceleri, Kant’ın ilâhi değerleri aşkın alana itip pratik ahlakın konusuna haline getirmesi Darwin teorisiyle birlikte farklı bir noktaya gelmiştir. Bilhassa önceki gelenekteki ateist düşüncenin din-bilim ilişkisindeki tutumunun dine, fatura edilmesi, Atina/Kudüs veya mit/logos ilişkisinin ortaya çıkardığı epistemik problemler bu dönemle birlikte din karşıtlığına dönüşmüştür. İnsanın, tecrübe edilen bir olgu olarak evrenin nasıl işlediği, varoluşun nasıl meydana geldiği konusunun anlaşılabilmesine dair güveni, yeni bir anlayışı doğurmuştur. Bir taraf, bu çabayı Allah inancının tamamlayıcısı olarak görürken diğer taraf, sonraki dönemde bilimsel bilginin gelişmesiyle varoluşu açıklamada Allah’a başvurmaya gerek olmadığını ileri sürmüştür. Bu süreçte din, zihinsel veya manevi, bilim ise fiziksel veya maddi alana hasredilmiştir. Bu durum, Descartes’ın (ö. 1650) zihin ve beden ayrımını ilan ettiği düalizmle sonuçlanmıştır. Sonuç olarak Kopernik (ö. 1543) ve Galileo (ö. 1642) ile başlayan modern bilim süreci, Descartes’ın Kartezyen felsefesiyle evreni mekanikçi açıklama biçimi, Antik Yunan düşüncesinden beri süregelen Aristo’nun (MÖ. 322) telos düşüncesinin yavaş yavaş terk edilmesine neden olmuştur.<sup>28</sup> Daha önce tecrübe edilen evrende bir gaye görme ve bunun nedenini metafizik âlemde arama düşüncesi, her şeyin mekanik açıklamasıyla birlikte terk edilmiştir. Bu durum 18. yüzyıla gelindiğinde Yaratıcı’nın fiziki âlemden tamamen çıkarılmasına, evreni yarattıktan sonra metafizik âleme hapsedilip müdahale etmeyen ilâh anlayışına, yani deizmin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Artık Yahudilik inancında da olduğu gibi Tanrı-insan iktidar mücadelesinde insan açısından yolun yarısı kat edilmiş, bir adım ötesi Tanrı’yı iktidardan indirme olan ateizme kapı açılmıştır.<sup>29</sup> Çünkü Descartes, iktidar mücadelesinde Tanrı ve insanı birbirinden tamamen ayırmıştır. Sonrasında Kant’ın (ö.1804) fenomen ve numen ayrımından hareketle Tanrı’yı numenin konusu haline getirip salt pratik akla indirgemesi, insanı/aklı evrene, evrenin yasalarını keşfe, buradan kendisi için yararlı olan şeyleri bulmaya; Tanrı’yı ise ruh ve metafizik alana hapsedip Tanrı inkarına kadar götürmüştür. Descartes, insana kendi alanında matematiği, deneyi kullanmasını tavsiye ederken aslında yapmak istediği şey, her

<sup>27</sup> Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, 228-231.

<sup>28</sup> Telos: tamamlanma, hedef, varılacak son amaç. Kosmosun (evren) bir telosu vardır. Telos yalnız insan için değil canlı cansız tüm varlıklar için geçerlidir. Telos olmadan hiçbir varlığın etkinliğini yorumlamak mümkün değildir. Her varlık telosunu (varlık amacını, hedefini ve gücünü) içinde taşır. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma yayınları, 4. Basım, 1999), 837.

<sup>29</sup> Tekvîn, 32/22-32; bk. Tevrat, 32/24-32; Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022), 120-123.

ikisinin kendi alanlarında kalarak egemenlik haklarına müdahale etmemesini sağlamaktır. O, aslında bu ilişkide Tanrı'yı âlemden soyutlayıp insanla evreni baş başa bırakmıştır. Bu ise sonrasında ortaya çıkacak olan Voltaire (ö.1778) ve Jean Jacques Rousseau'nun (ö.1778) deizminin ve Fransız Paul Henri Thiry Baron d'Holbach (ö.1789) ile ateizmin belirttiğimiz gibi öncü sarsıntıları olmuştur.<sup>30</sup>

Batıda meydana gelen bu süreç din üzerinden düşünce geliştiren; ateistler, doğal dinciler ve deistler yapıların yanı sıra, Kant'tan başlayarak aklın konumunu reddeden gelişmeleri de kapsıyordu. Bununla birlikte her arayış "dinî eksen alan ve ona göre pozisyon belirleyen" bir konumdaydı.<sup>31</sup> Bu bağlamda XIX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında batı karşısında başarılı olmak için özellikle köklere dayalı saf inanç arayışları daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır. Yunan ve Hint uzantısı düşüncelerden kurtulmak için yeni ve daha hafif sistemler kurması gerekiyordu.<sup>32</sup>

## 2. Yeni İlm-i Kelâm

### 2.1. Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçişte Kelâm

Müslümanlar batı Hıristiyanlığı ile askeri, siyasi dinî ve kültürel alanda eski zamanlardan beri etkileşim halindedir. Bu etkileşim sömürge dönemine daha da yoğunluk kazanmıştır. İslâm dünyasının Batı düşüncesinin etkisi altında kaldığı XX. yüzyılın başlarından itibaren üçüncü dönem denilebilecek yeni ilm-i kelâm devri başlamıştır. Şibli Nu'mani, Abdülatif Harpûti, İsmail Hakkı İzmirli ve Elmalılı Muhammed Hamdi son devrin temsilcileri arasında yer alır. Batılı güçlerin Hıristiyanlaştırma politikaları İslâm âlemini önlem almaya sevk etmiştir.<sup>33</sup> XIX. asrın sonlarında İslâm dünyası ile Avrupa medeniyetinin yakınlaşma ölçüsü ve şekli ele alınıp tartışılmıştır. Müslümanların geleceğiyle ilgili tartışmalar meselenin detaylı bir şekilde ele alınma ihtiyacını doğurmuştur. İslâmî ilimlerden toplumun beklentileri ve bu beklentilere cevap verme hususu yeniden düşünölmeye başlanmıştır. Bununla birlikte Batı'da dinlere karşı ortaya çıkan ateist ve deist akımlar İslâm dünyasında ve özellikle Osmalı'da yeni ilm-i kelâm hareketini başlatmıştır.<sup>34</sup>

Yeni ilm-i kelâm hareketinin gelişimini anlama hususunda İngiliz Anglikan Kilisesi'nin Osmanlı şeyhülİslâmlığına sorduğı sorular önemli bir örnektir. Bunu yapmalarının ana sebebi İslâm'ın batı dünyası karşısındaki yetersizliğini Müslümanların ağızından duymak istemeleridir. Şeyhülİslâmlık ilk önce soruları cevaplama mesuliyetini Daru'ul Hikme kurumuna vermiştir. Daru'ul Hikme İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö.1946) hazırladığı cevabı şeyhülİslâmlık makamına teslim etti. Bu

<sup>30</sup> Fatma Aygün, "Fatalizm ve Dışlayıcılık", İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi, ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Aygan (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 73; İsmail Şimşek, *Ataizmden Ateizme* (Ankara: Eskiyei Yayınları 2021), 38.

<sup>31</sup> Montgomery Watt, *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri*, trc. Hulusi Yavuz (İstanbul: 1986), 70-71.

<sup>32</sup> İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* (İstanbul: 2004), 77.

<sup>33</sup> Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 122.

<sup>34</sup> M. Sait Özervarlı, "Yeni İlmi Kelâm", *TDV İslâm Ansik* (İstanbul: 2103), 43/ 427.

çalışma Abdülaziz Çaviş'in (ö.1929) yaptığı kurul tarafından incelendi ve neşredildi.<sup>35</sup>

Bu dönemde dünyada felsefe, fen ve medeniyette yaşanan gelişmeler karşısında kelâmcılar iki anlayış geliştirmişlerdir:

Birincisi: Klasik temel eserleri okuyarak yeni döneme cevap vermek.

İkincisi: Temel kaynak olan Kur'ân-ı esas alarak kadîm kitapları göz ardı edip yeni bir başlangıç yapmak. Toplumda bu tür hareketlerin ortaya çıkışı genellikle toplumsal taleplerin bir neticesidir. Yeni ilmi kelâm hareketinin ilklerinden sayılan *Tenkîhu'l-kelâm* müellifi Abdullatif Harputî'ye (ö.1916) baktığımızda onun *Tenkîhu'l-kelâm* ifadesini kullanması anlamlıdır. Onun amacı o döneme hitap etmeyen fazla malumattan kelâmı arındırmaktır.<sup>36</sup>

Yeni ilm-i kelâm döneminde önemli isimlerden bir tanesi İzmirli İsmail Hakkî'dir. Eseri olan *Yeni İlmi Kelâm*'da kelâm ilmine giriş, felsefe, tasavvuf ve fıkıh gibi ilimlerin tarihçesine yer vermiş eserde üslup ve ifade itibarıyla muhatabın anlaması hedef edinmiştir.<sup>37</sup>

Mustafa Sabri (ö.1954) yaklaşım ve anlayış itibarıyla bu dönemin önemli şahsiyetlerinden bir tanesidir. Ona göre tecdîd; kadîm imana (asıl olana) dönüştür. Onun "Çağdaş akımların Eş'arîliğin aksine revaç gördüğü bir dönemde ben bu mezhebi tercih ettim." ifadesi onun cedelci yönünü ortaya koymaktadır. Mustafa Sabri geleneksel anlamda son kelâmcılardan biridir. O diğerlerinin aksine kelâmcı duruşu ile dönemin düşünce akımlarına kapılmayıp bu akımlara karşı durmuş ve mücadele etmiştir.<sup>38</sup>

Osmanlının son döneminde de görüldüğü üzere geçmişte olduğu gibi kelâm ilminin görevi İslâm inancının izahı ve savunulması olmuştur. Bunun için uyguladığı metot ileri sürülen iddiaları ve ön yargıları bertaraf ederek mevcudu korumaktır. Kelâm ilmi dinî inanç noktasında meydana gelen bozulmaları önleyecek ve sahih İslâm inancını izah edecek adımlar atmıştır.

## 2.2. Cumhuriyet Döneminde Kelâm

Türkiye'de yenilikçi ve muhafazakâr fikir çatışması Cumhuriyeti'nin kurulması ve 1924 yılında Daru'l-Fünun İlâhiyat Fakültesi'nin açılmasıyla dahada derinleşmiş ve yenilikçilerin lehine sonuç vermeye başlamıştır. İlâhiyat Fakültesinde eğitim verenler ağırlıklı olarak yenilikçilerden oluşuyordu. Mehmet Akif gibi yenilikçilerin etkisinde bulunan *Sebilü'r-Reşad* ve *Sırat-ı Müstakim* gibi dergiler bu tür faaliyetlerin

<sup>35</sup> İsmail Hakkî İzmirli, *Anglikan Kilisesine Cevap*, sadeleştiren: Fahri Unan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 208; Abdülaziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, trc. Mehmet Akif (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 8.

<sup>36</sup> Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l İslâm* (İstanbul: Necmi İstikbal Matbaası, 1330), 9-12.

<sup>37</sup> İsmail Hakkî İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II (İstanbul: 1339), 1/15-16.

<sup>38</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'aql ve'l-'ilm ve'l-'âlem* (Beyrut: Dârü't-Terbiye, 1427/2007), 3/392; Çağfer Karadaş, *Günümüz Türkiye'sinde Kelâm İlmi*, 140.

merkezi konumundaydı. Yenilikçilerin üstünlüğü 1933 Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla birlikte muhafazakârlara geçmiştir.<sup>39</sup>

1 Kasım 1928'de gerçekleşen harf devrimi yeni neslin din eğitimi gündeme getirmiştir. Bu dönemde Ahmet Hamdi Akseki'nin (1887-1951) yazdığı eserler öne çıktı. Ancak bu eserler yeni nesle cevap vermede yeterli olmadı. Bu dönemde Mevdudî (1903-1979) ve diğer tarafta Seyyid Kutup (1906-1966) gibi tanınan düşünürlerin eserlerinin tercümelemleri, yenilikçi ve siyasi içerikli dinî gündemin oluşmasını sağlamıştır. Diğer taraftan 1949 yılında açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile 1959'da açılan İstanbul Yüksel İslâm Enstitüsü hocalarının ağırlıklı olarak yenilikçi bir metot uygulamaları yenilikçi-muhafazakâr çatışmasını yeniden gündeme getirmiştir.<sup>40</sup>

Türkiye'de 1930 ile 1950 yılları arası bu kurumların kapatılması ve resmi din eğitimine ara verilmesiyle kelâm ilminde adeta bir duraklama dönemi yaşanmıştır. 1950'lerde tekrar açılmaya başlanan İlahiyat Fakülteleri ve Yüksek İslâm Enstitüleri ile kelâm ilmi yeniden eski önemini kazanmaya başlamıştır. Kelâmcılar bu dönemde eğitim gördükleri Bağdat ve Kahire gibi Arap dünyasına yaslanırken, diğer taraftan Cumhuriyet'in bir nevi ilk dönem kelâmcıları olan Harputi ve İzmirli gibi yenilikçilere dayanmışlardır.<sup>41</sup> Bu dönemin başka önemli bir ismi Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış olan Erzurumlu Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) ve eseri *Muvazzah İlm-i Kelâm* Dersleri olmuştur.<sup>42</sup>

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ilk dönemlerden itibaren Kelâm alanında görev yapan Hüseyin Atay, bu dönemde Kur'an'a Dönüş anlayışının öncüsü olarak görülmüştür. Hüseyin Atay, Fazlurrahman'ın metodunda olduğu gibi, akıl ve çağın gereklerini önemsemiştir. Atay'a göre "İslâm düşüncesinde yenilik, ancak Kur'an'a dönüşle mümkün olabilir."<sup>43</sup> Bununla birlikte Atay'ın Kur'an'a dönüş anlayışı "Hâricîlerin" ve "son dönem Seleflerin" anlayışından farklıdır. Ona göre Kur'an'a dönüş anlayışının derinliği sahip olunan felsefî birikim ile doğru orantılıdır. Ona göre aklın "anlamak" ve "bağımsız hüküm koymak" şeklinde iki görevi vardır. İlki her insanda vardır. İkincisi için ise gayret göstermek gerekir. Bu da ancak düşünmeye yönelmek ile olabilir. Ona göre "akıl Kur'an gibi hüküm koyabileceğinden onun koyduğu hüküm şeriat sayılabilmelidir." Böylelikle geleneksel kültüre sert eleştirilerde bulunan Atay'ın akla yüklediği bu anlam Mutezilî kelâmcıların bile ötesinde yer almaktadır. Çünkü ona göre akıl gelenek

<sup>39</sup> Metin Ünver-Hüseyin Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte / Üç Dönem Bir Fakülte Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933) / Türkiye'deki İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2022), 4; Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri* (İstanbul: 2004), 78-94.

<sup>40</sup> Çağfer Karadaş, "1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudî", *Mevdudî Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*, ed. Abdulhamit Birişik, (İstanbul: 2007), 236.

<sup>41</sup> Şaban Ali Düzgün, "Hüseyin Atay", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Çağfer Karadaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 20123), 269.

<sup>42</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015).

<sup>43</sup> Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama* (Ankara: Atay ve Atay, 2001), 17, 47,88.

tarafından sınırlandırılmıştır. Atay'a göre yenilikçi düşünceyi gerçekleştirebilmek için mevcut çerçeveyi kırmak ve bu sınırları aşmak gerekir. Atay'ın deyimi ile "sözsüz vahiy" olan akıl, sözlü olan vahyi (Kur'an) geçmişin sınırlarından ve kayıtlarından bağımsız bir şekilde yorumlayabilmelidir. Böylelikle akıl yeni bir şeriat ortaya koyabilmelidir. Bunun için de geleneğin ayak bağı olmaktan çıkarılması gerekmektedir. Bunu yaparken yenilikçi düşünceyi gerçekleştirebilmek için "doğruluk ve yanlışlık", "gerçeklik", "bireysel ve toplumsal yararlılık" gibi üç kıstas öne sürmektedir. Bununla Atay, "doğruluk ve yanlışlık ile objektifliği, gerçeklik ile varlığın doğasına uygunluğu, bireysel ve toplumsal yararlılık ile de ortaya konacak hükümlerin hem bireye hem de topluma yarar sağlamasını" öngörmüştür. Böylece Atay'a göre günümüzde din Kur'an ve akıl temelleri üzerine kurulmalıdır. Din, kültürden tamamen ayrı olgudur. Çünkü kültür; dinî otoritelerden hüküm çıkaranların oluşturduğu bir birikimdir. Böylelikle din, ilâhî iken kültür, insanî olandır.<sup>44</sup>

Kendisini İslâmî geleneğin bir parçası olarak gören Hüseyin Atay "Kur'an kelâmı" kavramı ile kelâm ilmine bir yenilik getirmiştir. Hüseyin Atay bütün kelâmcılara Kur'an kelâmı yazması önerisinde bulunmuştur. Çünkü Kur'an ona göre bir kelâm kitabıdır. Ona göre halk, ulema İslâm'ından Kur'an İslâm'ına adım atmalıdır. Onun ifadesiyle Kur'an taklitle dayanan atalar dinine karşıdır. Bu ancak Kur'anın nazil olduğu döneme dönmekle değil, o dönemde nazil olan esasların hedef çizgisini yakalamakla mümkün olabilir.<sup>45</sup>

Çalışmalarını kelâm ve İslâm felsefesi üzerinde yoğunlaştıran Hüseyin Atay Doktorada çalıştığı "Kur'an'a göre İman Esasları" adlı teziyle Müslümanların yüzyıllardır bir iman ilkesi olarak gördükleri kader inancının Kur'an'da anlaşıldığı üzere geçmediğine dikkatleri çekmiştir. Atay tevekkül ve kader gibi inanç ilkelerinin İslâm toplumunun gelişmesine engel olduğunu savunmuştur.<sup>46</sup>

Türkiye'de kelâm ilmi alanında önemli hocalardan biri Bekir Topaloğlu'dur. Medrese eğitimini ve hafızlığını 1949'da tamamlayan Bekir Topaloğlu İstanbul İmam Hatip Okuluna kaydolmuştur. 1963 yılında birincilikle bitirdiği İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne 1966 yılında kelâm asistanı olarak alınmıştır. Daha önce Celâlettin Ökten ve Nureddin Topçu gibi önemli hocalardan ders alan Bekir Topaloğlu burada Muhammed Tavit et-Tancî'nin danışmanlığında tezini hazırlamaya başlamıştır.<sup>47</sup> Topaloğlu'na göre geçmişte kelâm alanında hazırlanan önemli eserlerde Kur'ân esas alınmakla beraber bu kitaplardaki ayet ve hadislere

<sup>44</sup> Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, 17, 47,88.

<sup>45</sup> Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 299-302.

<sup>46</sup> Hüseyin Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar* (Ankara: Atay ve Atay, 2013), 1/19.

<sup>47</sup> Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 122. Muhammed Tavit et-Tancî, aslen Faslı'dır. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ve anlaşmalı olarak görev yapmış sonra da Türk vatandaşlığına geçmiştir. İlahiyat alanında birçok insanı yetiştiren Tavit et Tanci 1974'te vefat etmiş Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedilmiştir. Bekir Topaloğlu, "Muhammed Tancî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2010), 39/562-564.

kitaplarda çok az bir yer tutmaktadır. Bekir Topaloğlu kelâm usulünde takip ettiği Sünnet vurgusu ile Hüseyin Atay'dan ayrılmıştır. Ona göre Kur'an'la beraber "doğru haber ilkesine uyulması" kaydıyla sünnetin belirleyiciliği de önemlidir. Mâtürîdî kelâm usulünde doğru bilgi edinme kaynakları olarak gösterilen "sağlam duyu organları, doğru haber (mütevâtir haber ve mucize ile desteklenilmiş Peygamberin verdiği haber-Vahiy, sünnet) ve akıl" üçlüsüne çok önem veren Topaloğlu, doğru haber için Kur'an ve sünnetin önemine dikkat çekmektedir.<sup>48</sup> Ona göre Sünnet, Kur'an'ın en yetkili insan tarafından hayata geçilmesidir.<sup>49</sup> Kelâm okulları içinde Mâtürîdîliğe ayrı bir önem veren Bekir Topaloğlu İmam Mâtürîdî'nin ünlü kelâm eseri *Kitabü't-tevhid*'in tercümesini yapmıştır. Mâtürîdî'nin *Te'vilatü'l-Kur'an* adlı eserinin neşrinde etkili olmuştur.<sup>50</sup>

Cumhuriyet Türkiye'sinde kelâm alanında çalışmaları ile öne çıkan başka bir Kelâmcı Şerafeddin Gölcük'tür. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni 1964 yılında bitiren Gölcük Sorbonne'da doktora yaparken Fransa'daki eğitimi sırasında dinlediği Muhammed Hamidullah'ın, Gölcük üzerinde büyük etkisi olmuştur. Öğrencisi Süleyman Toprak ile hazırladığı *Kelâm ve Kelâm Tarihi-Ekoller Problemler* adlı eseri Türkiye'de Kelâm alanında en çok okunan eserlerden olmuştur.<sup>51</sup> Kelâm ilmini "Kur'an'ın aklî yorumu" olarak tarif eden Şerafeddin Gölcük'e göre Kur'an, aklın idrakine sunulan en büyük bağıştır.<sup>52</sup> Bu minvalde Kur'an'ın yüzde doksanı akıl ile yorumlanabilir. Dönemsel ihtiyaçlarla kelâm bir ilim haline gelmiştir. Başlangıçtan itibaren yanlış inançlara karşı mücadele etmeyi hedef edinen kelâm ilmi Allah ve âlem tasavvuru konusunda zamanla materyalizme doğru evirilen felsefeyi tenkit eden bir ilim haline gelmiştir.<sup>53</sup>

Gölcük'e göre Allah ve insan arasında irtibatı sağlayan temel kaynak vahiydir. Kelâm ilmi Allah'ı ve insanı tanıma ve tanıtmaya görevinden asla ayrılmamalıdır. Bu da doğru anlaşılan Allah ve âlem anlayışı ile mümkün olur. Bunun için çok hızlı bir şekilde ilerleyen teknoloji karşısında kelâmın ortaya bir projeler sunulmalıdır. Kelâm ilminin temel amacı "Kur'an'ın inanç esaslarını izah, yayma, akli ve nakli delillerle anlaşılır hale getirmektir." Bu açıdan Kur'an felsefesi olan kelâm, metot ve muhteva yönünden yeni misyonunu gerçekleştirmelidir.<sup>54</sup> Müteahhirun döneminde

<sup>48</sup> Kelamcılar Mucize tanımına getirdikleri perspektifle Hz. Muhammed'in nübüvvetini bu bağlamda ispatlama yoluna gitmişlerdir. Geniş için bk. Mustafa Ünverdi, Özer, Cebail. "Çağdaş İslam Düşüncesinde Kelâmî Perspektifte Değişim", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2022), 127-149.

<sup>49</sup> Nûreddin es-Sabûni, Mâtürîdiyye Akaidi, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 18; İlyas Çelebi, "Bekir Topaloğlu", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: 2019), Ek-2/603-606.

<sup>50</sup> Karadaş, "Bekir Topaloğlu", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, 371.

<sup>51</sup> Şerafeddin Gölcük, "Hatıralarla Hamidullah", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammad Hamidullah Sempozyumu* (Bursa: Kasım 2005), 242-245.

<sup>52</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: 2000), 381-385.

<sup>53</sup> İhsan Işık, *Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi* (Ankara: 2007), 4/1477.

<sup>54</sup> Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 311-315.



daha çok teoride kalan bu gelişme bugün yine bu açıklıkla kendini göstermiştir. Pek tabiidir ki insanın ortaya koyduğu her fiil bir düşüncenin ve aklın eseridir. Akıl bağı bulunduğu kültürle ve inançla büyür ve gelişir. Bu bağlamda dünyanın neresinde inanan bir insan var ise orada kelâm bulunmuştur.<sup>55</sup>

Türkiye’de kelâm alanındaki çalışmalar nitelik olarak iyi noktalara ulaşmıştır. Dünyanın bu konudaki fikrini tam olarak kavrayamasak bile bizim ülkemizdeki zenginlik ve geniş yelpazenin bulunmasını sağlaması açısından dikkate değerdir. Kelâma dair bütün mevzularda çeşitli çalışmalar hız kazanmıştır. Bu neşirlerle kadim kelâm konularının daha iyi tahlil edilmesi ve günümüzde daha iyi anlaşılması sağlanılmıştır. Bu eserler mezheplerdeki özgün fikirlerin yayılmasını veya kaybolmamasını ve müsteşriklerin etkisinden kurtulup kendi tasavvurumuz üzerinden tefekkürde bulunmamıza olanak sağlamıştır.<sup>56</sup>

### 2.3. Cumhuriyetten Günümüze Kelâm İlminin Problemleri

#### 2.3.1. Pozitivizm ve Akıl

İnsan fiillerinin meydana gelişi, aidiyeti ve yaratılışı onun hem dünyada ve hem de ahirette sorumlu oluşunun doğal zeminidir.<sup>57</sup> Din akli olan insan için inanç esasları üzerine kurulan bir olgudur. Bununla birlikte Avrupa’da 19. yüzyılın başında bilimsel çalışmalar yöntem olarak deney ve gözleme dayanmıştır. Başta Avrupa’da başlayan bu gelişmeler vahye dayanan semavi dinlerin haber değerini ve yöntemini tartışmaya açmıştır. Varlık üzerine söz söyleyen pozitivist materyalist felsefeciler gözleme ve deneye dayanan yöntemlerle, “gayba iman” etmeye davet eden vahye karşı görmeye dayanan akıl merkezli izahlar ortaya koymuşlardır.<sup>58</sup>

Modern dönem aklın kutsandığı ve yüceltildiği bir dönem haline gelmiştir. Aydınlanma dönemiyle birlikte aklın mutlaklaştırılmasıyla başlayan süreçte akıl, giderek yavaş yavaş Tanrı’nın vekili olarak iş görmeye başlamıştır. Bu durum öyle bir hal almıştır ki; Tanrı’nın nereden geldiğini sorgulamanın mümkün olmadığı bir dönemden, aklın kökenin sorgulanmadığı bir döneme geçilmiştir.<sup>59</sup> Bunun neticesinde gözün görmediğini akılla kabullenmemek gibi bir neticeyi meydana getirmiştir. Aklın yüceliklerinin merkeze alındığı bir çağda din, metafizik ve ahlak gibi soyut değerlere ihtiyaç kalmamıştır. Bu durum Müslüman çevreleri de etkilemiş aklın kabul etmediği mevzular ya yok sayılmış ya da akla uydurulmaya çalışılmıştır. Bu noktada örnek mahiyetinde, Ferit Vecdi (1878-1954), Muhammed Abid el-Câbirî (1936-2010) ve M. Abduh’un (1849-1905) fil vakası hakkında “çiçek hastalığı” benzetmesi veya Muhammed Hamidullah’ın (1908-2002) Hz. Musa’nın denizi ikiye

<sup>55</sup> A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 369, 375.

<sup>56</sup> Karadağ, *Günümüz Türkiye’sinde Kelâm İlmi*, 150.

<sup>57</sup> Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu Responsibility of Human in Mâtürîdî", *Usul İslam Araştırmaları* 20 / 20 (2013), 76.

<sup>58</sup> Faruk Gün, *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler* (Ankara: Fecr Yayınları 2022), 8, 83,245, 246,

<sup>59</sup> İsmail Şimşek, *Ataizmden Ateizme* (Ankara: Eskiye Yayınları 2021), 42.

ayırmasını med-cezir olayı olarak açıklaması bu zorlu metodun akaidi ilgilendiren konularda akıl çıkmazının bir neticesidir.<sup>60</sup> Akıl alelâde olan ve sünnetullah üzere işleyen kanunlarda hakemdir. Ancak fevkalâde bir şekilde varlığına şahit olunan ve haber verilen mucize gibi olaylar akla kapı aralamakla beraber daha ziyade inanca dayanan konulardır. İnsanlara ve peygamberlere bir nevi peygamberliğin ispatı olan mucizenin alelâde kanunlar çerçevesinde akla uygun bir şekilde yapılması mucizenin oluş nedenine aykırıdır. Bu nedenle tamamen inanç meselesi olan mucizeyi aklileştirmek Kur'ân'ın gözler önüne serdiği mucize algısıyla örtüşmemektedir. Bunun için kelâmcılar, eserlerinde nübüvvet müessesesinin imkânı, mahiyeti ve gerekliliği konularını ele almaya ve Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispatlama yoluna gitmişlerdir. Ele aldıkları eserlerde nübüvvetin imkânı, mahiyeti, hikmetleri ve insanlığa faydalarını mucizeler üzerinden ispatlamaya çalışırken kelâm âlimleri nübüvvetin reddine yönelik itirazlara da cevaplar vermişlerdir.<sup>61</sup>

### 2.3.2. Pragmatik İnsan Anlayışı

Günümüzde hâkim bir anlayış olan insanı merkeze almak düşüncesinin temeli Rönesans'a dayanır. Tanrı düşüncesinin insan akli karşısında eritilmesi, hem kutsala dayalı dinin, hem insanın tanrısallığının ilan edildiği doğal dinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır.<sup>62</sup> Bu anlayışın bugün geldiği durum pek hazindir ki insanı merkeze alıp Dünyanın kendisi için sınırsız tasarrufa amade olduğunu zannedip kendisinin onun bir parçası olduğunu unuttuğu bir noktaya gelmiştir. Güçlü insan yaratmayı hedef edinen batı toplumu bu hedefe malik olduğunda ortada tabiat ve insanlık denen bir şey kalmadığını yeni anlamaya başlamıştır. Güçlü insan olmak pahasına kendi benliğimizden vazgeçip ortada kutsalın, ahlakın, şahsiyetin, fitratın kalmadığını görmek zor olmasa gerektir.

Çağımızda insan mefhumu üzerinde geldiğimiz yeni nokta insanın getirildiği yer tamamen bencil(egoist), otorite tanımaz(anarşist) ve şüpheli(septik) bir noktadır. Hatta bu düşüncedeki insanlar bu ideolojileri ile iftihar etmektedirler. Zira onlar için neslin devamı veya inşası gibi bir ehemmiyet bulunmuyor. Çocuk yapmanın bir fantezi haline gelmiş olması, kariyer yapmak adı altında meşrulaştırılıyor. Kadın ve erkek adına anne-baba olarak tanımlanmak değil de birey olarak tanımlanmak öncelikli hale gelmiştir. Buna delil olarak da "Hem kariyer

<sup>60</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, Fehmü'l-Kur'âni'l Hakîm (Mağrib: Dâru'n-Neşr el-Mağribiyye, 2008), 68. Muhammed Abduh, Tefsîru Cüz-i Amme (Mısır: Matba'tü Mısır, 1341/2010), 157; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak Yayını, 2003),1-133.

<sup>61</sup> Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbâr'da Hz. Peygamber'in Nübüvvet Delilleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21 / 2 (Eylül 2021), 673; Bk. İbrahim Halil Erdoğan, "Kur'ân'ı Mucize Kılan İcâz Yönü: Fesâhat ve Tenâsüp (Fahreddin er-Râzî'ye Göre)" *Turkish Academic Research Review*, 3 (2), 58-59.

<sup>62</sup> Şimşek, İsmail. "Modernite ve Ataizm ile Ateizm Arasına Sıkışan Gençliğin İnanç Krizi Sorunu", *İslam Modernite ve Gençlik*. ed. Seyfullah Kara- Salih Aybey (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 192.

yaparım hem çocuk” sloganı ile yola çıkan bir kadın için kariyerinin öncelikli olarak zikredilmesi bunun bir nevi ispatıdır.<sup>63</sup>

### 2.3.3. Sanayileşmeyle oluşan Keşifler ve Bulgular

Makine ve buhar gücünün keşfi Batı’ya büyük potansiyel ve enerji kazandırmıştır. Bu sebeple batı dünyaya açılmış ve tabii olarak da büyük kaynaklarla karşı karşıya kalmış, Batı’nın zenginliği bir başka boyuta ulaşmıştır. Hatta bu seferler esnasında karşılaştıkları milletlere ilk ve ilkel gözüyle bakmışlar ve onlara karşı yanlış muameleler içinde bulunmuşlardır. Bu arada tren ve makinenin diğer milletler üzerindeki psikolojik etkisini de unutmamak gerekir. Ve bu gelişmeler bir takım hiyerarşik sınıflandırmaya sebep olmuştur. Mesela onlara göre sondan bir öncesi gelişme tek tanrılı dinler, son gelişme de pozitif çağ ve tanrının müdahalesinin bulunmadığı üstün insan dönemidir. Bu gibi keşiflerin insan üzerinde bıraktığı büyük güç insanlarda deizm adı altında tezahür etmiş olup tanrının iktidarını inkara gitmiştir. Tabi ki buna Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözüyle slogan ettiği bu tanrı tanımaz düzenin asıl sloganını eklemek lazımdır.<sup>64</sup>

İnsanlar kökenini merak etme isteğiyle dünyada yaptıkları arkeolojik kazıları bilimsel yolla tanrının inkârı yolunda kullanmışlardır. İnsanın yaratılışının tanrı tarafından değil de evrimle devam ettiğini Darwin’in senaryosu veya teorisiyle desteklenmiş ve tanrı tanımazlığa bu şekilde bir kılıf bulunmuştur. Bu teori bugün bilim çevrelerinde pek itibar görmese de dine mesafeli çevreler tarafından hala savunulmaktadır. Uzay ve evrenle alakalı keşifler de tabii olarak insanın kökü veya başlangıcı hakkında merakını körüklemiştir. Tabiatçı felsefecilerle evrenin kaos halinden kozmos haline dönüştüğüne delil olarak kullanılmıştır. Doğal olarak bilimsel gelişmelerin kim tarafından kullanıldığına göre şekil alması doğaldır. Dindar çevrelerce bu Big Bang Teorisi bile tanrının varlığına ispat olarak kullanıldığı halde tam karşı grup için bu teorinin kullanımı ise evrenin bir kaos halinden bir kozmosa dönüştüğünü ve bu suretle tanrı ile alakalı bir durumun olmadığını desteklemek için kullanılan bir argümana dönüşmüştür.<sup>65</sup>

### 2.3.4. Oryantalizm

Oryantalizmle Doğu kültürler üzerine gerçekleşen uzmanlaşmanın akademik bir disiplin haline gelmesi XIX. Yüzyılda olup ilk karşılaşıldığından itibaren Müslüman çevreler ve âlimler tarafından ilgiyle karşılanmıştır.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Blaise Pascal, *Pensees: Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yay., 2000), 109-116; Veysi Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, *Usul İslam Araştırmaları* (İstanbul: 2013), 47-80.

<sup>64</sup> Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, trc. Veysel Uysal (İstanbul: 1992), 14-15.

<sup>65</sup> Hasan Kayıklık, “Psikolojik Açından İnanç, İman ve Şüphe”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVI (2005), 146; Çağfer Karadaş, “Kelâm İlminde Dönemsel Gelişmeler ve Yeni İlm-i Kelâm”, *Sabit ve Değişken Arasında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi*, ed. Ramazan Altıntaş-A. Mekin Kandemir (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 27-28.

<sup>66</sup> M. Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*, trc. Abdülaziz Hatip (İzmir: 1993), 8.

Oryantalist bakış açısındaki pozitivist noktayı fark edemeyen bazı kesimler buradaki tehlikeyi de fark edemediler. Ancak bugün gelinen noktada İslâm âleminde Kur'an dahi eleştirilmeyen kaynak eser kalmadı. Nitekim bu en eleştirilemeyecek noktayı dahi yine o noktanın mensubu ve en mütehassısı kimseler tarafından gerçekleştirilmektedir. Son tahlilde pozitivist ve oryantalist bakış açısından günümüz Müslüman aydınlarının etkilendiklerini söylemek mümkündür.<sup>67</sup>

### 2.3.5. Türk Eğitim Sisteminde Modern Eğitim ve Problemleri

Tanzimat ile başlayan Modern eğitim yöntem ve anlayış olarak eskinin terki Batının tarzı üzerine kurulmuştur. Cumhuriyetten sonra 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunuyla medreselerin kapatılması okullarda eğitim ile din eğitiminin aynı anda verilme problemini beraberinde getirmiştir.<sup>68</sup>

Ülkemizde din eğitimi ile genel eğitimin beraber işlenmesine yönelik çabalar tereddütle karşılanmış bu durum sonuca ulaşmada yetersiz kalmıştır. Yapılan tartışmalarla din eğitimi, kendi varlığını genel eğitimin içinde ve meşruiyetini gösterme çabasına girmiştir. Bazı tartışmalarda genel eğitim içerisinde, din eğitiminin yer almaması gerektiği düşüncesi de ifade edilmiştir. Bu durum insanın tarihi ile bağlarının zayıflamasına ve aidiyet probleminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu eğitimle öne çıkan ulusal ve modern aidiyetler dinî aidiyetleri büyük oranda törpülemiştir. Okumuş dindar kesimin zihninde felsefe ile ilişkilendirilen müteahhirûn kelâmı ile cedelcilik şeklinde tanımlanan mütekaddimûn kelâmı yok hükmünde sayılmıştır. Bu anlayışı günümüz ilâhiyat fakültelerinde de görülmele birlikte modern eğitimle başlayan ezberciliğin kötülenmesi geçmişe dair metinlerin ve inanç kalıplarının zihinlerde silinmesine ve cahil bir neslin yetişmesine neden olmuştur.<sup>69</sup>

### 2.3.6. Kültürel Mirasın Tarihi ve Taşınma Zorluğu

Günümüzde 1400 yıllık geçmişi olan kelâm ilminin tarihi mirasını yeniden ele alıp incelemek ve bütün bunlarla beraber çağa uygun bir anlayış ortaya koymak oldukça güçtür. Bu köklü birikim, aslında büyük bir imkân sunmasının yanında neresinden ele alınacağı hususunda bir sorunu da beraberinde getirmiştir.

Kelâm İlminin Tarihi mirasını yeni asra aktarırken Abdullatif Harputî kelâmı gereksiz unsurlardan veya o döneme hitap etmeyen fazlalık kabilinden malumattan arındırmak için "tenkih" yolunu seçmiş ve eserine *Tenkîhu'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm* demiştir.<sup>70</sup> Bunun yanında İzmirli İsmail Hakkı gibi alimler ise "yeni" olma olmasına önem vermiş *Yeni İlm-i Kelâm* demiştir.<sup>71</sup> Bu yöntemler ne olursa olsun ele

<sup>67</sup> R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (London: 1988), 40.

<sup>68</sup> Şükrü Keyifli, "Eğitim ve Din Eğitimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 103-106.

<sup>69</sup> Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 326-327.

<sup>70</sup> İlgili eserler için Bk. Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l İslâm*, (İstanbul: Nemci İstikbal Matbaası: 1330).

<sup>71</sup> İlgili eserler için Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II (İstanbul: 1339).

alınan metinlerin hangi dönemden olması gerektiği kelâm ilminin bir yöntem ve kaynak problemi olarak karşımızda durmaktadır. Daru'l-Fünun İlahiyat fakültesi dergisini incelediğimizde Gazzâlî öncesi döneme geçiş metinlerin neşri yoğunluk kazandığını görmek mümkündür. 1950 sonrasında açılan İlahiyat fakülteleri ve İslâm enstitülerinde de buna benzer kaynakların tercih edildiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber Fahreddin er-Razi sonrası felsefi kelâm metinlerin yeterince ele alınmadığını görmekteyiz. Bunun nedenini Kur'an'ın göz ardı edilmesi hususunu söylemek mümkündür. Ancak son dönemlerde tarihe olan ilginin artması ile Fahreddin er-Razi sonrası felsefi kelâma ilginin gittikçe arttığı bir gerçektir.

### 2.3.7. Kur'an ve Sünneti Yeniden Değerlendirme Problemi

Modern dünyanın büyük bir hızla büyüüp gelişmesi ile bu dönemin bazı aydınları dinî bir yük olarak görürken bu düşüncenin karşıtı olanların dine dayanan tüm şeylerin korunmasını savunup bunun için bir çabaya girişmişlerdir. Üçüncü grup ise Kur'an ve Sünnet ışığında elde edilecek bilgi ve ilham ile yenilenmenin hayalini kurmuşlardır. Bu düşüncüyü benimseyenler içerisinde sünneti de yük olarak görüp Kur'an'la yetinmeyi tercih edenlerde olmuştur. Bu düşüncüyü benimseyen günümüz kelâmcılardan bazıları bu düşüncenin etkisine girip Kur'an kelâmı oluşturma çabasına girmişlerdir. Öte yandan sömürge dönemi ile gündeme gelen kurtuluş yolunun asr-ı saadette olduğunu düşünen bir anlayışı da bu kategori içerisinde değerlendirebiliriz.<sup>72</sup>

Cumhuriyet döneminin problemlerinden olan "Kur'an kelâmı" söylemi her ne kadar geleneksel kelâmı dışlama gibi kötü bir görüntü sergileniyor ise de bunun kelâm çizgisine bir katkı sağlayacağını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Kur'an ve sünnetin yeniden yorumlanmasının ne şekilde olacağı problemine bir çözüm henüz ortaya konulmamıştır. Çünkü bu yöntemi halef, selef ve İslâm âlimlerinin genel metodu ile bağdaştırmak mümkün değildir.<sup>73</sup>

### 2.3.8. Modernleşme ile Gelen Yeni Sosyal Hayat

Teknolojinin gün geçtikçe ilerlemesi, iletişim ve mimari gibi nedenler insanları bağımsız ve müstağni yaşamaya itmiştir. Bu durum sosyal hayatı kökünden değiştirmeye başlamış ve etkilemiştir.

Sosyal aidiyetler genellikle mezhep, mahalle, soy, iş ve eğitim üzerinden sağlanırken günümüzde bu durum kafeler, eğlence mekânları, spor kulüpleri ve sosyal medya üzerinden sağlanmaya başlandı. Sokakların ve mahallelerin bir önemi ve işlevi kalmadı. İnsanlar, günümüzde partiler, internet grupları, dernekler, futbol takımları gibi faaliyetlerle aidiyetlerini ortaya koymaktadırlar. Dindar kesimde cemaat ve grupların dünyevi kaygıları zamanla bazen aidiyet duygularının önüne geçti. Dünyevi menfaatler karşısında çağın inanç problemlerine yeni

<sup>72</sup> Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 328-329.

<sup>73</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 48; Murat Ulvi Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, Ahmet Saim Kılavuz ile Birlikte (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 95-112.

alayışlar ve izahlar getirmek kelâmcıların önünde çözülmeyi bekleyen önemli problemler olarak görülmektedir.<sup>74</sup>

### 2.3.9. Bilim ve Teknolojinin Kısacasında İnsan

Teknolojideki yenilikler insanı yalnızlığa, bireyselliğe teşvik etmiştir. İnsan her geçen gün minnetsiz ve müstağni olmaya başlamıştır. İnternet teknolojisindeki ilerlemeler sanal âlemi ortaya çıkarmıştır. Sanal âlem, içindeki oyunlar, eğlenceler, alış-verişler gibi şeylerle insanları gerçek hayattan tamamen müstağni kılmıştır.

İnsanlar yüz yüze görüşmek yerine ekranlardan görüşmeyi tercih edip, ekran arkadaşlıkları, gerçek arkadaşlığı gereksiz hale getirmiştir. Bütün bunlar dindar ve dinden uzak her kesimi etkilemiştir. İnsanlar yalnızlaştırılıp, bireysellik ve minnetsizlikle Tanrı'ya ihtiyaç duymamaya, inanca olan ihtiyacında gevşemeler meydana getirmiştir.<sup>75</sup>

### 2.3.10. Din Bilimlerinin Yöntemsel Baskısı

Yeni dünya düzeni, teknik ve bilimde meydana gelen gelişmeler Cumhuriyetle birlikte ülkemizde yaşanan değişim ve gelişimler din bilimleri alanında yapılan tartışmaların kelâmî konular içerisinde ele alınıp tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Ancak dinî konuların kelâm zihniyetinden kopuk Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi gibi dinî ilimlerin alanında materyalist bir yöntemle ele alınması metot olarak vahye birinci kaynak olma özelliğini veren kelâm ilminin varoluş gerekçesini inançtan uzak akla dayanan bilimlerin yöntemi ile karıştırma tehlikesini doğurmuştur. Çünkü kelâm felsefe ve pozitif ilimlerin aksine tamamen dinî içeriden oluşan deneysel, materyalist, pozitif bakış açısıyla değerlendirmeye yatkın olmayan bir ilimdir. Bir kelâmcı gayb âlemine inanır, inandığını açıklar, yeri geldiğinde eleştirilere ilmî argümanlarla inancını savunur. Ondan istenen pozitif ve akli ilimler değil, vahye dayalı itikadî, dinî bilgilerdir. Kelâmın diğer disiplinler karşısındaki bu önemi halen ifade edilmesi gereken bir problem olarak varlığını sürdürmektedir.<sup>76</sup> Bu minvalde gerçekte her ilmin kendine göre bir üslubu ve yöntemi vardır. Kelâm ilmi ise esas kaynak olarak vahye dayanması ve Kur'ân ekseninde İslâm inanç esaslarını korumayı amaç edinmesi ile felsefe ve diğer Din eğitimi veren bilimlerden ayrılmıştır.<sup>77</sup>

Kelâm ilmi, İslâm dininin inanç ilkelerinin geçmişini bugüne taşıyan ve dinin bütün alanlarını kucaklayan kapsayıcı bir düşünce sistemidir. Bu ilim Mu'tezile eliyle

<sup>74</sup> Faruk Gün, *Günümüz Gençliğinin İnanç Sorunlarına Dair Bir Değerlendirme (Denizli Örneği)*, 21. *Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri Sempozyum*, (Denizli: 2022), ed. Osman Aydın, İsmail Şimşek vd. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 2/681-708.

<sup>75</sup> M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: 1998), 146.

<sup>76</sup> Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 281-332.

<sup>77</sup> Ardoğan, Recep, *Akideden Kelâma Kelâm Tarihi* (İstanbul: 2017), 14-29.

ortaya çıkmış Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye tarafından geliştirilmiş ve İslâm ümmetinin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen bir yapıya kavuşturulmuştur.<sup>78</sup>

Kur'an ve Sünnet kelâm ilminin temel kaynakları olmuştur. Allah elçisi bütün peygamberlerin tevhîd mücadelesinde kullandıkları konuşmalar ve yöntemler kelâm ilminin en temel kaynaklarını ve esaslarını oluşturmuştur. Bununla birlikte İslâm aleminde kelâm alimlerinin gelişen ilim ve tecrübeler karşısında açıklayıcı deliller sunmaları bir zaruret halini almıştır. Böylelikle onlar kaynaklarının bilgilerini belli bir metot takip ederek tutarlı ve açıklayıcı bir şekilde ortaya koymuşlardır.

### SONUÇ

Kelâm ilmi Hicri I. Yüzyıldan itibaren İslâm inancını ifade edip savunan varlığını günümüze dek sürdüren dünyanın en eski ilim dallarındandır. İslâm medeniyetinin kurulmasında kelâm ilmi önemli katkılar sağlamıştır. Kelâm ilminin doğuşunda Müslümanlar arasında yaşanan hilafet çekişmeleri ve savaşları bunun neticesinde oluşan büyük günah ve kader problemleri, fetihlerle karşılaşılan medeniyetlere karşı sürdürülen tartışmalar etkili olmuştur. Tarihsel ve kültürel gelişmeler kelâm ilminin doğuşuna, gelişimine ve günümüze kadar ulaşmasına sebep olmuştur.

İlk dönemlerde İslâm kelâmcıları Müslümanlar arasında ortaya çıkan hilâfet meseleleri gibi politik çekişmelerle, büyük günah işleyen bir müminin hukûkî statüsü, İslâm toplumuna mensûbiyetinin koşulları ve tekfir problemlerine cevaplar aramışlardır. Kelâm âlimleri bu problemlere cevaplar ararken Kur'an'da yer alan ayetlerin delaletleri zannî (farklı anlamlara gelebilecek) olduğundan itikâdî sorunlar için istidlâl (akıl yürütme) usûlüne başvurarak ilgili ayetler ışığında içtihatlarını temellendirip farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Böylelikle Kur'an'da muhkem âyetler (anlamı apaçık) üzerinde hiçbir fikir ayrılığı meydana gelmezken, müteşâbih (anlamı açık olmayan) âyetler üzerinden farklı teoriler ve yorumlar ortaya konulmuştur. Şöyle ki bu farklı metodun bir neticesi olarak ilk dönemlerde ele alınan zat-sıfat ilişkisinde Selef âlimleri, teşbihin imkânsızlığını bilip, tevilde bulunmaktan kaçınmışlardır. Bu minvalde imânî meselelerde aklî cedel ve soruşturma metodundan-yönteminden kaçınmışlardır. Bununla birlikte ilk dönemlerde yapılan fetihlerle karşılaşılan yeni medeniyetlere ait felsefî akımlar ve bu akımlara ait eserlerin Arapçaya çevirilişi kelâm ilminde Allah-Âlem tasavvurunun ele alınmasında etkili olmuştur. Pers, Grek ve Hint düşüncesinin de etkili olduğu tıp ve felsefe gibi pozitif bilimlere İslâm coğrafyasında Antakya, Harran ve Cündişâpûr gibi bilim merkezlerinde okutulan dinî ilimlerle beraber yer verilmiştir. Böylelikle kelâm ilminde birçok teolojik mesele ele alınıp tartışılmaya başlanmıştır. Böylelikle Orta çağ'da İslâm dünyası diğer medeniyetler karşısında kendisini ifade etmenin ve direnmenin imkânını bulmuştur. Bu dönemde kelâm âlimleri özellikle felsefede

<sup>78</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1994), 10/527.

kullanılan aklî delil getirme yöntemlerini bir araç olarak kendi inançlarını izah etmede ve korumada etkili bir şekilde kullanmışlardır. Ancak bunu yaparken kelâmcılar te'vili esas alarak Selef metodundan, vahyi ve vahyin arapçadaki sözlük anlamları ve kullanım alanları üzerinde durarak felsefeden ayrılmışlardır. İslâm medeniyetinde akaide dair esasları korumak için bu şekilde hassas ve sağlam bir metot takip eden kelâmcılar yazdıkları eserlerle İslâm medeniyetinin inşasına katkıda bulunmuşlardır.

VIII-XII. yüzyıllarında İslâm'ın önemli kültür merkezlerinde tercüme ve telif faaliyeti sürdürülmüş, Müslümanlar ilime yaptıkları katkılarla İslâm düşüncesinin yayılmasını sağlamışlardır. İslâm kelâmcıları, dışarıda gelişen felsefî kaynakları genellikle fizikî ve tabiî dünyadaki tecrübelerle ilgili oldukları için bu kaynakları Kur'ân'ın hedefleri doğrultusunda İslâm inancının ruhuna uygun bir şekilde ele alıp kullanmışlardır. Böylelikle kelâm âlimleri tevhid ilkesine ters düşmeyen Allah-Âlem ilişkisi içerisinde ele aldıkları varlık anlayışlarını vahiy üzerinden akıl ve sağlam duyu organlarını kullanarak teolojik temellere oturtmuşlardır. Böylelikle kelâm âlimleri tüm dünyada genel geçer olan sahih haber (mütevatir), akıl ve sağlam duyu organlarının verilerini skolastik ve dogmatik bir yaklaşımdan uzak, olağan dünya akışına (sünnetullah) uygun bir şekilde kullanmışlardır.<sup>79</sup> Bunun neticesinde İslâm toplumunda meydana gelen siyasî çalkantılar ve ayrışmalar, yabancı kültürlerle yapılan fikrî temas ve alışverişler sonunda; varlık, âlem, cisim, cevher (atom), araz, sükûn, sıçrama (tafra), hareket, boşluk (halâ), mekân, illet-malul, kader, hayır-şer, kesb, irade, irca, tekfir ve tatlîl vb. gibi teorik konular ele alınıp işlenmiştir. Bunlar neticesinde her ekol Kur'ân'ın ayetleri arasında kullandıkları aklî istidlâl ve belli yöntemler neticesinde yaptıkları içtihatları ile kendi mezhebini ve fırkasını oluşturmuştur.

XIX. yüzyıla gelindiğinde müsteşriklerin dinî ilimler üzerinde metot ve muhteva açısından tartışılmaz bir etkisi olmuştur. Kelâm âlimlerinin halka ve Hak'ka karşı gelişen dünya karşısında yeni görevi adeta bir erozyona uğrayan kutsal değerleri yeni felsefî akımlara karşı korumak olmuştur. Bu bağlamda kelâmcılar kendi yöntemlerince kadîm kitapları veya sadece Kur'an'ı esas alarak yeni döneme

<sup>79</sup> Descartes'e (1596-1650) göre "akıl" iyiyi kötüden ayırabilecek ve bilgide kesinliği verebilecek yegâne vasitadır. David Hume (1711-1776) ise bilgi elde etmenin tek vasıtası olarak "duyuları" gördü. Aydınlanma felsefesinin önemli filozoflarından İmanuel Kant (1724-1804) bütün zihinsel çıkarımları reddeden Hume'den farklı olarak aklın tabiata karşı pasif olmadığını, aklın tecrübe ile gelen bilgileri kavramlaştırdığını söyledi. Akıl ve duyu organlarının bilgide kaynak olduğunu Descartes, David Hume ve İmanuel Kant'tan yüzyıllar öncesinde en bariz şekilde 1000' li yıllardan itibaren başta İmam Mâtürîdî olmak üzere birçok kelâm alimi bunu belirtmişlerdir. Bk. Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu (Ankara:2003), 17, 38-42; Ebu'l Hasan B. Muhammed B. Hüseyin el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: 1383/1963), 206, 207-208; Bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, Nşr. Prof. Dr. Sabri Hizmetli (Ankara-1981), I/51-55; Dr. Muhammed İkbâl, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Dr. N. Ahmet Asrar (İstanbul), 17,19.



cevap vermek istemişlerdir. Böylelikle onlar başlangıçtan günümüze kendi dönemlerinde verdikleri eserleri referans her çağın problemlerine cevaplar vermek istemişlerdir. Yapılan özverili çalışmalar neticesinde XIX. yüzyılın başında görülen müsteşriklerin tesiri zaman içinde kırılmıştır.

XX. yüzyıldan materyalist felsefe ile süregelen ve batı kültürünün zihniyetini oluşturan pozitif ilimlerle ortaya çıkan problemler kelâm ilminin önemini bir kez daha ortaya koymuş, Türkiye’de Daru’l-Fünun ve İlâhiyat Fakültelerinin kurulması ile bu ilim entelektüel bir seviyeye ulaşmıştır. Tüm bilimi deneyden ve akıldan ibaret gören disiplinler ve ortaya koydukları çağın problemlerine karşı Kant’ın ifade ettiği gibi fizik âlemin ötesinde transendental(gayb) bir alanın (âlemin) varlığını ispatlamak kelâm ilminin temel görevlerinden biri olmuştur. Beşerî olaylara bilimsel verilerden öte insanlığın ontolojik nedeni ile ilgili kaygılarına kelâm ilmi gayb âleminin yegâne kaynağı vahiy ışığında cevaplar vermiştir.

Günümüzde Materyalist felsefede süregelen Ateist inancın maddeci ve pozitivist olan tutumu karşısında vahiy ve nübüvvet kurumunun temelleri üzerine yöntem geliştiren kelâm ilminin görevi ve önemi bir kez anlaşılmıştır. Artık akıl, bilim ve teknoloji nimetleriyle temel özne haline gelen insan yaşadığı devrin hazzı ve hızı ile varlık sebebinden uzaklaştırılmış ve adeta esir alınmıştır. İnsan kesretle uğraşırken yalnızlaştırılmış, dünyanın gayesi için çalışırken kendi gayesini unutmuş, hevesinin hedeflerini büyütürken bağlı bulunduğu ilâhî yapının gaye ve hedeflerini ise küçülmüştür. Çağın insanlığı mazeretlere sarıp fitratından uzaklaştırdığı saikleri altında kelâm ilmi insanlığın bu ciddi imtihanında yalnız bırakmamış insanlığın problemlerine çözüm önerileri sunmuştur. Çağdaş ilimlerin ve ideolojilerin korkunç boyutlarına karşı insanlığı ayakta tutan, insanlığın heva ve hevesine hizmet eden materyalist felsefenin tutarsız vaatleri karşısında tüm insanlığı uyarmıştır. “Kazanarak güçlenmek ve herşeye hâkim olmak” şeklinde evrilen materyalist düşünce ile insanlık güç, deney ve gözlemlerle ilâhî alana rağmen evren üzerinde hâkimiyetini kurmak istemiştir. Bunun için beş duyu organı deney ve tecrübenin ötesinde “gayba iman” ve gayb âlemi” ile ilgili bütün inanç sistemlerine materyalist felsefe adeta savaş açmıştır. Kutsala ait değerler ve kültürler yerini ekonomik değeri olan materyallere ve katı sınırları belirlenmiş olan pragmatik kurallar ön plana çıkarılmıştır. Artık yenedünyada toplum ve aile arasında sevgi, insana duyulan güven, dinî ve millî olana bağlılık gibi değerler zayıflamıştır. Modernizmin inkâr ve reddetmek üzerine konulmuş esasları dinî ve geleneksel yapıların hedef alınmasını beraberinde getirmiştir. Çağdaş bilim ve felsefesinin metafizik ve dinî önermeleri ruh ve bedenden müteşekkil insanı duygularından soyutlayarak rasyonel bir varlık konumuna indirgenmesi halen günümüz insanının ve kelâm ilminin en büyük problemi olarak karşımızda durmaktadır.

Günümüzde kelâm ilminde sosyoloji, psikoloji ve felsefe gibi disiplinler arası ortak konularda çalışmalar yapılması yöntemi gereği kelâm zihniyetinde sapmalara neden olsa da kendi disiplini içerisinde bu tür ilimleri doğru okumak ve anlamlandırmak oldukça önemlidir. Günümüzde de yapılan çalışmalarla özgün

yapısına tekrar dönmeye başlayana kelâm ilmi Türk ve İslâm kültürüne hak ettiği katkıları sağlamaya devam etmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru Cüz-i Amme*. Mısır: Matba'tü Mısır, 1341/2010.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Ardoğan, Recep. *Akideden Kelâma Kelâm Tarihi*. İstanbul: KLM Yayınları, 2017.
- Atay, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Münâzara Metodu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1969.
- Atay, Hüseyin. *İslam'ı Yeniden Anlama*. Ankara: Atay ve Atay, 2001.
- Aydın, Ömer. *Türk Kelâm Bilginleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Aydınlı, Osman. Mu'tezile Ekolu Teşekkülü, ilkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Konya: Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 / 3 (Aralık 2003): 27-54.
- Aygün, Fatma. "Fatalizm ve Dışlayıcılık", *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi* (ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Aygan). Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelâm*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma yayınları, 4. Basım, 1999.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Fehmü'l-Kur'âni'l Hakîm*. Mağrib: Dâru'n-Neşr el-Mağribiyye, 2008.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 1990.
- Düzgün, Şaban Ali. "Hüseyin Atay". *Çağdaş İslam Düşünürleri* (ed. Cağfer Karadaş). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Kur'an'ı Mûcize Kılan İ'câz Yönü: Fesâhat ve Tenâsüp (Fahredden er-Râzî'ye Göre)". *Turkish Academic Research Review*, 3/2 (2018), 39-60.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Tarih Bilinci ve Kelâm İlmindeki Muhtasar Teliflerin İslam Eğitim Geleneğindeki Yeri" *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/3 (2019),165-178.
- Eş 'arî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmail. *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Thk. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH. Wiesbaden: 1980.
- Eş 'arî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Medine: 1407/1986.
- Eş 'arî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmail. *el-Lüma'*, nşr. R. J. McCarthy. Beyrut: 1952-53.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Bulak: 1324.
- Gilson, Etienne. *Ateizmin Çıkmazı*. trc. Veysel Uysal. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 1992.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâm İlminin Yöntemsel Olarak İnşası" İlahiyat Fakülteleri yirmi birinci Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu. Gaziantep: 2016, 39-40.
- Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*. Ankara: Fecr Yayınları 2022.
- Gün, Faruk. "Günümüz Gençliğinin İnanç Sorunlarına Dair Bir Değerlendirme (Denizli Örneği)", *21. Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri Sempozyum* (ed. Osman Aydınli, İsmail Şimşek vd.), Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2022.

- Gün, Faruk. "Satanizm ve Dualizm Bağlamında Şeytan (İblis)", *2. Uluslararası 30 Ağustos Bilimsel Araştırmalar Sempozyumu* (ed. Recep Bülent Şenses). Ankara: İKSAD Yayınları, 2020, 373-387.
- Günaltay, M. Şemseddin. "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1, 1925: 98-99.
- Gölcük, Şerafeddin. "Hatıralarla Hamidullah", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammad Hamidullah Sempozyumu*. Bursa: 2005.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelam Tarihi*. Konya: Esra Yayınları, 2008.
- Hatiboğlu, İbrahim. *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*. İstanbul: Hadisevi, 2004.
- Hayyât, el-Ebü'l-Hüseyin. *Kitâbu'l-İntisâr*. nşr. N. Nasr Nader. Beyrut:1957.
- Işık, İhsan. *Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*. Ankara: Elvan Yayınları, 2007.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerred Makâlâtü'l-Eş'arî*, thk. Danyal Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1987.
- Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fi İlmi Kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- İsfahânî, Râğıb. *el-Müfradât fi ğaribi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1989.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *Yeni İlmi Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Karadaş, Çağfer. "Günümüz Türkiye'sinde Kelâm İlmi". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1, (Şubat 2009), 129-151.
- Karadaş, Çağfer. *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Karadaş, Çağfer. *Çağdaş İslâm Düşünceleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Karadaş, Çağfer. "Semerkand Hanefi Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik", *Usul İslâm Araştırmaları*, 6 (Temmuz-Aralık 2006), 57-100.
- Karadaş, Çağfer. "Kelâm İlminde Dönemsel Gelişmeler ve Yeni İm-i Kelâm", *Yeni İlmi Kelâm Hareketi* (ed. Ramazan Altıntaş, Ahmet Mekin Kandemir). İstanbul: Rağbet yayınları, 2023, 15-45.
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (Haziran 2013), 31-54.
- Kılavuz, Murat. *Kelâm'da Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kılavuz, Murat-Ahmet Saim. *Kelâm'a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Koloğlu Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Şerhu'l-Müntehab fi usûlü'l-mezheb li'l-Ahsiketî*. nşr. Salim Öğüt ,Câmiatü Ümmi'l-kurâ, İSAM Ktp., nr. 8693.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratü'l- edille*. nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün. Ankara 2004.
- Pascal. Blaise. *Pensees: Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Sabri Efendi, Mustafa. *Mevkıfü'l-'aql ve'l-'ilm ve'l-'âlem*. Kahire: Dârü't-Terbiye, 1427/2007.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Sezgin, Fuat. *İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Forumu, 2004.

- Southern, R. W. *The Making of the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press 1988.
- Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Şaşa, Mehmet. *Kelâm'da Müteşâbihler-Haberi Sıfatlar Ekseninde Mukâyeseli Bir İnceleme*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1975.
- Şimşek, İsmail. *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2022.
- Şimşek, İsmail. *Ataizmden Ateizme*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2021.
- Şimşek, İsmail. "Modernite ve Ataizm ile Ateizm Arasına Sıkışan Gençliğin İnanç Krizi Sorunu". *İslâm Modernite ve Gençlik* (ed. Seyfullah Kara-Salih Aybey). Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021, 191-200.
- Şimşek, İsmail. "Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Din Felsefesinin Serüveni", *Klasikten Moderniteye Geçiş Bağlamında Türkiye'de Din Eğitimi*, ed. Seyfullah Kara- Salih Aybey. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2022, 33-51.
- Özervarlı, M. Said. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. "Ehl-i Sünnet Usûl- Fıkhının Gelişiminde Kelâmî Tartışmaların Rolü." *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* (ed. Mahmut Kaya v. dğr.). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, 223-241.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. Nşr. Muhammed Ebü'l Fazl. Beyrut: Dâru Süveydân, 1960.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ülken, H. Ziya. *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*. İstanbul: Türk Sosyoloji Derneği Yayınları, 1951.
- Ünverdi, Mustafa, Özer, Cebraîl. "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kelâmî Perspektifte Değişim". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2022), 127-149.
- Ünverdi, Veysi. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usul İslâm Araştırmaları*, 20/20 (İstanbul: 2013), 47-80.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdülcebâr'da Hz. Peygamber'in Nübüvvet Delilleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21 / 2 (Eylül 2021), 671-703.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fiğlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları 1991.
- Whitfield, Peter. *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, trc. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- Yaran, Cafer S. *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 525-530.
- Yücedoğru, Tevfik. *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları 2006.
- Zakzûk, M. Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*. Trc. Abdülaziz Hatip. İzmir: Yeni Akademi Yayınları 1993.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Bahar/Spring, 2023, 10 (1), 380-406

**DİN ve TEKNOLOJİ ETKİLEŞİMİNDE YAPAY ZEKA ve TRANSHÜMANİZM'E**  
**YAKLAŞIMLAR**

**Artificial Intelligence and Transhumanism Approaches in the Interaction of Religion**  
**and Technology**

**Ali Kemal ACAR**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Orcid: 0000-0001-7011-5864, racalamelika@hotmail.com.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	17.03.2023
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	22.06.2023
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30.06.2023
<b>Cilt / Volume:</b>	10
<b>Sayı / Issue:</b>	1
<b>Sayfa / Pages:</b>	380-406

**Atıf / Cite as:** Acar, Ali Kemal. "Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm'e Yaklaşımlar" (Artificial Intelligence and Transhumanism Approaches in the Interaction of Religion and Technology). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/1 (2023), 380-406. DOI: 10.17859/pauifd.1267034

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (1) 2023: 380-406*  
**DİN ve TEKNOLOJİ ETKİLEŞİMİNDE YAPAY ZEKA ve TRANSHÜMANİZM'E  
YAKLAŞIMLAR\***

**Ali Kemal Acar\*\***

**Öz**

Yapay zekanın önemli bir değişimi başlatacağı kabul gören bir yaklaşımdır. Kültürleri, değerleri, talepleri, ihtiyaçları muhtemeldir ki hayatın tamamını derinden etkileyecek bir rol üstlenebilecektir. Transhümanizm ise teknolojiden aldığı güçle, evrimin devamını sağlayarak üst insanın inşa edilme iddiasıdır. Çalışmada teknoloji algıları yapay zeka özelinde belirlenmeye ve değerlendirmeye çalışılmıştır. Değişken yapısıyla teknolojinin, sabiteler barındıran din ile ilişkisi ve dine rağmen teknoloji olarak ifade edilebilecek Transhümanizm düşüncesi ele alınmıştır. Teknolojiye yaklaşımlar fazlaca olsa da karamsar ve itidalli yaklaşımların ağırlık kazandığı belirlenmiştir. Gelecek algısının distopyalar etrafında olumsuz şekillendiği belirtilebilir. Teknolojik gelişmeleri kısa vadede mübalağa etmeyen, uzun vadede ise küçümsemeyen bir mihengin önemli olduğu belirtilmelidir. Teknolojik gelişmeler dinin lehinde ya da aleyhinde kullanılagelmiştir. Bugün ve yarın için de bu kuralın işleyeceği kestirilebilir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi ile veriler elde edilmiştir. Bu veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Karşılaştırma, değerlendirme, varsayım ve yorumlara gidilerek düşünce ve fikirler, eldeki veriler çerçevesinde araştırılmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din ve Teknoloji, Yapay Zeka, Transhümanizm, Distopya, Gelecek.

**Artificial Intelligence and Transhumanism Approaches in the Interaction of  
Religion and Technology**

**Abstract**

It is considered as an accepted approach that artificial intelligence will initiate a significant change. Artificial intelligence cultures, values, demands and needs will likely play a role in profoundly affecting all of life. Transhumanism, on the other hand, is the claim to construct a superhuman phenomenon by ensuring the continuation of evolution with the power it receives from technology. Although there are many approaches to technology, it has been determined that pessimistic and restrained approaches gain weight. It should not be forgotten that a cornerstone that does not exaggerate technological developments in the short term and does not underestimate in the long term is important. Technological developments have been used for or against religion. Qualitative research method was used in the research. The data were obtained by document review. These data were subjected to content analysis.

**Keywords:** Religion and Technology, Artificial Intelligence, Transhumanism, Dystopia, Future.

**Structured Abstract**

---

\* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.  
\*\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Orcid: 0000-0001-7011-5864, racamelika@hotmail.com.

It is an accepted approach that artificial intelligence will initiate a significant change. Their culture, values, demands and needs are likely to take on a role that will deeply affect the whole of life. In the literature, it can be seen that the studies on the subject have increased in the last few years. Transhumanism, on the other hand, is the claim of constructing the superhuman by ensuring the continuation of evolution with the power it receives from technology. The improvement of the human body with developing technologies can be considered as a support provided by artificial intelligence. Technology perceptions were evaluated in terms of artificial intelligence in the study. The relationship between technology with its variable structure and religion, which has constants, and the idea of transhumanism, which can be expressed as technology despite religion, are discussed. Although there are many approaches to technology, it has been determined that pessimistic and restrained approaches gain weight. It can be stated that the perception of the future is negatively shaped by dystopias. It is considered that it will be useful to determine a perspective without ignoring today's opportunities and realities beyond the perceptions created on artificial intelligence and Transhumanism. Future predictions are just a guess of estimations. Life does not progress linearly; it presents a chaotic structure. It should be noted that we need a touchstone that does not exaggerate technological developments in the short term and does not underestimate them in the long term is important. Technological developments have been used for or against religion. It can be predicted that this rule will also work for today and tomorrow. A qualitative research method was used in the study. Data were obtained by document review. These data were subjected to content analysis. By making comparisons, evaluations, assumptions and comments; thoughts, and ideas were tried to be researched and understood within the framework of the available data. Artificial intelligence appears as the central concept of cutting-edge technologies. In the literature, it can be seen that the studies on the subject have increased in the last few years. It is an accepted approach that artificial intelligence will initiate a significant change. Culture, values, demands, and needs are likely to take on a role that will deeply affect the whole of life. Developments, including artificial intelligence, are also called scientific and technical revolutions. It can be considered as a phenomena that affect life deeply and develop civilization, such as the steam and electric revolutions. In this respect, the future is more intriguing than the past and present in the timeline. Transhumanism, on the other hand, is the claim of constructing the superhuman by ensuring the continuation of evolution with the power it receives from technology. It is the improvement of the human body with the developed technologies and its support with artificial intelligence. It is aimed to reach immortality by transferring consciousness to the produced bodies. Thus, people will gain physical and cognitive abilities, and get rid of human traits such as disease, pain, aging and death. Ultimately, man will be endowed with divine attributes. Technology affects the future as well as the present at the level of perception. There are positive or negative predictions about the future. The concepts of utopia or dystopia are frequently used in the literature. In the context of the future of technology, different perspectives are developed for the future of human beings. While utopia creates an alternative to the existing but undesirable, dystopia can be evaluated as emphasizing the existing negativities, their possible dimensions and exaggeration. It should be noted that when it is associated with technology, the future is generally predicted negatively and dystopias are more common. Although technology corresponds to change, constitutes an important aspect of life and even creates its own set of values, it has a place in the integrity of life. It is a structure that can be seen more as a tool, and although it may have an implicit purpose, it does not suffice for the integrity of life. There has also been a need for constants to make life livable. Religion, morality and law are important phenomena in this respect. Although these phenomena have changed, they have made sense for humanity with their constants. Throughout history, arguments have been developed for or against religion and God. Technological developments that enabled

progress in issues such as improving living conditions, combating diseases, increasing productivity in agriculture and animal husbandry were desired to be used in the attack against religion and values. Moreover, if there was a human profile who struggled with the gods in the past, if the developments in science and technology were won against a religious phenomenon, if the human being was accepted as the measure of everything, if the mind was the touchstone of everything, if the human wanted to create constant phenomena himself/herself, at least the cultural codes would reveal a worldview within this framework. All the actions put forward by this worldview will also be affected by this cultural code.

## GİRİŞ

Çalışmanın amacı transhümanizm, yapay zeka vb. teknoloji ve yaklaşımlarla geleceğe dair çizilen senaryoları anlama ve değerlendirme çabasıdır.<sup>1</sup> Son teknolojilerle ilgili merkezi kavram; yapay zeka görünmektedir. Literatürde konuyla ilgili çalışmaların son birkaç yılda arttığı görülebilmektedir.<sup>2</sup> Yapay zekanın önemli bir değişimi başlatacağı kabul gören bir yaklaşımdır. Kültürleri, değerleri, talepleri, ihtiyaçları muhtemeldir ki hayatın tamamını derinden etkileyecek bir rol üstlenecektir.<sup>3</sup> Yapay zekanın da içinde bulunduğu gelişmeler, bilimsel ve teknik devrim olarak da nitelenmektedir. Buhar devrimi ve elektrik devrimi gibi hayatı derinden etkileyen, uygarlığı geliştiren hususlar olarak görülebilmektedir.<sup>4</sup> Bu bakımdan zaman dizisinde geçmiş ve bugünden çok gelecek merak edilmektedir.<sup>5</sup>

Transhümanizm ise teknolojiden aldığı güçle, evrimin devamını sağlayarak üst insanın inşa edilme iddiasıdır. Geliştirilen teknolojiler ile insan bedeninin iyileştirilmesi, yapay zeka ile desteklenmesidir. Üretilen bedenlere bilincin de

- 
- 1 Konu çerçevesinde birçok kavramın üretildiği de görülebilmektedir. Metehuman, Human 2.0, Makine Dönemi.
  - 2 Din ve teknoloji alanındaki örneklerden bazıları için bkz. Muhammed Kızılgeçit – Murat Çinici, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 45-65; Muhammed Kızılgeçit – Murat Çinici, “Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (2021)283-307; Yıldırım Sipahi, “Bir Sempozyumun Ardından: Uluslararası Sempozyum İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Açısından Yapay Zeka”, *Makû İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2022), 140-151; Muhammed Kızılgeçit – Murat Çinici, “Yapay Zeka ile Dindarlığın Tahmini”, *Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet ve Tam Metin Kitabı*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021), 99-108.
  - 3 Sıla Kozacıoğlu, *Toplum 5.0 ve Yapay Zekâ Bağlamında Gerçekleşen Toplumsal Dönüşümün Sosyolojik Analizi* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 124.
  - 4 Hatice Keleş, “Tıpta Yapay Zeka Uygulamaları”, *Kırıkkale Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 24/3 (2022), 604-613, 610.
  - 5 Büşra Ayan, “Yeni Bir Veri Kaynağı Olarak Google Trends: Gelecek Yönelimi Endeksi İle İlgili Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Ekonomi, İşletme ve Politika Dergisi* 4/1 (2020), 61-78, 73.



aktarılarak ölümsüzlüğe erişilmesi amaçlanmaktadır.<sup>6</sup> Böylece insanlar fiziksel ve bilişsel yetenekler kazanacaklar, hastalık, acı, yaşlanma ve ölüm gibi insani özelliklerden kurtulacaktır. Nihayetinde insan, tanrısal özelliklerle donatılacaktır.<sup>7</sup>

Teknoloji bugünü olduğu kadar geleceği de algı düzeyinde etkilemektedir. Geleceğe dair olumlu ya da olumsuz öngörüler bulunmaktadır. Literatürde ütopya ya da distopya kavramları sıklıkla kullanılmaktadır. Teknolojinin geleceği bağlamında insanın geleceğine de farklı bakışlar geliştirilmektedir. Ütopya var olan ama istenmeyene alternatif oluştururken distopya var olan olumsuzlukların vurgulanması, varabileceği boyutları ve abartılması olarak değerlendirilebilir.<sup>8</sup> Teknoloji ile ilişkilendirildiğinde genel olarak geleceğin olumsuz öngörüldüğü, distopyaların daha fazla olduğu belirtilmelidir.

Teknoloji her ne kadar değişime karşılık gelse, hayatın önemli bir yönünü teşkil etse ve hatta kendi değerler dizisini oluştursa da hayatın bütünlüğü içinde bir yer tutmaktadır. Daha çok araç olarak görülebilecek, mündemiç bir amacı olabilse de hayatın bütünlüğüne kifayet etmeyecek bir yapıdadır. Hayatın yaşanabilir kılınması için sabitelere de ihtiyaç varolagelmıştır. Din, ahlak ve hukuk bu yönüyle önem arz eden kurumlardır. Bu kurumlar değişime uğrasa da sabiteleriyle insanlık için anlam ifade etmişlerdir. Tarih boyunca din ve tanrı leh ya da aleyhinde argümanlar geliştirilmiştir. Hayat koşullarının iyileştirilmesi, hastalıklarla mücadele, tarım ve hayvancılıkta verim artışı gibi konularda ilerlemeyi sağlayan teknolojik gelişmeler din ve değerlere karşı taarruzda kullanılmak istenebilmiştir. Üstelik geçmişte tanrılarla mücadele eden bir insan profili varlık göstermişse, bilim ve teknolojideki gelişmeler dinî bir kuruma karşı kazanılmışsa, insan herşeyin ölçüsü, akıl herşeyin mihengi kabul edilmişse, sabite kurumları da insan kendisi oluşturmak istemişse, en azından kültürel kodlar bu çerçevede bir dünya görüşü ortaya koyacaktır. Bu dünya görüşü ile ortaya konan tüm yapıp etmeler de bu kültürel koddan etkilenecektir. Tabiatıyla buna uymayan tüm sabiteler dışlanacak, yerine yenileri ikame edilmeye çalışılacaktır. Konumuz çerçevesinde teknolojinin insana üst düzeyde özgüven verdiği belirtilebilir. Pozitivizmin altın çağında bilim ve teknolojideki gelişmelerin kazandırdığı özgüvenle dine ihtiyaç kalmadığı vurgusu bu bakımdan öne çıkmış, bilim camiasında da ağırlıklı bir yer edinebilmiştir. Çünkü yaklaşımlar bugün de devam ettirilmek istenmektedir. Muhtemeldir ki gelecekte de varlığını sürdürecektir. Teknoloji, dinin argümanlarını ispat için kullanılabildiği gibi karşısında yer alarak argümanlar geliştirmeye de elverişli görünmektedir.

Çalışmada ilk olarak yapay zeka özelinde teknolojik gelişmelere yaklaşımlar ele alınmıştır. Ütopya ve distopya olarak da ifade bulan gelecek öngörülleri

<sup>6</sup> Aysel Demir, "Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm", *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology* 9/31 (2018), 95-104, 102.

<sup>7</sup> Beşir Aydın, "Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 7/2 (2022), 127-129, 129.

<sup>8</sup> Enver Sinan Malkoç, "Ütopyalardan Gerçeklere, Gerçeklerden Distopyalara", *Sosyologca* 21 (2021), 145-154, 154.

değerlendirilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak sabite kurumu olarak din, ahlak ve hukukun teknolojiyle etkileşimi üzerinde durulmuştur. Burada özellikle transhümanizm yaklaşımı merkeze alınmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi ile veriler elde edilmiştir. Bu veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Karşılaştırma, değerlendirme, varsayım ve yorumlara gidilerek düşünce ve fikirler, eldeki veriler çerçevesinde araştırılmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

## 1. Yeni Teknolojilere Yaklaşımlar

Teknolojik gelişmeler heyecan verici, yeni bir inşa ve nefes alma süreci, daha iyi hayata götürecek bir araç olarak ele alınmaktadır. Distopik yaklaşımlarda ise “yüksek teknoloji alçak yaşam” algıları görülebilmektedir. Bu yönüyle yaklaşımları anlamak ve kavramak önem arz etmektedir. Bu tür ileri teknolojilerin kısa vadede abartıldığı, uzun vadede ise hafife alındığı yargısı önemli görünmektedir. Yapay zekaya dair literatürde iki yaklaşımın öne çıktığı değerlendirilebilir. İlki olumsuzdur. Teknolojinin kaos ortamı oluşturacağı, bilinmezliklere kapı aralayacağı ve insanın yararına olmayacağına dairdir. Diğeri ise yeni teknolojilerde de karar mekanizmasında insanın olacağı, insanın vereceği kararlardan vareste bir durum olmayacağı öngörüsüdür.

### 1.1. Teknoloji Kaos Ortamı Yaratacaktır

Bilimin iddiası kesin bilgiye ulaşmak iken geleceğin teknolojileri üretim, işsizlik, sağlık, veri güvenliği gibi konularda belirsizliklere kapı aralamaktadır.<sup>9</sup> Kaldı ki teknolojinin günümüzde bile insanları esir aldığı değerlendirilmektedir. Ekran bağımlısı çocuklar, gece geç saatlere kadar meşgul eden oyun ya da uygulamalar, arkadaş meclislerinde telefonlarla kendi dünyasında yaşayan bireylerin varlığından rahatlıkla söz edilebilir.<sup>10</sup>

Geleceğin teknolojilerine dair olumsuz ve kaygılı bir yaklaşım söz konusudur. Üniversite öğrencileri arasında orta düzeyde bir kaygı düzeyi hâkimken<sup>11</sup>, insanlığın sonunu teknolojinin getireceği inancıyla yapay zekanın yaygınlık kazanmasını istemeyen görüşler de bulunmaktadır.<sup>12</sup> Yapay zekanın tehlike yaratacağı ya da hayatı kolaylaştıracağı ikilemi yapılan araştırmalarda genel bir kanı olarak var

<sup>9</sup> İrem Yakın, *Yapay Zekâ ve Geleceğin Toplumu: Bilimkurgu Sineması Üzerinden Bir Yakın Gelecek Tasavvuru* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 90.

<sup>10</sup> Seçkin Sunal, “Yapay Zekâ, Büyük Veri ve Otomasyon: Mevcut Durum, Beklentiler ve Olanaklar”, *Madde Diyalektik ve Toplum* 5/2 (2022), 147-155, 154.

<sup>11</sup> Nazife Burcu Takıl vd., “Farklı Meslek Grubu Adaylarının Yapay Zekâ Teknolojisine Yönelik Kaygı Seviyesinin İncelenmesi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/48 (2022), 343-353, 352.

<sup>12</sup> İrem Yeniceler Kortak, “Yapay Zekâ ve Haber İlişkinine Kullanıcı Gözünden Bakmak: Sosyal Medyada Robot Haber Spikerlerine Gelen Yorumların İncelenmesi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32/2 (2022), 699-710, 709.

görülmektedir.<sup>13</sup> Teknolojiye yönelik yaklaşımda aşinalığın etkili olduğu görülebilmektedir. İnsanlar; haber spikeri, araç sürücüsü, robot öğretici gibi hususlara olumlu yaklaşmaktadırlar. Ülke yönetiminde etkin olma, vatandaşlık hakkı, küçük çocuk bakıcılığı gibi konularda ise robotların tehlikeler arz edebileceğini değerlendirmektedirler. Bu yönüyle var olan toplumsal düzen ve yasaların bozulmasının istenmediği görülebilmektedir.<sup>14</sup>

Geleceğin kötü olacağına dair yaklaşımların arka planında algıların olduğu belirtilebilir.<sup>15</sup> Bu yönüyle yapay zekada hayat aranmakta, bu nesneye insani görünüş verilerek anlam sapsmaları, algı yönlendirmeleri de yapılabilmektedir.<sup>16</sup> Geleceğe dair filmlerin de bu algıda payı olduğu düşünülebilir. Bu filmleri, kötü senaryolara karşı bir uyarı olarak okumak mümkündür.<sup>17</sup> Filmler ile teknolojinin hâkimiyetindeki dünyaya adapte olmak için insan psikolojisinin hazırlandığı da belirtilebilir.<sup>18</sup> Filmlerde varsayıldığı halde bugün için mümkün görünmeyen yeniliklerin deneniş olması etkileyciliği bakımından önemi haizdir.<sup>19</sup> Yapay zeka filmlerindeki korku oluşturan unsurlardan biri; yorulmayan ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan robotların, insanları iş hayatında önemsizleştirdiğidir.<sup>20</sup> Bilim kurgu yönüyle oluşturulan mükemmel hayatlar, ütöpic bir gelecek hayali oluştursa da köle ticaretinden de kötü bir döneme evrilmesi ihtimali yadsınmayacak bir durum gözükmektedir.<sup>21</sup> Bu tarz filmlerde insanlar, teknoloji sayesinde yaşamakta, onun yüzünden ölmekte ama teknolojiden de vazgeçmemektedirler. Bilincin bilgisayara aktarımı gibi ileri iddiaların da bu filmlerde mümkün kılındığı görülmektedir.<sup>22</sup> Geleceği ütopyaların

<sup>13</sup> Merve Bozkurt, *Büyük Veri ve Yapay Zekânın Küresel Markalar Tarafından Kullanılması: Dataizm Multimedya Çalışması* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 92.

<sup>14</sup> Kozacıoğlu, *Toplum 5.0 ve Yapay Zekâ Bağlamında Gerçekleşen Toplumsal Dönüşümün Sosyolojik Analizi*, 123-124.

<sup>15</sup> Oyunların da burada göz ardı edilmemesi gerekir. Örneğin; *God of War Ragnarok*, *Horizon Forbidden West*, *Cyberpunk 2077*.

<sup>16</sup> Abdullah Acar – İbrahim Gezer, “İslam Hukukuna Göre İnsan gibi Davranışlarda Bulunan Her Şey İnsan Mıdır?”, *Yapay Zeka Çağında İslam ve Hukuk*, ed. Yıldray Sıpaş (Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi (Dijital Kitap), 2022), 20-36, 34.

<sup>17</sup> Mustafa Evren Berk, “Bilim Kurgu Filmlerinde Gelecek Öngörülerinin Teknoloji Üretimine Etkisi: Geleceğe Dönüş 2 Filmi”, *Electronic Cumhuriyet Journal of Communication* 4/2 (2022), 44-51, 50.

<sup>18</sup> Berk, “Bilim Kurgu Filmlerinde Gelecek Öngörülerinin Teknoloji Üretimine Etkisi: Geleceğe Dönüş 2 Filmi”, 50.

<sup>19</sup> Berk, “Bilim Kurgu Filmlerinde Gelecek Öngörülerinin Teknoloji Üretimine Etkisi: Geleceğe Dönüş 2 Filmi”, 51.

<sup>20</sup> Hatice Esra Büyükdeniz, *Sinemada Yapay Zekanın Temsili ve Gelecek Tahayyülleri* (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 79-80.

<sup>21</sup> Hacer Gözen vd., “Bir Klonun Günlüğünden: Posthümanizm, Transhümanizm, Distopya ve 'Beni Asla Bırakma'”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (2022), 144-160, 158; Bahadır Alptekin, “Siberpunk Filmlerinin Tür Çözümlemesi: Blade Runner ve Ghost In The Shell Örneği”, *SDÜ İfade* 4/1 (2022), 76-94, 92.

<sup>22</sup> Şeyda Aydoğan – Meral Seraslan, “John Searle’ün Zihin Felsefesi Işığında Bir Yapay Zekâ Örneği Olarak ‘Transcendence’ Filminin İncelenmesi”, 6. *Uluslararası İletişim Günleri*

yanında distopyaların şekillendirdiği; dünya dışı kolonileşme, uzayda seyahat, yapay zeka robotların etkin oluşlarının yanında savaşlar, insanlığın kaybolması, sınıf farklılıkları da yer almaktadır. Bütün olumsuzluklara rağmen insanların dünyayı değiştirebilme güçlerinin varlığı da vurgulanan hususlardandır.<sup>23</sup>

Her teknoloji meşruiyetini oluşturan bir “fayda” ile ortaya çıkmakta sonrasında üretilme gerekçesi ile vitrinde sergilenmekte, örtük –muhtemelen asıl- hedefler ise mutfakta iş görmektedir. “Algoritmik toplum”da bireysel, toplumsal ya da kurumsal karar alma mekanizmaları algoritmalar rehberliğinde yapay zeka sistemlerine devredilmeye başlanmıştır. Bunu; tüketim, kültür, bilgi edinimi gibi hayatın birçok safhasında algoritmaların süzgecinden geçmiş, kodlanmış, öngörülmüş, modellenmiş ve ayıklanmış bilgi kırıntıları ile yol alınacağına habercisi olarak okumak mümkün görünmektedir.<sup>24</sup> Özgür bir alan algısıyla kurgulansa da bu ortamlar; kurallar, sınırlamalar, düzenlemeler ve denetleme mekanizmasının bir uzantısı olarak öne çıkmaktadır.<sup>25</sup> Konfor için algoritmaların yönlendirdiği düşünme ve planlama zahmetinden insanları kurtaran yaklaşımların sonu özgür iradenin çarpıtılması, iplerin kontrol edenlerin eline geçmesiyle nihayet bulmaktadır. Bu bakımdan otoriter bir iletişim modelinin geçerli olacağı varsayılmaktadır.<sup>26</sup> İnsanlar için ücretsiz kullanımı, onlar olmadan hayatın eksik kalacağı hissiyle bir sistematik oluşturulmakta ve insanlar daha sıkı bir gözetim altına alınmaktadır.<sup>27</sup> Veri erişimleriyle artık kişilerin ne düşündüğü, yaptığı ve hissettiği bilinebilmektedir.<sup>28</sup> Bunun için de panoptikon benzetmesi sıklıkla kullanılan bir metafordur. Bu yaklaşım gözetim kapitalizmi olarak da isimlendirilmektedir. Gözetim kapitalizmi; daha açgözlü, esnek bir yapıya sahip, sürekli veri sömürü araçlarının geliştiren bir yapı özelliğiyle bir tehdit ve insan hakları gaspı olarak nitelenmektedir.<sup>29</sup>

Teknolojinin öngörülemez riskler ve kontrol edilemez sonuçlar barındırdığı yaklaşımlardan bir diğeridir. Geleceğin dünyası, VUCA toplumu olarak da isimlendirilmektedir. Kavram; değişken, karmaşık, belirsiz ve muğlak terimlerinin

---

*Dijital Dönüşüm Sempozyumu*, ed. Nazife Güngör (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2019), 35-52, 52.

<sup>23</sup> Beyza Nur Kayaalp – Hilal Tuğba Örmecioglu, “High-Tech Mimarlığın Geleceğinin Fütüristik Sinema Üzerinden Araştırılması”, *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 7/2 (2022), 773-789, 787.

<sup>24</sup> Bahadır Kapır, *Yapay Zekâ Eksenli Gelişen Algoritmik Toplum ve Medya* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 333.

<sup>25</sup> Serhat Erdem – Derya Öcal, “Geleceği Dün ve Şimdi Belirler: İnsan Merkezli Sanal Gerçeklik Tasarımı”, *TRT Akademi* 8/17 (2023), 82-103, 102.

<sup>26</sup> Seçkin Sevim - Bilgen Aydın Sevim, “İpler Kimin Elinde?: Dijital Çağda İzleyicinin Özgür İradesi Sorunu”, 6. *Uluslararası İletişim Günleri Dijital Dönüşüm Sempozyumu*. ed. Nazife Güngör (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2019), 464-479, 475

<sup>27</sup> Shoshana Zuboff, *Gözetleme Kapitalizmi Çağı: Gücün Yeni Sınırında İnsan Geleceği İçin Savaş*, (İstanbul: Okuyan Us Yayınevi, 2021), 422.

<sup>28</sup> Zuboff, *Gözetleme Kapitalizmi Çağı: Gücün Yeni Sınırında İnsan Geleceği İçin Savaş*, 105.

<sup>29</sup> Zuboff, *Gözetleme Kapitalizmi Çağı: Gücün Yeni Sınırında İnsan Geleceği İçin Savaş*, 11.

baş harflerinden oluşmaktadır.<sup>30</sup> Yapay zeka ile ilgili olarak güvenlik, şeffaflık, mahremiyet gibi etik alana dair tartışmaların yanında otonom araçların istihdamı ile makinelerin insanların yerini alacağı kaygıları artmaktadır.<sup>31</sup> Farklı bir bakış açısıyla insan-robot etkileşimi ve bunun sonuçları bakımından farklı durumların oluşması kaçınılmaz görünmektedir.<sup>32</sup> İleri teknoloji ile birlikte robotların da görevlerinin artacağı, insanların robotları istismar ettikleri için -fütüristik düşüncede- gelecekte güç savaşlarının gerçekleşebileceği öngörülmektedir.<sup>33</sup> Diğer yandan makineleşme distopik bir geleceği önlemede de yeterli olmayacaktır.<sup>34</sup> Otonom yerine otomatik çalışma prensiplerini ilke edindiğinde insanın kendi oluşturduğu robotik teknolojiden bir farkı kalmayacaktır. Rakip kulvarda yer aldığı için yarışmanın her alanda kaybedeni olma ihtimali de yüksek görünmektedir.<sup>35</sup>

İleri teknolojik gelişmelerin sonucunda insan-makine birleşimlerinin yaşandığı, yapay zekanın insan zekasını geçtiği umutsuzluk, karanlık ve kaosun hâkim olduğu bir gelecek tasavvuru bulunmaktadır. Teknoloji ivmelenerek gelişecek ve hayat teknolojiden bağımsız yaşanamayacak duruma gelecektir.<sup>36</sup> Bu türü yansıtan filmlerde insanların çok zor şartlarda yaşadıkları, hastalıkların, sefaletin, çevre kirliliği vb. olumsuzlukların en üst noktaya ulaştığı görülebilmektedir. Ayrıca teknoloji çok gelişmesine karşın bu imkândan toplumun sadece belli bir kesimi yararlanabilmektedir.<sup>37</sup> Sürecin burada da kalmayacağı kestirilebilir. Gelişmelerin teknolojinin devlerine büyük alan açacağı ve tanrısal iradenin bu kişilerin eline geçeceği öngörülür. İnsan da bilgisayar oyunlarındaki sanal bir varlığa dönüştürülecektir. Yapay zekanın yazılımına da müdahale edip kendini geliştireceği ve farklılaşabileceği; büyük veriyi de ele geçirmesiyle insanı alt edebileceği kestirilir.<sup>38</sup> Bu tehditlerin insanın konumunu ve varlığını hedef alan ontolojik bir saldırı olduğu belirtilmektedir. Bu bakımdan otokratik bir makine düzeni

<sup>30</sup> Tuğba Zengin, "Eğitim 4.0: Eğitimin Geleceği Tartışmalarının Neresindeyiz?", *Türkiye Eğitim Dergisi* 7/1 (2022), 330-334, 331.

<sup>31</sup> Nazan Yeşilkaya, "Yapay Zekaya Dair Etik Sorunlar", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2022), 948-963, 959.

<sup>32</sup> Hale Nur Uyanık, "Toplumsal Sistem ve Siberetik İlişkisi: Sosyo-Siberetiğin Doğuşu", *Medya ve Kültür Kültürel Çalışmalar ve Medya Dergisi* 2/2 (2022), 286-300, 298.

<sup>33</sup> Uyanık, "Toplumsal Sistem ve Siberetik İlişkisi: Sosyo-Siberetiğin Doğuşu", 298.

<sup>34</sup> Çağlar Karaca, "Teknolojinin İlerici Potansiyeli ve Emeğin Dönüşümü", *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi* 5/10 (2022), 394-417, 413.

<sup>35</sup> Birol Akgül - İlhan Ören, "Yapay Zeka Temelinde İnsan: Dataizm ve Dini Değer Paradoksu", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 65-79, 74.

<sup>36</sup> Süphan Kaan Çiftçi - Sibel Demirarslan, "Cyberpunk Mekân Oluşumuna Etki Eden Başlıca Üsluplar: Minimalizm, Fütürizm ve Retro-Fütürizm", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2022), 345-364, 345.

<sup>37</sup> Çiftçi - Demirarslan, "Cyberpunk Mekân Oluşumuna Etki Eden Başlıca Üsluplar: Minimalizm, Fütürizm Ve Retro-Fütürizm", 363; Erdem - Öcal, "Geleceği Dün ve Şimdi Belirler: İnsan Merkezli Sanal Gerçeklik Tasarımı", 101.

<sup>38</sup> Taşkın Koçak, "Sanayi Devrimleri-Teknolojinin Gelişimi Yapay Zekâ-İnsansı Robotlar", *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından "Yapay Zeka" Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*, <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>, Erişim 10 Mart 2023.

oluşturularak insanın boyun eğdirileceği teknolojik gelişmeler dizisine dikkat çekilmektedir.<sup>39</sup>

Mükemmele, ütopyaaya ulaşma amacıyla başlanılan çalışmalar, teknolojik gelişmeler ve yaşanan dijitalleşme süreci ile ütopyaadan çok distopyaya evrilmektedir. Bu yönüyle distopya ile dijitopyaların benzer olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>40</sup> Her ne kadar teknoloji; özgürlük, üstünlük ve yeryüzü cenneti gibi vaadlerde bulunsa da insanlığın ortadan kalkması tehlikesini de içermektedir. Tekno-kaderin bir yönüyle distopyaya evrileceği öngörülmektedir.<sup>41</sup>

## 1.2. Teknolojinin Sonu İnsana Bağlıdır

Geleceğe dair umudu akılla bağdaştırıp teknolojinin daha iyi bir hayat vadettiği kanaatleri de bulunmaktadır.<sup>42</sup> İnsan görece biyolojik olarak zayıf olsa bile bugüne kadar hayatını sürdürebilmesi, tüm olumsuzluk ya da zorluklara karşın var olabilmesi, uyum yeteneğiyle irtibatlandırılmaktadır. Bunun da temelinde zekası; karmaşık düşünme ve akıl yürütme biçimi gösterilmektedir. Dolayısıyla bu uyum yeteneğiyle teknolojinin getirdiği olasılıklara karşı kendisini var edebileceği, uyum sağlayabileceği, kendisine yardımcı olacak şekilde teknolojiden faydalanabileceği kestirilmektedir.<sup>43</sup>

Yapay zeka başlangıçta “tehdit” algısı oluştursa da bugün için “fırsat” olarak değerlendirilmektedir. İşi kolaylaştıracak ara sistemler olduğu kanısı öne çıkmaktadır.<sup>44</sup> Kullanıldığı alanlara göre değişmekle birlikte veri miktarındaki artış hem hızı hem de tahmin edilebilirliği artırabilecek görünmektedir.<sup>45</sup> Yapay zeka süreçleri kolaylaştıran, zaman, mekân, kaynak gibi alanlarda verimlilik ve etkililiği

<sup>39</sup> Adnan Bülent Baloğlu, “Teknoloji İle Yüzleşme: Teknolojik Hipnotizmden Teknolojik Nihilizme Sürükleniş”, *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zeka” Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*, <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>, Erişim 10 Mart 2023. Onur Erten – Ömür Göktepeliler, “Yapay Zekâ, Makine ve Sanat”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (2022), 145 – 153, 152.

<sup>40</sup> Halil Yasin Tamer, “Dijitopya: Teknoloji, Yönetim ve Emek Bağlamında Ütopyaalar ve Distopyalar Üzerine Bir İnceleme”, *Kaytek Dergisi* 4/1 (2022), 13-37, 32.

<sup>41</sup> Ragıp Ergün, “Batı Düşüncesinde Kaderin Üç Hali: Teo-Biyo-Tekno”, *Hafıza Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1 / 4 (2022), 23-41, 38.

<sup>42</sup> Yakın, *Yapay Zekâ ve Geleceğin Toplumu: Bilimkurgu Sineması Üzerinden Bir Yakın Gelecek Tasavvuru*, 90.

<sup>43</sup> Sera Reyhani Yüksel, “Yapay Zekâ, Robotlar ve Hukuk Mesleğinin Geleceğine Etkileri”, *Hukuk ve Adalet Eleştirel Hukuk Dergisi* 11/26 (2019), 483-498, 495.

<sup>44</sup> Umur Işık vd. “Yapay Zeka ve Algoritma Ekseninde Gazeteciliğin Geleceği ve Toplum İçin Anlamı”, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 10/2 (2022), 1248-1275, 1268.

<sup>45</sup> Caner Dereli vd. “Erişime Açık Terörizm Veri Kümeleri Kullanarak Makine Öğrenmesi ve Büyük Veri Mimarileri ile Terörle Mücadeleye Yönelik Tahminleme Yaklaşımları”, *Savunma Bilimleri Dergisi* 42 (2022), 119-154, 150; Tarık Talan – Veli Batdı, “Eğitimde Endüstri 4.0 ile İlişkili Kavramların Çok-Yüzeysel Rasch Ölçme Modeliyle Analizi”, *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences* 8/1 (2022), 31-41, 37.

artıran bir işleve sahip olacaktır.<sup>46</sup> Yapay zekanın tamamen insanın yerini alamayacağı ama uygulayıcılara yardımcı olacağı öngörülmektedir.<sup>47</sup> Robotların devreye girmesiyle vasıflı işgücünün önemi artacaktır. Zihinsel çalışmalar, beden ve kas gücünün yerini alacaktır.<sup>48</sup> Önemli özelliklerinden birisi büyük veriyi ayrıştırabilmesi ve bu içerikleri belli kategorilere bölerek içerik üretebilmesidir. Bazı konularda taklit edebilse de sosyolojik bir varlık olarak insanı taklidi şimdilik mümkün değildir.<sup>49</sup>

Farklı bir yaklaşımla insan robot etkileşimi; insanın robot, robotun insan olması yönüyle kıyaslanmaktadır. Robotun insanlaşma olasılığının insanın robotlaşmasından daha düşük bir ihtimal taşıdığı değerlendirilmektedir. Özne ve nesne ikileminde öznenin nesneyi belirlemesinden hareketle insanın önde olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>50</sup> Teknolojinin gelişiminin hayret verici ve göz alıcılığından da hareketle geçmiş karanlık görüp teknolojik imkânlarla insanlığın dünyaya hükmedeceği ileri iddiaları da yok değildir.<sup>51</sup>

Teknolojiye daha olumlu yaklaşımlarda belirtilen önemli bir husus “kontrol mekanizması”dır. Yapay zekanın yüksek gelirli için daha çok fayda sağlayacağı diğer grupların ihtiyaçlarına yönelik tasarım ve gelişimlerde ise devletlerin katkılarının olması gerektiği belirtilir.<sup>52</sup> Teknolojinin kendinden olmayan fakat ona yüklenen amaç ve hedeflerinde, çıkarların öne çıkacağı da belirtilen hususlardandır. Yapay zekanın hegemonik yapıyı, kapitalist üretim ve tüketim ilişkilerini pekiştireceği de kestirilebilir. Bu yönüyle yapay zekanın insanlığı kullanmasından ziyade insanların yapay zekayı ekonomi başta olmak üzere kendi çıkarları için kullanacakları daha gerçekçi görünmektedir.<sup>53</sup> Farklı bir ifadeyle yeni teknolojilerde de post-kolonyal teori iş görecektir. Ekonomi, siyaset, askeriye, kültürel ilişkiler yine emek ve pazar gerekçeleriyle şekillenecektir.<sup>54</sup> Teknolojinin refah ve eşitlik

<sup>46</sup> Ahmet Efe, “Yapay Zekâ Ortamındaki Dijital Kamu Yönetiminin Yol Haritası”, *Kaytek Dergisi* 4/1 (2022), 99-130, 121.

<sup>47</sup> Tolkun Nazarkul Kyzy Soladan, “Halkla İlişkilerde Yapay Zeka Kullanımı Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *The Journal of International Scientific Researches* 7/2 (2022), 191-206, 202; Abdulkadir Özdemir, “Yapay Zekâ'nın Grafik Tasarıma ve Tasarımcıya Etkisi”, *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2, 628-637, 634.

<sup>48</sup> Süheyla Erikli – Pınar Salih, “Zanaatkarlıktan Yapay Zekaya İşgücünün Değişen Niteliği”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/26 (2022), 209-223, 220-221.

<sup>49</sup> Aysel Ay, “Yapay Zekâ Haberciliği ve Gazetecilik Tartışmalarına Dair Bir Değerlendirme”, *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 12/4 (2022), 913-926, 924.

<sup>50</sup> Ferhat Bayık, *Yapay Zekaya Uygulamalı Etik Bağlamında Bir Yaklaşım* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 135.

<sup>51</sup> Muhammet Ali Kopuz, *Grafik Tasarımın Geleceğinde Yapay Zekâ Programları* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 78.

<sup>52</sup> Tülay Turan vd. “Yapay Zekâ Etiği: Toplum Üzerine Etkisi”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2022), 292-299, 298.

<sup>53</sup> Kapır, *Yapay Zekâ Eksenli Gelişen Algoritmik Toplum ve Medya*, 332.

<sup>54</sup> Muhammed Özdemir vd., “Post-Kolonyal Düşünce Açısından Metaverse, Transhümanizm & Posthümanizm”, *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması*

doğurması da olasılıklardan biri olarak belirlenmektedir. Bu durum, teknolojinin nasıl bir ekonomik, toplumsal ya da siyasal düzende hangi amaçla ve kimler tarafından kullanıldığına bağlı görünmektedir.<sup>55</sup>

Gerçekliği zor öngörülerle yapay zekanın insan aklını geçeceği dolayısıyla felaketleri beraberinde getireceği gibi algılar korku ve endişe oluşturmaktadır. Bu korkunun ve endişenin de özellikle oluşturulmak istendiği bu sayede hegemonik yapıların buradan güç devşirdikleri, var olan güçlerini koruma ve sürdürmeyi hedefledikleri kestirilebilir. Bu durum bir yönüyle kavramsal ya da algısal bir zafer olarak da değerlendirilebilir.<sup>56</sup> Yapay zeka gibi teknolojilerin insanın bütün yetilerini taklit edebildiği dolayısıyla bilim ve bilimin ürettiği bu gelişmelerin kendi amaçlarını tayin edebileceği aşamaya ulaştığı değerlendirilir. Bu amaç kim tarafından nasıl belirlenmelidir? Bu soru önem arz etmektedir.<sup>57</sup>

Farklı bir yaklaşımla teknoloji düşmanlığını içermeyen sorgulamalar da bulunmaktadır. Sorunlardan biri; insanın yapay zeka gibi ileri teknolojiler vasıtasıyla olağanüstü bir kurtarıcı beklentisi haleti ruhiyesidir. Oysaki sorunların çözümü için insanın kendi zihnine dönmesi yeterli olacaktır. Sonucu öngörülmez icatlar yerine çevreyi kirletmese, silahlanmayı bıraksa, tüketimi körüklemese, bu vb. sorunlar karşısında çözümler üretse ve en önemlisi insan kalabilse hayat daha yaşanabilir kılınabilecektir. Oysaki yaptıklarının da sonucu olarak dünyada hayatın ne zaman sona ereceğini hesap etmekte, alternatif uydu ve gezegen arayışına çıkmaktadır.<sup>58</sup>

### 1.3. Yapay Zekanın Konumlandırılması

Yapay zekaya insan şeklini vermekle anlam sapması yaşatılmakta, onda hayat aramak da makul durmamaktadır.<sup>59</sup> Yapay zeka algoritmik örgüler içinde komutlara göre hareket etmektedir. Derin öğrenme, nöron ağlar, verilerin ilişkilendirilmesi, taklit gibi özellikleriyle üstün bir teknolojiyi temsil etse de bu karmaşık işlemleri tercih olarak nitelemek zor görünmektedir.<sup>60</sup> Bilinç üzerinden yaklaşımlarda ise beynin çalışma şekli tam olarak anlaşılamadığı için bilincin mahiyeti de çözülebilmemiş değildir. Bu durum yapay zeka ile ilgili çalışmalarını da ketum bırakmaktadır. Engelin aşılabileceği ümidinin yanında başarılamayacağını öne çıkaran yaklaşımlar da vardır.

*Açısından "Yapay Zeka" Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*, <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>, Erişim 10 Mart 2023.

<sup>55</sup> Sunal, "Yapay Zekâ, Büyük Veri ve Otomasyon: Mevcut Durum, Beklentiler ve Olanaklar", 154.

<sup>56</sup> Bayık, *Yapay Zekaya Uygulamalı Etik Bağlamında Bir Yaklaşım*, 129.

<sup>57</sup> Hasan Kafalı, "Amaçları ve Sonuçlarının Belirlenmesi Açısından Bilim ve Yapay Zeka'nın Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından "Yapay Zeka" Sempozyumu, Bildiri Özetleri Kitabı*, <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>, Erişim 10 Mart 2023.

<sup>58</sup> Sevda Bora Çınar, "Dava Yönetimi ve Yapay Zekâ Etkileşimi Üzerine Düşünceler", *Legal Hukuk Dergisi* 20/234 (2022), 2089-2130, 2125.

<sup>59</sup> İbrahim Gezer, *İslam Hukukuna Göre Yapay Zekânın Hukuki Mahiyeti* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 158.

<sup>60</sup> Gezer, *İslam Hukukuna Göre Yapay Zekânın Hukuki Mahiyeti*, 158.



Bilinç çalışmalarla çabucak açıklanabilecek bir olgu gibi de durmamaktadır.<sup>61</sup>

İnsan tarafından oluşturulan verilerden hareketle yapay zekanın makine öğrenim modeli geliştirildiği için ön yargılar, genel kabuller, tarafgir yaklaşımlardan arındırabilmek de zor görünmektedir.<sup>62</sup> Yapay zeka yeni veriler ve öğrenmelerle sürekli kendini güncelleyebilse de bu, ona özgürlüğü elde etme imkânı sunmayacaktır. İnsanın özgürlüğü algoritmayı aşan, ulaşılması mümkün görünmeyen bir yapı arz etmektedir. Bu bakımdan genel yapay zeka tezi de gerçekçi görünmemektedir.<sup>63</sup> Dünyayı anlamlandırma mantık kurallarıyla gerçekleşmemekte ve dünyanın içinde var olarak anlamlandırma sağlanabilmektedir. İnsanın hayatı boyunca kazandığı becerileri sayısal verilere indirgemek de bu yönüyle mümkün görünmemektedir.<sup>64</sup> Örneğin yapay zekanın film senaryosu oluşturması önemli bir adımdır. İçinde tuhaflık ve mantıksızlıklar yer alsa da nihayetinde ortaya bir film kurgusu çıkarmıştır. Fakat kurgu bir sentezden ibarettir ve özgünlüğe de sahip değildir. Sinemanın dilinde kullanılan görüntü, gösterge, im, iz, simge ve semboller farklı anlamlar barındırır ve hikâyeyi zaman ve mekânın üzerine taşır. Sinemanın bir yönü teknolojiden bağımsızdır.<sup>65</sup> Yapay zeka bakımından gelecekte özgünlüğün yakalanıp yakalanamayacağı ise henüz bilinmemektedir.<sup>66</sup> Habercilik alanında kullanılan yapay zekada da benzer durum söz konusudur. Haberin kıymetini fikir belirlemektedir. Algoritmalarla oluşturulan metinlerde sistematiklik olsa da bunlar; akli, fikri ve teknolojik olarak sınırlı ve kalıplıdır. Haberciden yoksun bir habercilik fikirsiz, kimliksiz ve kıymetsiz bir hale gelecektir.<sup>67</sup>

Muhtemelen geleceğe yönelik kestirimlerin tam olarak yapılamamasının da etkisiyle tüm aktörlerin (devlet, kurum kuruluşlar, ticari şirketler vb.) yapay zeka konusunda geç kalmamaları uyarısı da vurgulanmaktadır.<sup>68</sup> Bir yarış olarak

<sup>61</sup> Merve Koyuncu, “Çağdaş Zihin Felsefesinde Yapay Zekâ Tartışmalarına Bir Giriş: Taklitçilik Oyunu ve Çince Odası Argümanı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2022), 75-89, 87.

<sup>62</sup> Turan vd., “Yapay Zekâ Etiği: Toplum Üzerine Etkisi”, 298.

<sup>63</sup> Nazif Muhtaroglu, “Algoritmik Temelli Yapay Zekâ ve Özgür İrade”, İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zeka” Sempozyumu, *Bildiri Özetleri Kitabı* (2022), 17.

<sup>64</sup> Ayşe Çağıl, *Daniel Dennett’in Zihin Felsefesinde Güçlü Yapay Zekanın Olasılığı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 147.

<sup>65</sup> Ferhat Zengin, “Akıllı Makine Çağı Sinemasına Giriş: Sinema Sanatında Yapay Zekâ Teknolojilerinin Kullanımı”, *İletişim Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2020), 151-177, 173.

<sup>66</sup> Beyler Yetkiner – Nurullah Özdemir, “Sinemada Transhümanizm ve Yapay Zekâ”, *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology* 13/51 (2022), 262-286, 283; Zengin, “Akıllı Makine Çağı Sinemasına Giriş: Sinema Sanatında Yapay Zekâ Teknolojilerinin Kullanımı”, 171-172.

<sup>67</sup> Işık vd. “Yapay Zeka ve Algoritma Ekseninde Gazeteciliğin Geleceği ve Toplum İçin Anlamı”, 1270.

<sup>68</sup> Muhammed Ali Kaya, *Yapay Zekânın Uluslararası İlişkilerde Etkisi ve Algıdaki Varlığı: BM Güvenlik Konseyi Örgütü ve Çok Uluslu Şirketler Örneği* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 85; Rıdvan Küçükali – Hüseyin Can Çoşkun, “Eğitimde Dijitalleşme ve Yapay Zekânın Okul Yöneticiliğindeki Yeri”, *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/2 (2021), 124-135, 132.

görülmekte sıralamaya girebilmek için ilgili alanda reformların hızlandırılması salıklanmaktadır.<sup>69</sup> Geç kalma telafisi güç ya da imkânsız sonuçları beraberinde getirecektir.<sup>70</sup> Değişmeyenler ve ayak uyduramayanların kaybedeceği belirtilmektedir.<sup>71</sup>

## 2. Yeni Teknolojilere Karşı Duruş Belirlemek

Teknoloji her ne kadar değişime karşılık gelse, hayatın önemli bir yönünü teşkil etse ve hatta kendi değerler dizisini oluştursa da hayatın bütünlüğü içinde bir yer tutmaktadır. İnsanın biyo-psiko-sosyal özellikleri bu yönüyle görmezden gelinmemelidir. Benzer şekilde hukuk, etik ya da din gibi sabitelerden bağımsız ya da etkilenmeden teknolojinin varlığı ve ilerlemesi de mümkün görünmemektedir. Hayatın idamesi açısından teknoloji baskın olarak algılansa da adı geçen kurumların olmadığı bir sitem varlık gösteremeyecektir. Bu bağlamda yapay zeka özelinde hukuk ve etik konularına ayrıca teknolojinin dinle ilişkisine kısaca değinilmiştir. Sabitelerin teknoloji ile etkileşiminin somut örneği olarak asıl odaklanılan konu ise Transhümanizm olmuştur.

### 2.1. Hukuk ve Etik

Yapay zekaya sahip robotların kişilik sahibi oldukları, hak sahibi olup borç altına girdikleri, sebep oldukları zararlardan sorumlu tutulabilecekleri gibi kabullerin öne çıktığı hukuki modeller dikkat çekmektedir.<sup>72</sup> Bu yaklaşım biraz da yapay zekayı insan gibi görmenin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Yapay zekanın eylemlerinin tasarlayan ya da yöneten sorumluluğunda olması tercihi ise daha kabul gören bir yaklaşım görünümündedir.<sup>73</sup> İrade sahibi bir insan bilinçlilik, yönelimsellik, akılsal nedensellik ve öznelilik gibi zihinsel niteliklere sahip olduğu irade sahibi gerçek kişi olarak muhatap alınmaktadır. Bu özelliklerin yapay zeka için mümkün olmadığı, yasal sorumluluk alamayacağı ve irade sahibi olamayacağı öngörülmektedir.<sup>74</sup> Bu yönüyle yapay zeka için ehliyet taslağı hazırlanması gerçekliği saptıran bir yaklaşım olup yapay zekanın fiilleri ve bunların sorumluluğu zimmet sahibine ait görünmektedir.<sup>75</sup>

İnsan varoluşundan beri tehlike altındaydı. Bundan sonrasında da tehlikelerle

<sup>69</sup> Hikmet Bilgin, "Yapay Zekânın Mahkeme Kararlarında Kullanımına Uluslararası Bir Bakış ve Robot Hâkimler Hakkında Düşünceler", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/2 (2022), 405-419, 418.

<sup>70</sup> Lütfullah Ün, "Kamu Hizmetinde Yeni Konsept: Akıllı Kamu Hizmeti", *Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (2022), 415-440, 432; Ahmet Dağ, "Yeni Teknolojiler Bağlamında Eğitim ve Eşitsizlik", *Eğitim Bilimleri Eleştirel İnceleme Dergisi Özel Sayı* (2022), 73-80, 80.

<sup>71</sup> Ahmet Efe - Merve Tunçbilek, "Yapay Zekâ Algoritmaları İle Dönüşen Denetim Araçları Üzerine Bir Değerlendirme", *Denetim Dergisi* 27 (2023), 72-102, 99.

<sup>72</sup> Emine Mındız, "Peculum Kurumunun Yapay Zekâya Sahip Robotların Hukukî Statülerinin Tespitinde Model Olarak Kullanılması", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 71/3 (2022), 937-970, 967.

<sup>73</sup> Ahmet Numan Denizler, *Fitrî Zekâ ile Yapay Zekânın Karşılaştırılması Üzerine Bir Değerlendirme* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 64.

<sup>74</sup> Bayık, *Yapay Zekaya Uygulamalı Etik Bağlamında Bir Yaklaşım*, 129.

<sup>75</sup> Gezer, *İslam Hukukuna Göre Yapay Zekânın Hukuki Mahiyeti*, 160.

karşılaşacaktır. Teknolojinin getirdiği kolaylıklar kadar hayatı zorlaştıran taraflarının varlığı da bir gerçektir. Bu bakımdan teknolojiyi sermaye olarak görmek yerine insanlığın yararına kullanılması gayesi daha öncelikli olmalıdır. Teknolojinin kavranması ve ahlaki değerlere göre bu sistem içinde insanın kendini konumlayabilmesi önemli görünmektedir.<sup>76</sup> Etik değerlerden yoksun bir yapay zeka, hayatı kolaylaştırırsa bile getireceği karmaşa ile insanlar için mutluluk sunmayacaktır. Amaç insanın refahı, mutluluğu ise burada belirli çerçevelere ihtiyaç vardır. Bu yönüyle tasarımlarında temel değerlere yer verilmesi gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Etik kullanım şartlarına uygunluk önemli bir yer etmektedir.<sup>77</sup> Bu bakımdan robotların kodlanmasında belirli ilkelerin esas alınması gerekmektedir. Tabiatı koruyan, varlıklara özü gereği değer veren, insanı kendisine tercih eden, ona zarar vermeyen, yıkıcı değil yapıcı özellikleri haiz bir robotun inşası önem taşımaktadır.<sup>78</sup> Varlık için tehlike arz etmemesi için kontrollü yapay zeka düzenlemeleri gerekmektedir. Bu yönüyle *insan sonrası/posthuman* gibi kavramların etik sonuçları kabul edilebilir görünmemektedir.<sup>79</sup> İnsan denetimi, etik ilkeler yapay zeka geliştirme süreçlerinin ayrılmaz parçası olmalıdır. Bu maksimum fayda minimum risk anlamı taşıyacaktır.<sup>80</sup>

## 2.2. Teknolojinin Dini Etkilemesi

Yeni teknolojilerin hayatın her alanında değişiklikleri beraberinde getirebileceği öngörülebilir. Teknolojinin dinin ilkelerini, dindarların bakış açılarını etkileyebileceği, dönüşüm ya da başkalaşıma neden olabileceği de bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>81</sup> Teknoloji, dinî hayat için avantajlar ve dezavantajlar barındırmaktadır.<sup>82</sup> Kullanılan teknoloji, kullananlar üzerinde zihniyet değişimleri yaşatabilecektir.<sup>83</sup> Bu yönüyle dinî alanın mekanikleştiği ve dijitalleştiği söylenebilir. Dinin geleneksel yöntemlerle sürdürüldüğü, bütüncül yaklaşımından dolayı da niyeti temel alarak yöntem ya da aygıtların önemsenmemesi söz konusu olamayacaktır.<sup>84</sup> Yetişen nesillerin teknolojinin içine doğması, bu dönemin değerler dizisiyle yetişmeleri bir bakıma dijital din tanımlamasıyla da ifade edilebilir. Farklı bir yaklaşımla dijital din ve geleneksel din modellerinden hareket edildiğinde

<sup>76</sup> Bozkurt, *Büyük Veri ve Yapay Zekânın Küresel Markalar Tarafından Kullanılması: Dataizm Multimedya Çalışması*, 92.

<sup>77</sup> Müge Karabağ, "Ahlaki Değerlerin Kodlanabilmesi Bağlamında Yapay Zekâ Etiğine Kuramsal Bir Bakış", *TRTAkademi* 6/13 (2021), 748-767, 764.

<sup>78</sup> Denizer, *Fitrî Zekâ İle Yapay Zekânın Karşılaştırılması Üzerine Bir Değerlendirme*, 64.

<sup>79</sup> Yeşilkaya, "Yapay Zekaya Dair Etik Sorunlar", 959; Turan vd. "Yapay Zekâ Etiği: Toplum Üzerine Etkisi", 297.

<sup>80</sup> Zeynep Öğretmen Kotil, "Hukukta Yapay Zekâ Uygulamaları", 7-8.

<sup>81</sup> Ahmet Dağ, "Dijitalleşme-Yapay Zekâ-Transhümanizm Bağlamında Din ve Dindar'a Dair", *Yapay Zeka Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. 175-185, 184.

<sup>82</sup> Mustafa Çuhadar, "Makinizm Çağında Dinsellik", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2020), 241-263, 256.

<sup>83</sup> Şahin Uçar, *Kültür, Teknoloji ve Sanat Yazıları* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 10.

<sup>84</sup> Çuhadar, "Makinizm Çağında Dinsellik", 257.

farklılıkların varlığı dikkat çekmektedir. Geleneksel din gittikçe küçülmektedir.<sup>85</sup>

Diğer yandan agnostik ve paganik öğelerle şekillendirilen mitolojik bir maneviyat arayışı gündeme getirilmekte, dinin anlam katan, teskin eden gücünden yararlanarak yeni bir maneviyat tasavvuru oluşturulmaya çalışılmaktadır.<sup>86</sup> İnsan tarih içinde kavrayamadığı şeyleri mutlak üstün bir güce atfetmiştir. Günümüzde birçok olayın açıklığa kavuşmasıyla Tanrı'nın etkinliğinin azaldığı ve ona yönelimin sınırlandığı iddia edilmektedir.<sup>87</sup>

Teknolojinin, din lehine ya da aleyhine kullanımı mümkün görünmektedir. Burada teknolojinin dinin aleyhine kullanımlarına yer verilmeye çalışılacaktır. Yukarıda geleceğe dair karamsar bakışın daha baskın olduğu belirtilmişti. Bu yönüyle distopyalarda dine yer verilmediği, otoriter bir devlet düzeninin varlığı dikkat çekmektedir.<sup>88</sup> Distopik gelecekte dine yer verilmeyişin tarihsel kökleri olduğu düşünülebilir. Tarih boyunca insanoglu görece arzuları, hırsları, ihtiyaçları, yaşam biçimi gibi faktörlerle bir inanç sistemi oluşturmuş ve vahiyle bildirilen dinlere de karşı çıkabilmiştir. Bunun için çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Teknolojinin dine karşı kullanımı örneği için özellikle Aydınlanma Dönemi dikkate alınabilir. Aydınlanma Dönemi'nde -farklı nedenleri de olmakla birlikte- bilim ve teknolojideki ilerlemelerin verdiği özgüvenle dinî kurumlara karşı çıkmıştır. Hayat koşullarının iyileştirilmesi, hastalıklarla mücadele, tarım ve hayvancılıkta verim artışı gibi konularda ilerlemeler sağlayan teknolojik gelişmeler dine ya da dinî kurumlara karşı taarruzda kullanılmak istenmiştir. Daha geçmişe götürülmek istendiğinde tanrılarla mücadele eden insan profilinin varlığı, insanın herşeyin ölçüsü kabul edilmesi, akli her şeyin mihengi belirleme, dini de insanın kendisinin oluşturmak istemesi gibi sosyo-kültürel özellikler bir dünya görüşünde etkili olmuştur. Bu dünya görüşü ile ortaya konan tüm yapıp etmeler de bu kültürel koddan etkilenecektir. Tabiatıyla buna uymayan tüm sabiteler dışlanacak, yerine yenileri ikame edilmeye çalışılacaktır. Konumuz çerçevesinde bilim ve teknolojideki ilerlemelerin insana üst düzeyde özgüven verdiği belirtilebilir. Pozitivizmin altın çağında bilim ve teknolojideki gelişmelerin kazandırdığı özgüvenle dine ihtiyaç kalmadığı vurgusu bu bakımdan öne çıkmış, bilim camiasında da ağırlıklı bir yer edinebilmiştir. Bu bağlamda dünkü yaklaşımlar bugün de devam ettirilmek istenmektedir. Muhtemeldir ki gelecekte de varlığını sürdürecektir. Bu yönüyle üst insan, ölümsüz insan, transhümanizm gibi yaklaşımları geçmişte de izleri olan hususlar olarak değerlendirmek gerekmektedir.

<sup>85</sup> Hilal Gökbayrak – Şevki Işıklı, “Dijital Din Teorisi: Dijital Din, Geleneksel Dine Karşı”, *Yapay Zeka Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgöç vd. 105-145, 142.

<sup>86</sup> Ali Baltacı, “Yapay Zekâya Dayalı Maneviyat Arayışlarının Psikososyal Temelleri”, *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zeka” Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*, <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>, Erişim 10 Mart 2023.

<sup>87</sup> Seyithan Can, “Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği”, *Kader* 20/2 (2022), 605-625, 620.

<sup>88</sup> Stancuta Ramona Dima-Liza, Ütopya Distopyaya Karşı – Mükemmel Bir Varoluş İçin Mükemmel Bir Çevre, çev. Damla Sezgi, *Doğu Batı* 20/80 (2017), 254-263, 257.

### 2.3. Yapay Zeka'dan Transhümanizm'e

Ölümsüzlük arayışlarını şahıslar, hikâyeler, semboller üzerinden tarihte de görmek mümkündür.<sup>89</sup> İnsanın güçlü bir yaşama isteğine karşın ölümlülüğünü bilisi, içene ölümsüzlük veren ab-ı hayat/bengisu benzeri mitlerin varlığıyla da ilişkilidir.<sup>90</sup> İnsan var olduğu günden beri kısa ömrüne çare bulup uzun bir hayat sürmenin peşine düşmüştür.<sup>91</sup> Tarih boyunca ölümsüzlüğe ulaşmak için harcanan her çaba, anlatı ya da sembolün insan fitratındaki ölümsüzlük arzusunun ortaya çıkması olarak okumak mümkündür.<sup>92</sup> Eserleriyle yarına kalmak ya da nesli vasıtasıyla yarına kalmak da bu minvalde ele alınabilecek hususlardandır.<sup>93</sup>

Bugün için ölümsüzlük isteğinin farklı bir tezahürü olarak Transhümanizm ele alınabilir. Teknolojiden alınan güçle ya da güvenle ölüm, sonraki hayat gibi dinlerin temel iddialarını da boşa çıkarma gayretiyle ön plana çıkmaktadır. Transhümanizm'de kısmen insan karşıtlığından ya da mevcut insanın olumsuzlanmasından söz edilebilir. Ekoloji teorisyenlerinin insansız bir dünyayı mümkün hatta daha güzel olarak tasvir etmeleri de burayla ilgili görünmektedir. Filmlerle insan karşıtı düşünceler etkili içeriklerle sunulmaktadır. Böylece kamuoyunda aşinalık ve sempati kazanılmıştır. Onca bilimsel, teknolojik, sosyo-kültürel deneyime rağmen bu yaklaşım Transhümanizm adıyla tekrar canlanmaya başlamıştır.<sup>94</sup>

Bu yaklaşıma göre bir üst düzeye çıkma peşinde olan insan, beynini doğal haliyle sorunlu, sınırlı, keşfedilmemiş görmektedir. Kendi başına da bunları aşamamıştır. Yapay zeka beynin benzerini gerçekleştirerek, makine şeklinde yapay bir doğa olarak yeniden oluşturacaktır. Hatasız ve sorunsuz yaşayan ve olumsuzlukları yinelemeyen yapay zeka tasavvuru insanın beyni üzerine yazdığı bir senaryoyu andırmaktadır.<sup>95</sup> Vücuda herhangi bir teknolojik yapı eklenilebilmesi buna işaret olarak ele alınmakta teknoloji sayesinde zorlukların üstesinden

<sup>89</sup> Gökhan Tunç, "“Mutlak Buna Bir Çare Bulacağım”: Transhümanizm Kavramı ve Nâzım Hikmet'te Makineleşme Arzusu", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/4 (2021), 2704-2719), 2717; Ümit Harun Akkaya, "Ölümsüzlük Arzusu ve Dijital Çağda Yeni Açılımlar: "Upload" Televizyon Dizisi Örneği", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 201-226, 217.

<sup>90</sup> Başak Çoraklı, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ab-I Hayat Sembolizmi", *Art-e Sanat Dergisi* 13/25 (2020), 189-210, 204.

<sup>91</sup> Fatoş Yalçınkaya, "Türk Dünyası Masallarındaki Kutsal Su Motifi: Abıhayat", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 2021/18 (2021), 62-70, 68.

<sup>92</sup> Şahin Efil, "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi", *Beytulhikme* 6/1 (2016), 265-286, 282.

<sup>93</sup> Efil, "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi", 283.

<sup>94</sup> Mehmet Evkuran, "Transhümanizm ve Teolojik Yansımaları", *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından "Yapay Zeka" Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*, <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>, Erişim 10 Mart 2023

<sup>95</sup> Hasan Ocak, "Yapay Zekâ Bağlamında Ahlak Felsefesi", *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından "Yapay Zeka" Sempozyumu, Bildiri Özetleri Kitabı*, <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>, Erişim 10 Mart 2023.

gelinebileceği öngörülmektedir.<sup>96</sup> Teknolojik gelişmelerden hareketle insanın kendi evrim sürecinde rol alabileceği, yazgısını değiştirebilecek ve kontrol edebilecek bir konumda olacağı ileri iddiaları yer almaktadır.<sup>97</sup> Bugünkü imkânlarla yapay organlar üretilebilmekte ve vücutta sorunsuz çalışmaktadır. Sonraki aşamada insan bedeni tamamen üretilebilir ve bilinci bedenden bedene aktarılabilirse ölümsüzlüğe kolayca erişebileceği düşünülmektedir.<sup>98</sup>

Yapay zeka ile birlikte transhümanist ya da posthümanist yaklaşımlarla mevcut insan türünün sonu geldiği; insanın tanrılaşacağı (homo deus), yeryüzünün cennete dönüşeceği; bilincin yapay zekaya yüklenerek sonsuz bir hayatın mümkün kılınacağı gibi öngörülerde bulunmaktadır.<sup>99</sup> Makine insanlar ve yenedünya düzeni için de yapay zeka geçiş olarak görülmektedir.<sup>100</sup> İlk hedef ölümsüzlüğün elde edilmesidir. Üst insan olma yolunda önemli sorunlardan biri ise sınırlı kaynakların kullanımını etkileyen nüfus artışıdır. İkincil olarak da bilinci üst düzeye çıkararak yapay bir zeka kurulumunu sağlamaktır. Bilincin dijital alana aktarılmasının nedeni beden gerçeğinin kapasitenin sergilenmesine izin vermediği düşüncesidir.<sup>101</sup> Genetik mühendisliği ile gelecek nesilleri değiştirmek olası görülmektedir. Uzun yaşayacaklar, fiziksel ve bilişsel yetenekler kazanacaklar, yaşlanmadan, hastalık ve acılardan kurtulacaklardır. Dolayısıyla doğanın denetleyicileri olacaklardır.<sup>102</sup> Bu sayede insan Tanrı'ya ait özelliklerle donatılacak ve O'na ihtiyaç duyulmayacaktır. Bu yönüyle transhümanizm ateist temelli neo pagan bir hareket olarak nitelenmektedir.<sup>103</sup>

İnsan varlığına yönelik bu modern meydan okumaların tehdit oluşturduğu belirtilmektedir. Söylendiği gibi makine ve insan bedeninin bütünleşmesi sıkıntılar doğuracak potansiyeller taşımaktadır.<sup>104</sup> Yapay zekanın insana eklenmesiyle insan fitratına dair birçok şeyin devre dışı bırakılacağı kabul edilmektedir. İslam'ın temel esaslarıyla çelişen bu durumun insanlığı her yönüyle tehdit edeceği vurgusu öne çıkarılmakta ve bu yönelimlere karşı topyekûn mücadele edilmesi

<sup>96</sup> Tuğçe İyigüngör, "Doğal Yaşam Formundan Artırılmış Bedene Geçiş: Transhümanizm", *Isophos: Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi* 3/5 (2020), 15-27, 24-25.

<sup>97</sup> İyigüngör, "Doğal Yaşam Formundan Artırılmış Bedene Geçiş: Transhümanizm", 23.

<sup>98</sup> Demir, "Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm", 102.

<sup>99</sup> Samet Yahya Bal – Berat Sarıkaya, "Kelami Açısından İnsan Fitratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm", *Mavi Atlas* 10/2 (2022), 404-418, 416.

<sup>100</sup> Songül Ersan, *İslam Hukukunda Kişilik Bağlamında Yapay Zekâ Sorunu* (Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 137.

<sup>101</sup> Demir, "Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm", 102.

<sup>102</sup> Mustafa Evren Berk, "Transhumanizm ve Yapay Zekâ Bağlamında "Transcendence 2014" (Evrım) Filminin İncelenmesi", *International Journal of Cultural and Social Studies* 8/2 (2022), 148-166, 162-163.

<sup>103</sup> Aydın, "Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü", 129.

<sup>104</sup> Abdullah Turhan, "İnsanın Mükerrer Kılınışının Mahiyeti Ve Modern Meydan Okumalar", *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından "Yapay Zeka" Sempozyumu* *Bildiri* *Özetleri* *Kitabı*, <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>, Erişim 10 Mart 2023.

istenmektedir.<sup>105</sup>

Bilimin, insanı; Tanrı değil insan merkezli bir hayata yönlendirdiği belirtilebilir. Var olan durumda ise bilimin değil de dinin insani olanı temsil etmesi, hakikatin ölçüsünün insan merkezli kalması önemli görünmektedir. Bilimsel gelişmelerin bu anlayışla geliştirilmesi gerekmektedir.<sup>106</sup> Genetik gelişmelerin verdiği güvenle iyi ve müreffeh bir yaşamı; sağlıklı, güçlü ve zeki olma esaslarıyla çevreleyen hastalık ve sakatlık gibi durumları dışlayan bir yaklaşım görülebilmektedir. Böylece acı ve elemenden kurtulunacak, sonsuz bir hazza erişilecektir. Oysaki insanın varoluş ve yeryüzünde bulunuş gayesi görmezden gelinmektedir.<sup>107</sup> Bu tür yaklaşımlar; teknoloji olarak isimlendirilebilir. İnsan, ölümle mücadele ettiği için onu görmezden gelmekte, geçmiş ve geleceği ihmal ederek an'a odaklanmaktadır. Ölüm, hayatı anlamlı ve yaşanabilir kılan en önemli unsurdur. Tarihi tecrübeler içeren, fitrata uygun olmayan bu yaklaşımlar da kurtarıcı değil bireysel ve sosyal krizlere gebe görünmektedir.<sup>108</sup> İnsanoğlu bilim ve teknolojinin getirdiği güce ve kibre dayanarak yaratana ve ölüme meydan okuması haddini ve yerini bilmemesiyle ilişkilendirilebilir. Ölüm öldürülemeyeceğine göre insanın kendini ölümsüz kılacak işler yapması daha makul ve gerçekçi olacaktır.<sup>109</sup> Farklı bir yaklaşımla müreffeh bir hayat sürmesi amacıyla insanı genetik olarak geliştirmek yerine sosyal eşitlik, ahlak, adalet ve hakkaniyet yönünden geliştirilmesi hedeflenmelidir.<sup>110</sup>

Diğer yandan ruh, zihin, bilinç gibi kavramlar sadece kafatası ve beyinle sınırlı görülmektedir. Bunlar algoritmalara indirgenemeyecek kadar karmaşık ve metafizikselidir. İnsanın bu vb. özelliklerinin yapay zekada ortaya çıkabileceğini iddia etmek makul görünmemektedir.<sup>111</sup> Diğer yandan ölümsüzlük gibi ileri iddialarla yola çıkılsa bile bugün tıbbın birçok hastalığa engel olamadığı bu bakımdan sonsuz hayat gibi konularda ümit verme gayretleri kurgusal görünmektedir.<sup>112</sup>

## SONUÇ

Teknoloji insan hayatında her geçen gün daha fazla yer almaktadır. Geleceğin bu yönüyle merak uyandırması da kaçınılmaz görünmektedir. Teknolojiye dair

<sup>105</sup> Bal - Sarıkaya, "Kelami Açından İnsan Fitratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm", 416.

<sup>106</sup> Kafalı, "Amaçları ve Sonuçlarının Belirlenmesi Açısından Bilim ve Yapay Zekânın Değerlendirilmesi", 116-117.

<sup>107</sup> Ülfet Görgülü, "Teknoloji Geliştiren İnsandan Teknolojinin Geliştirdiği İnsana - Genetik Müdahale ile İnsan Geliştirmeye Etik ve Fıkhî Bakış-", *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 1095-1124, 1117-1118.

<sup>108</sup> Ergün, "Batı Düşüncesinde Kaderin Üç Hali: Teo-Biyo-Tekno", 38-39.

<sup>109</sup> Görgülü, "Teknoloji Geliştiren İnsandan Teknolojinin Geliştirdiği İnsana - Genetik Müdahale İle İnsan Geliştirmeye Etik ve Fıkhî Bakış-", 1118.

<sup>110</sup> Görgülü, "Teknoloji Geliştiren İnsandan Teknolojinin Geliştirdiği İnsana - Genetik Müdahale İle İnsan Geliştirmeye Etik ve Fıkhî Bakış-", 1118.

<sup>111</sup> Bal - Sarıkaya, "Kelami Açından İnsan Fitratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm", 417; Gezer, *İslam Hukukuna Göre Yapay Zekânın Hukuki Mahiyeti*, 160.

<sup>112</sup> Efil, "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi", 282.

öngörülerde özellikle filmler, ütopyik-distopik edebiyat ve oyunlar algıyı oluşturan önemli etkenlerdendir. Teknolojinin getirdiği imkânlarla hayatın her alanının planlandığı, belirsizliklerin azaltıldığı, insanların sorunlarının azaltıldığı gibi yaklaşımlar bulunmaktadır. Az da olsa teknolojinin geleceği tamamıyla şekillendireceği ve tüm sorunların çözüldüğü bir gelecek kurgusu geliştirilebilmektedir. Bunun aksine geleceğe dair karamsar bir tablo çizen yaklaşımlar daha yaygındır. Distopya ve dijitopya olarak da ifade edilen bu yaklaşımlar, teknolojinin insanlara zor bir hayat getireceğini öngörmektedir. Karamsar bir gelecek algısının hakim olduğu belirtilebilir. Korkunun özellikle kullanılması da muhtemeldir ki insanın biyolojik özellikleri ile ilgilidir. Algıların olumsuz yönde oluşması istenebileceği gibi gelişmelerden hareketle bu sonuca ulaşıyor olabilir. Bu bakımdan robotlara insan biçimi verilmesi de dikkat çekici bir durumdur. Ayrıca uygulama örnekleri gelecek hakkında kısmen ipuçları verebilmektedir. İnsanın hayal gücünün burada devreye girdiği belirtilmelidir. Filmlerin entrik yapısının da gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Nihayetinde teknolojinin etkilerini kısa vadede abartmamak, uzun vadede önemsizleştirmemek itidalli bir yaklaşım görünümündedir.

Yakın dönemin en önemli ve popüler teknolojik gelişmelerinden biri yapay zekadır. Hayatın birçok alanında değişimleri beraberinde getireceğe benzemektedir. Bazı alanlarda kullanım örnekleri de artık görülebilmektedir. Yapay zeka ile ilgili içinde korku, hayret, belirsizlik gibi farklı tepkileri barındıran, bir yönüyle devrim yaratacak, ölümsüzlüğe kapı aralayabilecek ileri teknoloji iddiaları bulunmaktadır. Yapay zeka öncesi ve sonrası kadar iddialı kategoriler dahi yapılabilmektedir. Ne kadar çok veriyle eğitilirse o kadar isabetli kararlar alabileceği öngörülmektedir. Hızlı çıktı alması önemli özelliklerinden biri olarak görülmektedir. Bu yönüyle yapay zeka gibi araçların şekillendirilmesi sonrasında araçların da insanları şekillendireceği, hayatları hızla ele geçirebileceği ve domine edebileceği algısı hakimdir.

İnsanlık tarihini merkeze alan, insanın her türlü sürece uyum sağlaya geldiğini öne çıkaran yaklaşımlar da bulunmaktadır. Yapay zekanın insanın yerini alma imkânının olmadığı ama hayatı kolaylaştıran yönünün öne çıkabileceği de değerlendirilmektedir. Ulaşılabilirliği, kullanılabilirliği arttıkça hakkındaki sis bulutları dağılacaktır. Olağanüstülüğü ortadan kalkacaktır. Ayrıca teknoloji hayatı ne kadar etkilerse etkilesin hayatın tamamına da karşılık gelemeyecektir.

Bugünün değerler dizisinden özgürlüğün nerdeyse kutsallık halesiyle korunduğu varsayılabilir. Bu yönüyle ileri teknolojilerin sıklıkla kullanılan panaptikon metaforuyla ilişkilendirmesi kaygı düzeyini artıran önemli bir etken görünümündedir. Gelecekte teknolojilerin her yandan insanı çevreleyeceği düşünülebilir. Algoritmaların ürettiği bilgiler en başta sınırlandırılmışlığıyla dikkat çekmektedir. İnsana sunulanlar algoritmanın süzgecinden geçtikten sonra verilenler olacaktır. İleri gözetimle birlikte fikirler, düşünceler, duygular bile nerdeyse belirlenebilecek kontrol mekanizmaları, tüketim alışkanlıkları, manipülasyonlar da devreye girebilecektir. İleri teknolojiler güçlüyü daha da güçlü kılma ihtimalini de



barındırmaktadır. Dijital kapitalizm olarak da ifade edilen versiyonuyla hegomonik yapı da sürdürülecektir. Tüketim kültürünün devamını getiren yapılar barındıracaktır. Yapay zekanın ticarileşmesinin kaçınılmaz olduğu da öngörülebilmektedir. Gerçeğin değil dijital kanıların hâkimiyet kazandığı bu dönemde yapay zekanın ticari, siyasi, kültürel vb. amaçlarla kullanılacağı da kestirilebilir.

Her ne olursa olsun teknolojik gelişmelerin gerisinde kalınmayacağı artık bugün yaygın bir kanaattir<sup>113</sup>. Yapay zeka ile ilgili de kurumların, strateji belgelerinin oluşturulmasının bunun kanıtı olarak görülebilir. Bu yönüyle dijital teknoloji yatırım yapılması gereken önemli başlıklardan biri durumundadır. “Geç kalınmamalıdır” uyarısı da içinde algı, tehdit, kaygı gibi birçok durumu barındırıyor görünmektedir. Burada kurumların devrede olarak olumsuzlukları bertaraf eden bir yaklaşımla hareket etmesi beklenebilecektir. En yalın haliyle; hukuki yaptırımlarla devletlerin ve uluslararası kuruluşların; vicdanlara hitap eden yönüyle din ve ahlakın söylemesi gerekenler olacaktır. Özellikle ilk aşamada hukuk kurallarının devreye girmesinin zaman alacağı, geçmişte başka alanlarda yaşanan sorunların görece burada da yaşanabileceği kestirilebilir.

Dinin temel argümanlarından ölüm, ahiret, dünyanın geçiciliği, insanın acizliği gibi kavramların hedefe alındığı da görülebilmektedir. Transhümanizm gibi ileri iddiaları sert okumalarla gereğinden fazla ciddiye almak da makul durmamaktadır. Nihayetinde Pozitivizm’in altın çağı sayılabilecek 19.yy’da da teknolojik gelişmelerin verdiği özgüvenle din ötekileştirilen bir kavram durumuna getirilmek istenmişti. Muhtemel ki dine karşı olan kesimlerce her gelişme dinin argümanlarını çürütmek, yok saymak için kullanılmak istenecektir. Bu yönüyle Transhümanizm gibi ileri iddiaları tıbbın bugün geldiği düzeyde, yapabildikleriyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Teşhis ve tedavisi mümkün olanların yanında çözülemeyen, tedavisi geliştirilemeyen hastalıkların varlığı ortadadır. Özellikle beyin gibi karmaşık bir yapının bugünkü imkânlarla çözülebileceğini iddia etmek de mümkün görünmemektedir. Diğer yandan tanrılarla mücadeleye girişen insan tasavvuru da batının kültürel kodlarında var olduğu unutulmamalıdır. Kutsaldan uzaklaşmanın insanı daha uygar ve güvenilir kılmadığı da tarihi örnekleriyle görülebilecek bir vakıadır. Ari bir ırkın oluşturulması, öjeni uygulamaları, kafatası ölçüleri vb. birçok uygulama ya da tedbirlerle insanın farklı yöntemlerle dün de daha gelişmişinin olabileceği varsayılmıştı. Bu uygulamalar acı ve gözyaşı ile sonuçlanmıştı.

Birçok sorunun çözümü aslında bilinmiyor mu? Yapma iradesi, çıkarların çatışması, kazanma hırsı gibi çoklu sebepler çözüme giden yoldaki engeller değil mi? Bu sorunlar, yapay zekanın insanlığa tekrar sunmasıyla mı düzeltilecek? Diğer yandan özgün yapılan herşey algoritmayı bozacak ve yanlış sonuçlar çıkmasına kaynaklık edecektir. Burada hayatın kaotikliği de es geçiliyor görünmektedir.

<sup>113</sup> Muhammed Kızılgeçit, “Eşref-i Mahlukat mı Transhuman mı?”, *Diyanet Aylık Dergi* 376 (2022), 40-43, 43.

Geleceğin planlanması programlanması belli bir dereceye kadar mümkün olsa ihtimaller isabet ettirilebilse bile geleceği tamamıyla kuşatmak, onu tamamıyla öngörmek ne derece mümkündür? İlgi çekmesi, kaygılandırması, ümit aşılması bakımından gelecek öngörülerini de tahminlerden bir tahmin olarak okumak daha gerçekçi durmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Acar, Abdullah – Gezer, İbrahim. “İslam Hukukuna Göre İnsan Gibi Davranışlarda Bulunan Her Şey İnsan Mıdır?”. *Yapay Zeka Çağında İslam ve Hukuk*. ed. Yıldırım Sipahi. Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi (Dijital Kitap), 2022, 20-36.
- Akgül, Birol - Ören, İlhan. “Yapay Zeka Temelinde İnsan: Dataizm ve Dini Değer Paradoksu”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 65-79.
- Akkaya, Ümit Harun. “Ölümsüzlük Arzusu ve Dijital Çağda Yeni Açılımlar: “Upload” Televizyon Dizisi Örneği”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 201-226.
- Alptekin, Bahadır. “Siberpunk Filmlerinin Tür Çözümlemesi: Blade Runner ve Ghost In The Shell Örneği”. *SDÜ İfade* 4/1 (2022), 76-94.
- Ay, Aysel. “Yapay Zeka Haberciliği ve Gazetecilik Tartışmalarına Dair Bir Değerlendirme”. *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 12/4 (2022), 913-926.
- Ayan, Büşra. “Yeni Bir Veri Kaynağı Olarak Google Trends: Gelecek Yönelimi Endeksi İle İlgili Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Ekonomi, İşletme ve Politika Dergisi* 4/1 (2020), 61-78.
- Aydin, Beşir. “Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü”. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 7/2 (2022), 127-129.
- Aydoğan, Şeyda – Seraslan, Meral. “John Searle’ün Zihin Felsefesi Işığında Bir Yapay Zeka Örneği Olarak ‘Transcendence’ Filminin İncelenmesi”. 6. *Uluslararası İletişim Günleri Dijital Dönüşüm Sempozyumu*. ed. Nazife Güngör. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2019, 35-52.
- Bal, Samet Yahya - Sarıkaya, Berat. “Kelami Açından İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zeka ve Transhümanizm”. *Mavi Atlas* 10/2 (2022), 404-418.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Teknoloji İle Yüzleşme: Teknolojik Hipnotizmden Teknolojik Nihilizme Sürükleniş”. *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zeka” Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Erişim 10 Mart 2023. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>
- Baltacı, Ali. “Yapay Zekaya Dayalı Maneviyat Arayışlarının Psikososyal Temelleri”. *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zeka” Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Erişim 10 Mart 2023. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>
- Bayık, Ferhat. *Yapay Zekaya Uygulamalı Etik Bağlamında Bir Yaklaşım*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

- Berk, Mustafa Evren. "Bilim Kurgu Filmlerinde Gelecek Öngörülerinin Teknoloji Üretimine Etkisi: Geleceğe Dönüş 2 Filmi". *Electronic Cumhuriyet Journal of Communication* 4/2 (2022), 44-51.
- Berk, Mustafa Evren. "Transhumanizm ve Yapay Zeka Bağlamında "Transcendence 2014" (Evrin) Filminin İncelenmesi". *International Journal of Cultural and Social Studies* 8/2 (2022), 148-166.
- Bilgin, Hikmet. "Yapay Zekanın Mahkeme Kararlarında Kullanımına Uluslararası Bir Bakış ve Robot Hâkimler Hakkında Düşünceler". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/2 (2022), 405-419.
- Bozkurt, Merve. *Büyük Veri ve Yapay Zekanın Küresel Markalar Tarafından Kullanılması: Dataizm Multimedya Çalışması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Büyükdeniz, Hatice Esra. *Sinemada Yapay Zekanın Temsili ve Gelecek Tahayyülleri*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Can, Seyithan. "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği". *Kader* 20/2 (2022), 605-625.
- Çağl, Ayşe. *Daniel Dennett'in Zihin Felsefesinde Güçlü Yapay Zekanın Olasılığı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çınar, Sevda Bora. "Dava Yönetimi ve Yapay Zeka Etkileşimi Üzerine Düşünceler". *Legal Hukuk Dergisi* 20/234 (2022), 2089-2130.
- Çiftçi, Süphan Kaan - Demirarslan, Sibel. "Cyberpunk Mekân Oluşumuna Etki Eden Başlıca Üsluplar: Minimalizm, Fütürizm ve Retro-Fütürizm". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2022), 345-364.
- Çoraklı, Başak. "Anadolu Selçuklu Sanatında Ab-ı Hayat Sembolizmi". *Art-e Sanat Dergisi* 13/25 (2020), 189-210.
- Çuhadar, Mustafa. "Makinizm Çağında Dinsellik". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2020), 241-263.
- Dağ, Ahmet. "Dijitalleşme-Yapay Zeka-Transhümanizm Bağlamında Din ve Dindar'a Dair", *Yapay Zeka Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. 175-185.
- Dağ, Ahmet. "Yeni Teknolojiler Bağlamında Eğitim ve Eşitsizlik". *Eğitim Bilimleri Eleştirel İnceleme Dergisi Özel Sayı* (2022), 73-80.
- Demir, Aysel. "Ölümsüzlük ve Yapay Zeka Bağlamında Trans-hümanizm". *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology* 9/31 (2018), 95-104.
- Denizer, Ahmet Numan. *Fitrî Zeka İle Yapay Zekanın Karşılaştırılması Üzerine Bir Değerlendirme*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dereli, Caner vd. "Erişime Açık Terörizm Veri Kümeleri Kullanarak Makine Öğrenmesi ve Büyük Veri Mimarileri ile Terörle Mücadeleye Yönelik Tahminleme Yaklaşımları". *Savunma Bilimleri Dergisi* 42 (2022), 119-154.
- Dima-Liza, Stancuta Ramona. Ütopya Distopyaya Karşı – Mükemmel Bir Varoluş İçin Mükemmel Bir Çevre. çev. Damla Sezgi, *Doğu Batı* 20/80 (2017), 254-263.
- Efe, Ahmet - Tunçbilek, Merve. "Yapay Zeka Algoritmaları ile Dönüşen Denetim Araçları Üzerine Bir Değerlendirme". *Denetim Dergisi* 27 (2023), 72-102.

- Efe, Ahmet. "Yapay Zeka Ortamındaki Dijital Kamu Yönetiminin Yol Haritası". *Kaytek Dergisi* 4/1 (2022), 99-130.
- Efil, Şahin. "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi". *Beytulhikme* 6/1 (2016), 265-286.
- Erdem, Serhat - Öcal, Derya. "Geleceği Dün ve Şimdi Belirler: İnsan Merkezli Sanal Gerçeklik Tasarımı". *TRT Akademi* 8/17 (2023), 82-103.
- Ergün, Ragıp. "Batı Düşüncesinde Kaderin Üç Hali: Teo-Biyo-Tekno". *Hafıza Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/4 (2022), 23-41.
- Erikli, Süheyla - Salih, Pınar. "Zanaatkarlıktan Yapay Zekaya İşgücünün Değişen Niteliği". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/26 (2022), 209-223.
- Ersan, Songül. *İslam Hukukunda Kişilik Bağlamında Yapay Zeka Sorunu*. Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Erten, Onur - Göktepeliler, Ömür. "Yapay Zeka, Makine ve Sanat". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (2022), 145-153.
- Evkuran, Mehmet. "Transhümanizm ve Teolojik Yansımaları". *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından "Yapay Zeka" Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Erişim 10 Mart 2023. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>
- Gezer, İbrahim. *İslam Hukukuna Göre Yapay Zekanın Hukuki Mahiyeti*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Gökbayrak, Hilal - Işıklı, Şevki. "Dijital Din Teorisi: Dijital Din, Geleneksel Dine Karşı". *Yapay Zeka Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. 105-145.
- Görgülü, Ülfet. "Teknoloji Geliştiren İnsandan Teknolojinin Geliştirdiği İnsana - Genetik Müdahale ile İnsan Geliştirmeye Etik ve Fıkîhî Bakış-". *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 1095-1124.
- Gözen, Hacer vd.. "Bir Klonun Günlüğünden: Posthümanizm, Transhümanizm, Distopya ve 'Beni Asla Bırakma'". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (2022), 144-160.
- Işık, Umur vd.. "Yapay Zeka ve Algoritma Ekseninde Gazeteciliğin Geleceği ve Toplum İçin Anlamı". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 10/2 (2022), 1248-1275.
- İyigüngör, Tuğçe. "Doğal Yaşam Formundan Artırılmış Bedene Geçiş: Transhümanizm". *Isophos: Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi* 3/5 (2020), 15-27.
- Kafalı, Hasan. "Amaçları ve Sonuçlarının Belirlenmesi Açısından Bilim ve Yapay Zekanın Değerlendirilmesi". *Yapay Zeka Çağında İslam ve Hukuk*. ed. Yıldırım Sipahi, Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi (Dijital Kitap), 2022, 111-117.
- Kapır, Bahadır. *Yapay Zeka Eksenli Gelişen Algoritmik Toplum ve Medya*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Karabağ, Müge. "Ahlaki Değerlerin Kodlanabilmesi Bağlamında Yapay Zeka Etiğine Kuramsal Bir Bakış". *TRT Akademi* 6/13 (2021), 748-767.

- Karaca, Çağlar. "Teknolojinin İlerici Potansiyeli ve Emeğin Dönüşümü". *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi* 5/10 (2022), 394-417.
- Kaya, Muhammed Ali. *Yapay Zekanın Uluslararası İlişkilerde Etkisi ve Algıdaki Varlığı: BM Güvenlik Konseyi Örgütü ve Çok Uluslu Şirketler Örneği*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kayaalp, Beyza Nur - Örmecioglu, Hilal Tuğba. "High-Tech Mimarlığın Geleceğinin Fütüristik Sinema Üzerinden Araştırılması". *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 7/2 (2022), 773-789.
- Keleş, Hatice. "Tıpta Yapay Zeka Uygulamaları". *Kırıkkale Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 24/3 (2022), 604-613.
- Kızılgeçit Muhammed – Çinici, Murat. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 45-65.
- Kızılgeçit Muhammed – Çinici, Murat. "Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (2021), 283-307.
- Kızılgeçit Muhammed – Çinici, Murat. "Yapay Zeka ile Dindarlığın Tahmini". *Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet ve Tam Metin Kitabı*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021, 99-108.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Eşref-i Mahlukat mı Transhuman mı?". *Diyanet Aylık Dergi* 376 (2022), 40-43.
- Koçak, Taşkın. "Sanayi Devrimleri-Teknolojinin Gelişimi Yapay Zeka-İnsansı Robotlar". *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından "Yapay Zeka" Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Erişim 10 Mart 2023. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>
- Kopuz, Muhammet Ali. *Grafik Tasarımın Geleceğinde Yapay Zeka Programları*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kortak, İrem Yenicerler. "Yapay Zeka ve Haber İlişisine Kullanıcı Gözünden Bakmak: Sosyal Medyada Robot Haber Spikerlerine Gelen Yorumların İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32/2 (2022), 699-710.
- Kotil, Zeynep Öğretmen. "Hukukta Yapay Zeka Uygulamaları". Erişim Tarihi 10 Mart 2023. [https://www.istanbulbarosu.org.tr/files/komasyonlar/yzcg/hukukta\\_yapay\\_ze\\_ka\\_uygulamalari.pdf](https://www.istanbulbarosu.org.tr/files/komasyonlar/yzcg/hukukta_yapay_ze_ka_uygulamalari.pdf)
- Koyuncu, Merve. "Çağdaş Zihin Felsefesinde Yapay Zeka Tartışmalarına Bir Giriş: Taklitçilik Oyunu ve Çince Odası Argümanı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2022), 75-89.
- Kozacıoğlu, Sıla. *Toplum 5.0 ve Yapay Zeka Bağlamında Gerçekleşen Toplumsal Dönüşümün Sosyolojik Analizi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

- Küçükali, Rıdvan – Çoşkun, Hüseyin Can. “Eğitimde Dijitalleşme ve Yapay Zekanın Okul Yöneticiliğindeki Yeri”. *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4/2 (2021), 124-135.
- Kyzy Soladan, Tolkun Nazarkul. “Halkla İlişkilerde Yapay Zeka Kullanımı Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *The Journal of International Scientific Research* 7/2 (2022), 191-206, 202; Abdulkadir Özdemir, “Yapay Zeka'nın Grafik Tasarıma ve Tasarımcıya Etkisi”. *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2, 628-637.
- Malkoç, Enver Sinan. “Ütopyalardan Gerçeklere, Gerçeklerden Distopyalara”. *Sosyologca* 21 (2021), 145-154.
- Mındız, Emine. “Peculium Kurumunun Yapay Zekaya Sahip Robotların Hukukî Statülerinin Tespitinde Model Olarak Kullanılması”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 71/3 (2022), 937-970.
- Muhtaroğlu, Nazif. “Algoritmik Temelli Yapay Zeka ve Özgür İrade”. *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zeka” Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Erişim 10 Mart 2023. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>
- Ocak, Hasan. “Yapay Zeka Bağlamında Ahlak Felsefesi”. *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zeka” Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Erişim 10 Mart 2023. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>
- Özdemir, Muhammed, vd.. “Post-Kolonyal Düşünce Açısından Metaverse, Transhümanizm & Posthümanizm”. *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zeka” Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Erişim 10 Mart 2023. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>
- Sevim, Seçkin – Sevim, Bilgen Aydın. “İpler Kimin Elinde?: Dijital Çağda İzleyicinin Özgür İradesi Sorunu”. 6. *Uluslararası İletişim Günleri Dijital Dönüşüm Sempozyumu*. ed. Nazife Güngör. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2019, 464-479.
- Sipahi, Yıldırım. “Bir Sempozyumun Ardından: Uluslararası Sempozyum İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Açısından Yapay Zeka”. *Makû İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2022), 140-151.
- Sunal, Seçkin. “Yapay Zeka, Büyük Veri ve Otomasyon: Mevcut Durum, Beklentiler ve Olanaklar”. *Madde Diyalektik ve Toplum* 5/2 (2022), 147-155.
- Takıl, Nazife Burcu vd.. “Farklı Meslek Grubu Adaylarının Yapay Zeka Teknolojisine Yönelik Kaygı Seviyesinin İncelenmesi”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/48 (2022), 343-353.
- Talan, Tarık – Batdı, Veli. “Eğitimde Endüstri 4.0 ile İlişkili Kavramların Çok-Yüzeyle Rasch Ölçme Modeliyle Analizi”. *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences* 8/1 (2022), 31-41.
- Tamer, Halil Yasin. “Dijitopya: Teknoloji, Yönetim ve Emek Bağlamında Ütopyalar ve Distopyalar Üzerine Bir İnceleme”. *Kaytek Dergisi* 4/1 (2022), 13-37.
- Tunç, Gökhan. ““Mutlak Buna Bir Çare Bulacağım”: Transhümanizm Kavramı ve Nâzım Hikmet'te Makineleşme Arzusu”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/4 (2021), 2704-2719.

- Turan, Tülay vd.. "Yapay Zeka Etiği: Toplum Üzerine Etkisi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2022), 292-299.
- Turhan, Abdullah. "İnsanın Mükerrer Kılınının Mahiyeti ve Modern Meydan Okumalar". *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından "Yapay Zeka" Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Erişim 10 Mart 2023. <https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/files/abstracts.pdf>
- Uçar, Şahin. *Kültür, Teknoloji ve Sanat Yazıları*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Uyanık, Hale Nur. "Toplumsal Sistem ve Sibernetik İlişkisi: Sosyo-Sibernetiğin Doğuşu". *Medya ve Kültür Kültürel Çalışmalar ve Medya Dergisi* 2/2 (2022), 286-300.
- Ün, Lütfullah. "Kamu Hizmetinde Yeni Konsept: Akıllı Kamu Hizmeti". *Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (2022), 415-440.
- Yakın, İrem. *Yapay Zeka ve Geleceğin Toplumunu: Bilimkurgu Sineması Üzerinden Bir Yakın Gelecek Tasavvuru*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yalçınkaya, Fatoş. "Türk Dünyası Masallarındaki Kutsal Su Motifi: Abıhayat". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 2021/18 (2021), 62-70.
- Yeşilkaya, Nazan. "Yapay Zekaya Dair Etik Sorunlar". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2022), 948-963.
- Yetkiner, Beyler - Özdemir, Nurullah. "Sinemada Transhümanizm ve Yapay Zeka". *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology* 13/51 (2022), 262-286.
- Yüksel, Sera Reyhani. "Yapay Zeka, Robotlar ve Hukuk Mesleğinin Geleceğine Etkileri". *Hukuk ve Adalet Eleştirel Hukuk Dergisi* 11/26 (2019), 483-498.
- Zengin, Ferhat. "Akıllı Makine Çağı Sinemasına Giriş: Sinema Sanatında Yapay Zeka Teknolojilerinin Kullanımı". *İletişim Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2020), 151-177.
- Zengin, Tuğba. "Eğitim 4.0: Eğitimin Geleceği Tartışmalarının Neresindeyiz?". *Türkiye Eğitim Dergisi* 7/1 (2022), 330-334.
- Zuboff, Shoshana. *Gözetleme Kapitalizmi Çağı: Gücün Yeni Sınırında İnsan Geleceği İçin Savaş*. İstanbul: Okuyan Us Yayınevi, 2021.