

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

*Journal of Sakarya University*  
*Faculty of Theology*

**ISSN: 2146-9806**  
**e-ISSN: 1304-6535**

Cilt/Volume: 25

Sayı/Issue: 48

Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*  
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu  
yazarlarına aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: 25   Sayı: 48   Yıl: 2023 (Aralık)	Volume: 25   Issue: 48   Year: 2023 (December)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Doç. Dr. Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖGE Arş. Gör. Enes TARHAN Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Doç. Dr. Abdurrahman HENDEK Dr. Öğr. Üyesi Aysegül METE Dil Editörü/Language Editor Dr. Öğr. Üyesi Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖGE Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Enes TARHAN Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya, 2023 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Taramım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenicami, Adapazarı Tel: +90 (264) 273 52 53 – Faks: +90 (264) 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54050 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 – Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd">https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd</a> e- posta / e-mail: <a href="mailto:sauifd@sakarya.edu.tr">sauifd@sakarya.edu.tr</a></p>	<p><b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b> Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi)</p> <p><b>Danışma Kurulu / Advisory Board</b> Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Emekli) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Bolu A.İ.B. Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mürteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modarrés Uni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zarqa University) Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut SALIHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Dergimizin <i>yayın ve yazım ilkeleri</i> 559-567 sayfaları arasında yer almaktadır.	

## **Açık Erişim Politikası / Open Access Policy**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıntı-Gayriticari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

*Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial (CC BY-NC 4.0) International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.*

## **Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services**

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 3- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 5- EBSCOHOST (2010)
- 6- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 7- PhilPapers (2017)
- 8- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 9- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 10- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 11- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 12- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 13- Scientific World Index (2017)
- 14- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atf Dizini (2017)
- 15- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 16- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 17- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 18- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 19- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 20- Science Library Index (2017)
- 21- OpenAIRE (2017)
- 22- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 23- Scientific Indexing Services (2017)
- 24- İdealonline (2017)
- 25- WORLDCAT (2017)
- 26- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 27- Index Copernicus International (2018)
- 28- MIAR- Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 29- MLA - Modern Language Association (2018)
- 30- ATLA Religion Database (2019)

## İİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler / Articles

**Pascal'ın Paradoksal İnsan Görüşü / Pascal's  
Paradoxical View of the Human Being**  
**Do. Dr. Tamer Yıldırım**  
317-330

**Horasan Ekolünün Teşekkülünde Hâtim el-Esam ve Entelektüel Ağı /  
A Pioneer Scholar in the Formation of Khurāsān School: Hâtim al-Aşamm and  
His Intellectual Network**  
**Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Mete**  
331-359

**Metodolojik Bir Yöntem Olarak Gömülü Teori ve Bu Teorinin Din  
Sosyolojisi Çalışmalarında Kullanılması / Grounded Theory as A Metho-  
dological Technique and Using This Theory in the Sociology of Religion Studies**  
**İsmail Kaya**  
361-394

**Ortaöğretim Öğrencileri İçin Geleneksel ve Kültürel Din Algısı  
Ölçeğinin (OGEKDÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması  
/ Developing the Traditional and Cultural Perceptions of Religion Scale for High School  
Students (TARSH): Validity and Reliability Study**  
**Recep Murat – Doç. Dr. Mahmut Zengin**  
395-425

**Bir Çeviri Sorunsalı Olarak Kur'ân'da Geçen İşaret İsimlerinin Göste-  
rim Türleri Bağlamında Yorumlanması / Interpretation of Demonstrative  
Pronouns in The Qur'ān as a Translation Problem in Terms of Types of Deixis**  
**Arş. Gör. Dr. Yusuf Akyüz**  
427-458

الانتحال والأصالة في أشعار سنبل زاده وهي العربية / *Sünbülzade Vehbi'nin Arapça*

*Şiirlerinde İntihal ve Orjinallik*

**Dr. Öğr. Üyesi Abdulsattar Elhajhamed**

459-484

**Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât Nüshalarındaki Segsar Adası Sakinlerinin Tasvirleri / Depictions of Inhabitants From Sagsar Island**  
*in Ajâ'ib al-Makhlûqât wa Gharâ'ib al-Mawjûdât*

**Doç. Dr. Hayrunnisa Turan**

485-511

**Theory of İwad as an Explanation for Gratuitous and Pointless Evils /**  
*Gereksiz ve Anlamsız Kötülöklere Bir Açıklama Olarak İvaz Teorisi*

**Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yıldız**

513-527

**İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli / The**  
*Approach of Challenge to Produce a Single Verse of Qur'ân (al-Tahaddî with*  
*Âyat) in Islamic Thought and Its Analysis*

**Dr. Öğr. Üyesi Zakir Demir**

529-555

**İndeks / Index**

47-48. Sayılar

557-558

**Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication**

559-567

## Editör'den

Bu sayımızın yayın sürecindeyken son yılların en büyük vahşetine, katliamına, savaş suçlarına ve hatta soykırımına derin bir üzüntü, şaşkınlık ve hayal kırıklığı ile şahitlik ettik. Hastanelerin, ibadethanelerin, okulların, üniversitelerin kasten bombalandığı, henüz tespit edilmiş 18 bin sivilin jetlerle katledildiği, 7 binden fazla çocuğun tüm dünyanın gözlerinin önünde yok edildiği bir saldırıyı savaş suçu ve soykırım olarak nitelemek için Batı vicdanını beklemek zorunda değiliz.

Bu sayımızı Gazze şehitlerine ve onurlu bir şekilde direnen Gazze halkına ithaf ediyoruz. Zira onlar canlarıyla, mallarıyla ve sabırlarıyla tüm dünyanın maskesini düşürdü, birçok konuda bize hakikati öğretti. Batı devlet aklının insan hakları kaygısının olmadığını, Birleşmiş Milletler, İnsan Hakları Beyannameleri, İnsan Hakları Mahkemeleri, hukukun üstünlüğü, savaş suçları mahkemesi gibi kavram ve kurumların hepsinin zayıfları kontrol etmek için güçlüler tarafından uydurulduğunu ve dünya barışını tehdit eden Siyonizm denen ideolojik tehlikenin sadece İsrail'de olmadığını aksine tüm dünyayı sardığını gösterdi. Bunun yanı sıra Müslümanların pasifliğini, dünya sevgisinin ağır bastığını, 2 milyar Müslümanın 2 milyon mazluma sahip çıkmadığını, din anlayışımızın ciddi tahrifata uğradığını, kalabalık olmakla övünmenin anlamsız olduğunu ve değerli olanın nitelik olduğunu da öğretti. Binlerce kitapla dünyaya öğretilmeyecek bu hakikatleri bize öğretmenin ötesinde bizzat gösteren Gazzelilere selam olsun. Allah'ın rahmeti onların üzerine olsun.

Bu yorucu ve üzücü gündemimize rağmen Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 48. sayısını dokuz araştırma makalesiyle kıymetli okurlarımıza vaktinde sunuyoruz. Bu sayımız da öncekiler gibi yayın çeşitliliğini devam ettirmekte ve felsefe, din eğitimi, din sosyolojisi, tefsir, Arap dili ve belagati, tasavvuf ve sanat tarihi alanlarında kıymetli araştırma ve emek mahsulü çalışmaları kapsamaktadır. Her sayıda dikkat ettiğimiz gibi tüm yayın sürecini özenle devam ettirmeye gayret etmekte ve yazarların akademik çalışmalarını en güzel şekilde okurlara ulaştırabilmesine imkân vermekteyiz. Bu, başlı başına bir mutluluktur ve başarıdır. Türkiye İlahiyat camiasında yayın yapan dergiler arasında önde gelenlerden birisi olduğumuz malumdur. Bu itibarımızı devam ettirmek adına değerlendirme ve yayın sürecine özel bir önem atfettiğimiz bilinmelidir.

Ayrıca fakülte dergimizin gelişmesi için her zaman olduğu gibi elinden gelen desteğini esirgemeyen ve yayın kuruluna rahat bir çalışma ortamı sunan dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza da dergi ekibi olarak teşekkür ederiz.

### From the Editor-in-Chief

As publishing this issue, we have witnessed with deep sadness, discomfiture, and disappointment at the greatest atrocity, massacre, war crime and even genocide of recent years. We do not have to wait for the conscience of the West to define an attack as a war crime and genocide, in which hospitals, places of worship, schools, universities were deliberately bombed, 18,000 civilians, yet to be identified, were massacred by jets, and more than 7,000 children were destroyed before the eyes of the whole world.

We dedicate this issue to the martyrs of Gaza and the people of Gaza who are resisting with honor. With their lives, property, and patience, they have unmasked the whole world and taught us the truth on many issues. They have shown that the Western state mind does not care about human rights, that concepts and institutions such as the United Nations, the Declaration of Human Rights, the Human Rights Courts, the Rule of Law, the War Crimes Tribunal, etc. are all invented by the strong to control the weak, and that the ideological danger called Zionism, which threatens world peace, is not only in Israel, but all over the world.

It also taught us the passivity of Muslims, that love of the world prevails, that 2 billion Muslims cannot protect 2 million oppressed people, that our understanding of religion has been seriously distorted, that it is meaningless to boast of being crowded and that what is valuable is quality. I salute the Gazans who not only taught us these truths, which cannot be taught to the world with thousands of books, but also showed them to us personally. May Allah's mercy be upon them.

Despite this tiring and sad agenda, we present the 48th issue of Sakarya University Journal of Faculty of Theology to our esteemed readers on time with nine research articles. This issue, like the predecessor ones, continues the diversity of its publications and includes valuable research and labor-intensive studies in the fields of philosophy, religious education, sociology of religion, tafsir, Arabic language and Rhetoric, Sufism and art history. As we pay attention to every issue, we try to continue the whole publication process with care and enable the authors to deliver their academic works to the readers in the best possible way, which is a happiness and success in itself. It is well known that we are one of the leading journals of the theological community in Turkey. In order to maintain this reputation, it should be known that we pay special attention to the reviewing and publishing process.

In addition, we, the journal team, would like to thank our Dean, Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI, for his support in the development of our faculty journal and for providing a comfortable working environment for the editorial board.

Doç. Dr. Emrah KAYA

Editör





*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 48, Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

**Pascal'ın Paradoksal İnsan Görüşü**

*Pascal's Paradoxical View of the Human Being*

**Tamer Yıldırım**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı –  
Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of  
History of Philosophy.  
tyildirim@sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-0033-0539>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/08/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/11/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2023

Atıf/Citation: Yıldırım, Tamer. "Pascal'ın Paradoksal İnsan Görüşü". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 317-330. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.1335893>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



## İthaf



*Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.*

*This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.*

هذه المقالة مهداة إلى أرواح العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومحيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إنّ ما تقوم به إسرائيل من هجمات، يتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي، وهي جرائم حرب وإبادة جماعية ينبغي أن تُحاكم عليها.

## Öz

Blaise Pascal (1623-1662), 39 yıllık kısa olarak nitelendirebileceğimiz yaşamında çoğu insanın iki yaşamda ulaşmayı umabileceğinden fazlasını başardı. Yaşadığı mistik bir deneyimden sonra, psikoloji ve din üzerine düşüncelerini topladı, ancak bu düşüncelerini bir kitap haline getiremeden öldü. Onun *Düşünceler* adlı eseri yalnızca Hristiyan dinine yeni bakış açıları getirmekle kalmadı, aynı zamanda Fransız edebiyatının en iyileri arasında değerlendirildi. *Düşünceler*'in ana stratejilerinden biri, bir yanda Montaigne, diğer yanda Epiktetos'un kişiselleştirdiği çelişkili şüphecilik ve stoacılık felsefelerini kullanarak, inanmayan kişiyi Tanrı'ya, imana götürecek bir çaresizlik ve kafa karışıklığına sürüklemektir. Dolayısıyla *Düşünceler*'in bir kısmı şüpheci bir niteliği kendinde bulundururken, bir kısmı da dogmacı stoacılığın ruhuna sahiptir. Aslında Pascal her iki ucu da bağdaştırmaya çalışır. Bunu akıllı küçümseyip akılcı felsefeyi kınarken, inancı yüceltip ve kalbin, aklın bilmediği sebeplere sahip olduğunu belirterek yapar. O, eserlerinde insanı ve insanın dünyadaki durumunu, entelektüel tarihteki yerini ve kültür ve eğitim anlayışlarını, insanın Tanrı ile ilişkisi ışığında insan doğasına ilişkin görüşünün daha da geliştirilmesini ve ünlü bahis teorisi ve kalbe dair içgörülerini açıklamaya çalışır. Dünyadaki varlığını düşünmesi ve ona karşı doğru bir tavra sahip olması her kişinin yaşamının merkezinde bulunan bir durumdur. Makalemizde Pascal'ın insanın inanması ve acizliğinin nasıl paradoksal bir nitelikte olduğunu, insanın özgürlüğünü nasıl elinden alıp değersizleştirdiğini sunmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Pascal, İnanç, Düşünceler, Sefillik, İnsan.

## Abstract

In what can only be described as a short life of 39 years, Blaise Pascal achieved more than most people could hope to accomplish in two lifetimes. He collected his ideas on psychology and religion after a mystical experience, but he died without being able to compile them into a book. After this experience, Pascal chose to be a polemicist, a pedagogue, and a preacher rather than a philosopher, mathematician, or scientist. Not only did his *Thoughts (Pensees)* bring new perspectives to the Christian religion, but it is also considered among the best of French literature. One of the central strategies of the *Thoughts* was to drive the unbeliever to a state of despair and confusion that would lead him to God and faith, using the contradictory philosophies of skepticism and stoicism personified by Montaigne on the one hand and Epictetus on the other. Hence, some of the *Thoughts* bear a skeptical quality, while others have the spirit of dogmatic stoicism. In fact, Pascal seeks to accommodate both poles. He exalts faith and states that the heart has reasons unknown to the intellect while denigrating the intellect and condemning rational philosophy. Pascal is one of the authors who can and should be re-examined by people in every generation. In his writings, he tries to elucidate man and man's condition in the world, his place in intellectual history and his conceptions of culture and education, the further development of his view of human nature in the light of man's relationship with God, and his famous theory of Pascal's Wager and his insights into the heart. Reflecting on one's existence in the world and having the right attitude towards it is central to every person's life.

In Europe, from the beginning of the 18th century, there was a philosophical movement known as the Enlightenment. This wave of thought has had a profound impact on the modern world. For the last three hundred years, the Enlightenment movement has, in one way or another, defined philosophers and philosophical movements that think differently. Pascal was one of the philosophers who did not get caught up in the strong fluctuations of this movement. Enlightenment almost sought to make life itself a science. This is where much of Pascal's insight lies. Because there are so many things about life that science cannot account for. Pascal seems to try to unify them. He brought his genius and passion not only to mathematics and science but also to philosophy and endeavored to come to a theological conclusion. In all these disciplines, Pascal was fortunate enough to reveal his intuition. Today, if a middle ground is to be found between the Enlightenment's worship of reason and postmodernism's emphasis on freedom and self-governance, it may be helpful to explore Pascal's thoughts in depth to a certain extent.

In other respects, Pascal even takes it further than drawing parallels between religious faith and our basic cognitive framework, since both are located in the heart. He argues that our endeavors on the path of faith are attended by the direct influence of God's grace on our hearts. The result of this grace is a supernatural faith in the reality of God and the authenticity of the divine

message. According to Pascal, faith is a gift of God. It is implanted in the heart by God himself. However the proof is an intermediary in this process. Faith is within the heart, and it makes us "believers", not "knowers". Faith informs us of things that the senses do not, but it never contradicts them. So faith is above the senses, not opposite to them. If everything is put under the control of reason, nothing in religions will look mysterious and supernatural. This is why Pascal sets religious intuition above reason, saying that the heart has reasons that reason cannot grasp. Therefore, reason cannot solve the mystery of the human condition. It can only explore the cause of existing conditions. Regarding religion, human answers the questions that only reason can ask through the doctrine of original sin. Faith, or as Pascal usually puts it, emotional thought, the heart, is the supreme criterion of all moral truth and the highest truth in the fictional order.

Although the conception of grace seems to abolish freedom, it is stated that this is not the case when taken in the sense Pascal meant. Because the believer acts with an infallible obligation under the influence of God's grace, but his freedom is not destroyed because he can always act differently if he wishes. Therefore, it is stated that this theory, in which freedom is possessed to the extent and in the sense that what is desired is done, has the theological quality of allowing grace to leave room for virtue by allowing freedom literally. This is because, despite being under the influence of grace, one still does what is desired; one, actively participates in the process of salvation by doing one's virtues. In other words, Pascal is saying that we need divine grace to do good, that everyone is given enough of it, and that only our free will is needed to make it effective. Since this grace is an immutable condition of our life, moral perfection and salvation rest on our effort and will. Pascal states that man is elevated to God by God, but at the same time, he is unworthy of God and abandoned by God that he is naturally incapable of attaining goodness and truth because he claims to be equal to God, that man has the capacity for goodness and truth only through grace, thus combining an Augustinian understanding with the ideas of Thomas, Fulgentius, Molinism, and Stoicism to put forward a doctrine that he believes to be acceptable for his time. This kind of explanation limits and even eliminates the boundaries of freedom.

There was only one galaxy known at the time of the 17th-century thinker and scientist Pascal, and based on this knowledge, he said that the silence of space terrified him. Today, there are hundreds of galaxies detected. This infinite horizon that he feared looks very different today. So, his scientific views have not kept up with the advances. Pascal's wager argument, which he introduced as a contribution to the proof of God, has also been strongly criticized by different religious and atheist circles, and his view of man also has problems in terms of acceptance based on today's conception. As a consequence, Pascal is today a prominent figure in French literature, an important icon of Christian mystical thought, and his place in the field of philosophy is confined to both of these two aspects. However, the endeavor he undertook by directing his energies toward theological discussions is commendable within its own limits.

**Keywords:** History of Philosophy, Pascal, Grace, Pensées, Wretchedness, Human.

## Giriş

Blaise Pascal, otuz yaşlarına doğru yaşadığı buhrandan sonra yazdığı son dönem eserlerinde Hıristiyan bakış açısıyla dini, insanı ve bunlarla ilişkili hususları ele almıştır. Bu fikirlerin büyük bir kısmı daha önce ortaçağda özellikle Hıristiyanlığın Katolik inancının sistemleştirilmesine katkıda bulunan St. Augustinus (ö. 430), St. Aquinas (ö. 1274) veya M. Montaigne (ö. 1592) gibi kişilerinin düşüncelerini devam ettirmiştir. Pascal'ın ayakları kendi döneminin çağdaş bilimi üzerinde, düşüncesi önceki Hıristiyan teologlarının eserlerinde, duygusu ise dinin mistik ilkelerine bağlı olmuştur. Burada problem şudur ki; Pascal bütün insanları ilgilendiren kalp, kalbi bilgi (içgüdü/sezgi), insan, erdem, irade, inayet gibi temel kavramlarla ilgilenmektedir. Bu şekildeki kısıtlayıcı unsurlar belirtilen kavramlarla ilgili olarak genel düşünceyi aşarak yeni

bir bakış açısını ortaya koymasına engel olmuştur. Yine de insanlık durumunu doğru bir şekilde tasvir etmenin bir yolunu deneyerek, insanbilim Pascal'ın yapıtlarında etkileyici bir anlatımını bulmuştur. Dolayısıyla özellikle *Düşünceler* adlı eserinde inanç, insanlık durumu, hayatın anlamı, mutluluğa giden yol ve diğer felsefi ve teolojik sorular hakkındaki konumu hakkında sıklıkla büyük bir felsefi derinlikle yazarak kitap boyunca, insan ruhuna ve varoluşun doğasına dair derin kavrayışlarını her sayfasına işlemiştir. Günümüzde insanların fazlaca önem verdikleri hayatın anlamı üzerine derinlemesine düşünceleri en dikkat çeken kısımları oluşturmaktadır. Genel kanı da *Düşünceler*'in bir kısmının insanlık durumu üzerine yazılmış edebi fikirlerden ibaret olması şeklindedir. Eser birbirleriyle çelişen ifadeler de içermekte, bazıları anlamı açıklanamayan, anlaşılabilen ifadelerden oluşurken en önemlileri insan deneyimi ve davranışı hakkında yazılmış olan kısımlardır. Günümüzde Pascal'ın hem *Düşünceler* hem de *Taşra Mektupları* adlı eseri Fransız edebiyatının önemli klasik örnekleri arasında yer alır. Çünkü *Taşra Mektupları*'nda da coşkunu, etkileyici, kısa ve özlü üslubuyla özgür irade, ahiret ve Tanrı'nın lütfu hakkındaki fikirlerini ortaya koyarak insanlara iman yolunu, ahirette mutlu olmanın yolunu göstermeyi amaçlamıştır. İnsanların Tanrı'ya yeniden bulmaları, İsa'yla yeniden kavuşmalarıyla kalbin ve merhametin yoluna girmelerine sebep olacak bir eser olarak düşünülmüştür.

Pascal'a göre insan, her zaman kendi içinde mükemmel olan hayvandan farklı olarak sonsuzluğa yönelmiş, sonsuzluk için yaratılmış bir varlıktır. Varoluş içindeki insanın bilmesi gereken en önemli husus nereden gelip nereye gittiği sorusudur. Nerede bulunduğu sorusu bir şekilde açıklanabilir fakat bilinmeyen alanların, metafizik konuların açıklanmaya çalışılması zor olan kısmı oluşturmaktadır. Fakat Pascal insanları sevmesine rağmen insanlık hakkında oldukça kötümser veya kasvetli bir düşünceye sahiptir.<sup>1</sup> Çünkü insanın Tanrı'nın güvenine ihanet ederek cennetten kovulmasının sebebi olan eksiklikle malul olması ve bunun izleri hayatının her döneminde bir şekilde kendini göstermektedir. Cinsel isteklerinin tatminindeki tavırları, emin olmayan halleri, aceleci durumu ile hayvanlara daha yakın bir yerde bulunan insanoğlunun sefil bir varlık olarak kaygı ve umutsuzluk içinde geçen bir yaşamda acı çeken bir konumunda bulunmaktadır. Genel olarak evrene ve insanlığın tarihine ve ebediyet düşüncesine baktığımızda her bir insan bireyinin dünyada geçireceği zaman ve varlığı anlamsız sayılacak kadar kısa ve küçüktür. Buna rağmen Pascal'a göre potansiyel olarak insan Tanrı'ya olan inancıyla melekler seviyesine yaklaşabilir.

Bunun sebebi Pascal'a göre insan için üç hakikat düzleminin söz konusu olmasıdır. Bu ilkin beden düzleminde görülebilir. İkincisi düşünsel düzlemdir. Burada sahip olunan entelektüel kabiliyet bedenlerin sahip olduğu

1 Jacques Chevalier, *Pascal*, çev. Mehmet Toprak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961), 126.

gözlerle görülmezler. Bu sadece ruhun gözleriyle görülebilir. Sonuncusu kalp düzlemidir. Fiziki ve entelektüel unsurların ötesinde manevi yüceliklere sahiptir. *Düşünceler*'i anlamamızı en iyi sağlayacak en önemli mercekle de onun yaşamın üç düzenine (zihinsel, maddi ve manevi) ilişkin bu değerlendirmesidir. Bu üç farklı düzey eserdeki karışık olarak gözükken pek çok olayı daha iyi anlamayı sağlayacaktır.

## 1. İrade ve İnyet

Hıristiyanlıkta Katolik teologların büyük kısmı insanın özü açısından bozuk olduğunu, Âdem babamızdan beri günahlarla yüklü olduğunu, bu durumdan sadece Tanrı'nın inayetiyle kurtulabileceğini düşünmektedirler. Pascal, bağlı olduğu kendi dönemindeki dini hareketlerden biri olan Jansenizm, St. Augustinus'un fikirlerini benimsemiş ve insan özgürlüğünü büyük ölçüde yadsımıştır. Jansenizm'in temelinde insanın bir hiç ve Tanrı'nın her şey olduğu fikri vardır. Jansenistlerin Tanrı'nın önceden belirlenmiş az sayıdaki insanı cennete sokacağını belirtmesi, bu noktada özgür iradeyi ötelemeleri Pascal'ın insanı sefil olarak değerlendirmesini etkilemiştir. Pascal, imanın Tanrı'nın bir lütfu olduğunu bunun akıl yürütme ile elde edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>2</sup> Çünkü Tanrı iman edeceklerin kalbine Tanrı sevgisini sindirmelerini sağlayarak ve kendi benliklerinden nefret duymayı telkin ederek onların ruhunda iman ve itikada doğru bir meyil uyandırmıştır.<sup>3</sup>

Pascal'a göre ilahi hakikatler zekâdan kalbe değil, kalpten zekâyâ doğru giderler.<sup>4</sup> Buna göre iman etme sürecinde kişinin kendi kendisini kontrol etmesi tabii ki bir çabayı gerektirir fakat Pascal, bu çabanın Tanrı'nın bizim kalplerimize doğrudan etki etmesini içereceğini belirtir.<sup>5</sup> İnsanın neyin doğru ve iyi olduğunu bilemeyeceğini, çünkü akıl ya da bilme kapasitesinin kalp ya da sevme kapasitesi tarafından bozulduğunu savunur. Bunun sebebi de insanın Tanrı'ya olan sonsuz sevgiyi kendine yöneltmesidir. Bu şekilde akıl artık şeylerin hakikatini ve değerini bilecek durumda değildir. Çünkü bunlar ancak Tanrı'ya yöneltildiğinde uygun şekilde çalışır.<sup>6</sup> Pascal, burada kalbi (ya da sezgi) temele almıştır. Pascal'a göre kalbin kendine göre aklın kavrayamadığı sebepleri olduğundan Tanrı'yı duyumsayan yetimiz akıl değil kalptir.<sup>7</sup> Çünkü Tanrı akıldan ziyade iradeye tasarruf etmek istediğinden kendini gizlemiştir. Hz. İsa gelerek hakikati gizleyen örtüleri kaldırmış ve gizli olan bu

2 Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 78.

3 Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, 80.

4 Fethi Yücel, "Giriş", *Düşünceler*, Pascal, çev. Fethi Yücel (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 26.

5 Michael Mariarty, "Grace and Religious Belief in Pascal", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 156.

6 Hélène Bouchilloux, "Pascal and The Social World", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 207-208.

7 Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, 78.

Tanrı, kalp gözüne yavaş yavaş görünür hale gelmiştir.<sup>8</sup> Çünkü Tanrı sevdiklerinin kalbini yumuşatır ve kendine karşı bir meyil uyandırır.

Dini inanç ile temel bilişsel çerçevemiz arasında paralellik vardır çünkü her ikisinin de merkezi kalptir. İnanç denilen şeyde bu olduğundan Tanrı akılla değil kalple algılanır. "Siz eğer bu doğaüstü inanç durumuna sahipseniz, Tanrı sizin için fiziksel dünya kadar gerçektir".<sup>9</sup> Pascal'ın düşüncesinin bu yönünü ele alanlara göre insan inanma konusunda özgür bir şekilde hareket etmektedir. Yani ilahi faaliyet herkese yeter miktarda yardım eder fakat insanın hür iradesini zorlayarak değil bir nevi ilham ile olmaktadır. Yani Tanrı'nın faaliyeti insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmadan tesir eder. Bundan dolayı iyi fiiller insana ve Tanrı'ya aittir. Amil olarak Tanrı'ya, onunla işbirliği yaptığı için bu fiiller insana aittir.<sup>10</sup> İlahi inayetin etkisi altındakiler, kendi özgür iradeleriyle, Tanrı'yı yaratılmış şeylere tercih etmeye yönlendirilirler, Tanrı'dan uzak olanlar günahattan kaçınmaktan çok günah işlemekle tatmin olacakları şekilde şehvi nefsin tuzağına düşerler. Ama iki taraf da istediğini yapmaktadır ki Pascal'ın düşüncesinin bu kısmında inayetin bilişsel ve duygusal boyutlarının iç içe geçmesi söz konusudur. Ruha inayet yoluyla etki eden, insanın ruhsal yönünü etkileyen bir Tanrı inancı özgürlüğün ne kadarını insana vermektedir? Özgürlüğün hem ruhta hem de dışarıda olması gerekir. Pascal'ın özgürlük düşüncesinde insanın arzu ve isteklerini Tanrı'nın inayetine uygun hale dönüştürmek ve bunun sonucunda Tanrı'nın insana doğru yolu göstereceği belirtilir. Fakat son noktada belirleyici olan yine Tanrı olmaktadır. Hem Tanrı'nın belirleyici olduğunu kabul edip hem de insanın özgür olduğunu savunmak birbiriyle tam olarak uyuşmamaktadır. İrade özgürlüğünü ihlal edecek ifadeler fiilin ahlakilik açıdan ele alınmasını engelleyeceğinden bu düşünceyi kabul etmek oldukça zorlaşacaktır.

Ayrıca Pascal tarafından özürlüğü olmadığını bir işareti olarak ilk günah ya da düşüş olayı ifade edilmiştir. Pascal için Augustinusçu ve Thomasçı düşüncenin bozulmuş bir görüşüne göre Tanrı'nın inayeti insanın tercihine bağlı kılınarak değersizleştirilmiştir. Eğer insanların sadece doğruyu yapmaları sağlanmışsa, o zaman onların bunu yapamaması için hiçbir neden olmadığı varsayılmıştır. Ancak bu, ilk günahın insan doğası üzerindeki etkisini gözden kaçırmak demektir. Çünkü düşüş, Tanrı sevgisine bağlı bir benlik sevgisinin yerine, kişinin kendi iyiliği için sınırsız bir kendine karşı duyacağı sevgisinin ikame edilmesi anlayışına sebep olmuştur. Bu yüzden baştan sona kadar Pascal, kurtuluş sürecinde Tanrı'nın önceliğini korumakla ilgilenmiştir:

8 Chevalier, *Pascal*, 123-124.

9 Mariarty, "Grace and Religious Belief in Pascal", 155-157.

10 Chevalier, *Pascal*, 97.

Burada şüphesiz bir insan katkısı vardır, ancak onu zorunlu olarak destekleyen ve harekete geçiren Tanrı'dır, baskın irade Ona aittir.<sup>11</sup> İnsanın özgürlüğü burada da ötelenmektedir.

Bununla ilintili olarak bilgi konusu önemli hale gelmektedir ki Pascal'a göre insanı rahatlatarak olan, günah duygusundan kurtaracak olan ve mutluluğu sağlayacak olan kalbin sağlayacağı bilgidir. Bu Tanrı ve Tanrı'nın inayeti ile mümkündür ve buna da halis bir kalp ile ulaşılabilir. Bir anlamda Pascal'da kalbin bilgi sağlayan bir merkez olarak değerlendirilmesi böyle bir ilkeye dayanır. 17. yüzyıl filozoflarının çoğunda olduğu gibi aslında Pascal için de en kesin bilgi matematik alanındadır fakat onun da aşamayacağı sınırları vardır. En basitinden Tanrı'yı bize anlatamaz, ahlaki problemlerimizi çözemez, dini anlayışımızı düzeltemez. Metafiziğin cevap bulmaya çalıştığı insanın nereden gelip nereye gittiğinin, hayatımızın gerçek anlamının ne olduğunu yanıtını bize veremez. O zaman bu bilgileri biz akıldan değil kalpten alabiliriz. Fakat burada şöyle bir problemle karşılaşırız: Tanrı'nın inayeti yani lütfu olmadan inanç olmaz, ancak kişi lütuf aldığını bilemez, bu nedenle inancı olduğunu da bilemez hale geleceğinden kişi R. Descartes'teki gibi kötü bir cin tarafından kandırılabilir. Bu da bizi Pascal'ın epistemolojisindeki eksik bir yöne götürür. Pascal burada Tanrı'nın iyiliğini ortaya koyacaktır ve bu riski ortadan kaldırmaya çalışacaktır. Fakat yine de temeldeki bir başka zorluk devam edecektir. Şöyle ki, Pascal'ın psikolojisinde ilk ilkeleri kavramamızı sağlayan kalbin aynı zamanda heves, hayal ve tutku organı olması söz konusudur. Pascal'da akıl, ilk ilkelerin bilgisi için kalbe bağlı olduğundan, tüm akıl yürütmemizin duyguya teslim olmaya indirgenliğini söylemek doğru olur.<sup>12</sup>

Burada akıl ile irade arasındaki ayrımına dikkat etmemiz gerekmektedir. Pascal'daki irade terimi modern anlamıyla anlaşılmalıdır. Seçim yapma veya eğilimlerimize karşı hareket etme kapasitemize atıfta bulunmaz. Eğilim-

11 Mariarty, "Grace and Religious Belief in Pascal", 146-153. "Tanrı'nın bazılarını karanlıkta bırakıp bazılarını aydınlatmayı irade ettiği ilkesini kabul etmedikçe Tanrı'nın eserlerinden hiçbirini anlayamayız". Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 94.

12 Pascal, duygu sözcüğüyle, ilk ilkelerin kişisel ancak göreceli olmayan bir algısını kasteder. Fakat duygu kalpte yer aldığı için onu bireysel fanteziden ayırt etmek çok zorlaşacaktır. Pierre Force, "Pascal and Philosophical Method", *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 226. Pascal ilk ilkeleri kavramamızı sağlayan yeteneğin kalp olduğunu söyler ve ilk ilkeleri belirleme kapasitemizi ifade etmek için de kalp kelimesini kullanır. Aslında Pascal, kalbi ilk ilkeleri algılayan organ olarak tanımladığında, bu algının özünde bedensel ve fiziksel bir şey olduğunu kasteder. Ruhumuzla akıl yürütürüz ama ilk ilkeler hakkındaki bilgimiz bedenimizden gelir. Force, "Pascal and Philosophical Method", 220, 224. Bouchilloux, "Pascal and The Social World", 208.



lerin kendilerine atıfta bulunur. Bir şeyi yapma eğilimi, arzusu, isteğidir. Pascal için aklın ilk ilkeleri vardır. İradenin de kendi ilk ilkeleri vardır. Aklın ilk ilkeleri doğal ve herkes tarafından bilinen gerçeklerdir (bütün parçadan büyüktür gibi). İradenin ilk ilkeleri, sahip olunmaması mümkün olmayan mutlu olma arzusu gibi tüm insanlarda doğal ve ortak olan bazı arzular ve buna ulaşmak için herkesin peşinden koştuğu bazı belirli nesnelere<sup>13</sup>. Sonuçta Pascal'a göre fikirleri ruh tarafından kabul etmenin iki yolu vardır: akıl ve irade. Fakat bunlarda sınırlılıkla maluldür.

Pascal, kısaca Kadiri Mutlak, Âlimi Mutlak, Hâkimi Mutlak bir Tanrı düşüncesinin sonucu olarak günahkâr insanın kurtuluşa ermesinin yegâne koşulunun tanrısal inayet olduğunu belirtir. Bu temelde oluşturulacak ahlak düşüncesi aslında bir nevi tutuculuğu benimsemeyi içerir. Tanrısız insan sefildir fakat İsa'nın büyüklüğüne yönelen insan büyüktür. İnsan tamamıyla değersiz değildir. Asıl olan insanın Tanrı'dan aşağıda olmasıdır. Bu hümanizm anlayışının karşıtı gibi durmaktadır. Çünkü insanın güçsüzlüğü hümanizmi yok eder. Zaten hümanizme mesafeli duruşu *Düşünceler* adlı eserinin pek çok yerinde kendisini açıkça hissettirir. Pascal'ın akli kullanarak ortaya koyduğu özellikle matematik/geometri alanındaki eserlere icatlara rağmen akli bu kadar küçük görmesinin temelinde yaşadığı dönemdeki aklın kutsanması ve kural koyucu unsur olarak görülmesi yatmaktadır

## 2. Paradoksal Yapı: Büyüklük, Küçüklük ve Sefalet

Bilgi felsefesiyle ilgili olarak felsefede iki temel yönelim vardır biri dogmatik olan ve bilimle uğraşanlar diğeri de septikler. Bunlar arasında bir çatışma vardır. Bunlardan biri insanın akıyla büyüklüğünü diğeri ise insanın sefaletini öğretir. *Düşünceler*'de Pascal, bunun nasıl birbirini tamamlayan iki zıt ucu ifade ettiğini açıklar. Pascal yaşadığı mistik deneyim sonucunda Tanrı'nın varlığından emin bir hale gelmiş ve inançsız insanların sefalet içerisinde olacağını bu deneyimden sonra daha kesin bir şekilde benimsemiştir.

Bir düzende iki farklı kutbu ifade eden büyüklük ve sefaleti Pascal, şöyle açıklar: "İnsan kendisinin sefil olduğunu bildiği için insanın büyüklüğü büyüktür; ağaç sefil olduğunu bilmez. Demek ki sefil olduğunu bilmek sefil olmak demektir. Fakat hepimizin sefil olduğunu bilmek büyük olmak demektir".<sup>14</sup> Felsefe ve akıl bakımından insan bir muamma olup tamamen mükemmel ve bir o kadar da zavallı bir konumdadır. Pascal'ın ifadeleri ile söyleyecek olursak; "İnsan zavallı olduğunu bilir böyle olduğunu bildiği için mutsuzdur. Fakat bunu bildiği için mükemmeldir. Eğer bir kişi kendisini yüceltirse onu

13 Force, "Pascal and Philosophical Method", 221.

14 Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2004), 41

aşağılarım, kendisini alçaltan kişiyi ise yüceltirim ve kavranılmaz bir canavar olduğunu idrak edene dek onu daima inkâr ederim.”<sup>15</sup>

İnsanın hem sefalet hem de büyüklük, hiçbir şey ve her şey olduğunu, sonsuzluğu arzulasa da sınırlı olduğunu savunan Pascal’ın sefalet ve büyüklük başlığı altında birleştirdiği ve skolastik bir ikilem olan belirlenimcilik ve özgürlük ikilemine hapsolmuş olanların üzerine düşünceleri gereken bütün paradokslar, bu paradoksal ve iki yönlü içerme ilişkisinden kaynaklanır: belirlenmiş olan (sefalet) insan, belirlenimlerini (büyüklük) bilebilir ve onları aşmaya çalışabilir. Bütün bu paradoksların kaynağı düşünömsellik ayrıcalığında yatar. Pascal, *Düşünceler*’de bu konuyu açık bir şekilde ifade eder: “İnsana büyüklük sağlayan düşüncedir. Bizim bütün önemimiz düşünceden dolaydır. Kendimizi büyük görmemiz bundan gelmektedir. Öyleyse ahlakın da ilkesi olarak iyi düşünmeye çalışalım”.<sup>16</sup> Yukarıda da belirttiğimiz gibi insan sefilidir, bunu bildiğinden dolayı da büyüktür ya da insanın zayıflığı, onu bilenlerden ziyade bilmeyenlerde kendini gösterir. İnsanın kendisinin sefil olduğunu bilmesi büyüktür çünkü daha aşağı varlıklar bunun bilgisine sahip değildir.<sup>17</sup> İnsanın hayvanlardan farkı hayvanlarda tabii olan şeyler insan için sefalet olur. İnsan ne melek ne de hayvandır.<sup>18</sup> O, hem büyük hem de sefil bir varlıktır. Sefaleti büyüklüğünün, büyüklüğü de sefaletin zorunlu neticesidir. Bilgisi arttıkça iki yönde de genişler. Bilgisiyle öğünürse alçalır, kendini alçaltırsa (alçak gönüllü olursa) övölür. İnançsız bir insan hiçbir şey değildir, boş ve manasız bir hale gelir.<sup>19</sup> Fakat temelde Pascal insanı farklılaştıran şeyin başka şeylerden öte düşünce olduğunu ifade eder: “Düşünce vasıtasıyla beni içine alan kâinatı anlar hale gelebilir. İnsan düşünmek için yapılmıştır. Onun bütün değeri bundadır. Bütün görevi olması gerektiği gibi düşünebilmektir. İnsanın düşünme sırası şöyle olmalıdır: kendisi üzerine düşünme, fâili üzerine düşünme ve ereği üzerine düşünme”.<sup>20</sup> Bu üç alan insanın kendisini, eylemlerini ve amaçlarını daha iyi anlamasını sağlar ki bu da insan olmanın bir gereğidir.

15 Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, 42.

16 Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, 42.

17 Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi (Pascalca Düşünme Çabaları)*, çev. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 113, 158. Pascal, *Düşünceler* adlı eserinde farklı yerlerde bunu ifade eden anlatımlara başvurur: “İnsanın büyüklüğü, yoksulluğunu bildiğinden dolayı, büyüktür. Bir ağaç yoksulluğunu bilmez”. Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, 42. İnsan doğadaki en nazik sızdır fakat düşünen bir varlık olarak evren onu öldürse de bu güçten daha asil sayılacaktır çünkü öldüğünün farkındadır. İnsanlık haysiyetimiz düşüncededir. Ahlak ilkesine uygun olarak iyi ve uygun bir şekilde düşünmeye çalışmalıyız. İnsanın bütün haysiyeti düşünmededir. Düşünme hayranlık uyandıran eşsiz bir şeydir. Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, 93, 94.

18 Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, 49.

19 Chevalier, *Pascal*, 114-115.

20 Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, 67.

Pascal, bu konuyu ölümünden sonra yayınlanan *Entretien avec Monsieur de Sacy sur Epictete et Montaigne* (Mösyö de Sacy ile Epiktetos ve Montaigne Üstüne Konuşmalar) adlı eserinde Epiktetos ve Montaigne üzerinden örneklendirerek anlatır. Buna göre stoacı bilge Epiktetos, insanın büyüklüğünü ve soyluluğunu görür. Montaigne ise insanın yetersizliğini, zaafalarını, sınırlarını ve kötülüğünü belirtir. Pascal'a göre bu görüşlerden her birinde bir haklılık payı vardır. Kuşkuculukla, stoacılığın iç tutarlılıkları başkadır. Bunlarda büyük ya da sefil, erdemli ya da erdemsiz insanlığın durumuyla ilgili olarak kendi tarzında bir şeyler söyler. Pascal bu olumlu ve olumsuz tavırdan hareketle mantıksal bir çözüm önerir. Vahiy, kalp, Musa, İsa peygamberler tarafından ifade edilenler insanlığın erdemli ya da erdemsiz durumunu anlama olanağı sağlar. İnsan yüce bir varlıktır Tanrı'ya benzer bir varlık olarak yaratılmış ve onurludur. İlk günah onu kusurlu ve eksik bir varlık haline getirdiğinden günahkâr, zayıf ve sınırlıdır.<sup>21</sup> Dolayısıyla Pascal insanın iki yönünü sürekli hatırlaması ve buna uygun bir hayatı benimsemesi gerektiğini bunun içinde insana hem yüceliğini hem de bayağılığını göstermek gerektiğini sadece birini göstermenin tehlikeli olacağını belirtir.<sup>22</sup>

Sonuçta Pascal, insanın her şeyin ölçüsü olmadığını, büyüklük ve sefaletin çarpık bir çelişkisi olduğunu düşünmüştür. Problem paradoksal olarak şu noktada kendini göstermektedir; Sokrates'in kendisini döneminin en cahili olarak görmesiyle devrinin bilgisi sayılması gibi Pascal da insanın kendisinin sefil olduğunu bilmesinin onun büyüklüğünü ifade ettiğini belirtmiştir.

### 3. Sefaleti Aşma

Pascal, insanın sefaletinin izah edilebilirliğinin en önemli ilkesi olduğunu düşündüğünden dolayı ilk günah kavramına ayrı bir önem atfeder.<sup>23</sup> İnsanın büyüklüğü ilk yaratılışı ile, sefaleti de sükûtu ile açıklanır. İnsanların sefaletlerini durduracak olan şey kendilerinde değildir, insanı Tanrı'dan uzaklaştıran gurur ve dünyaya bağlayan şehvetten kurtulup mutluluğu ancak Tanrı'da bulabilirler. Her şey Tanrı'dan geliyorsa ve yine ona dönüyorsa ona inanmak ve onu sevmek gerekir. İnsanın Tanrıyla birleşmesi ve ona yönelmesi mağfired yoluyla olur. Güç Tanrı'dan istenir ve Tanrı da bunu verir. Çünkü Tanrı insanlara acziyetini giderecek ve onların istedikleri yerine getirecek bir kurtarıcı göndereceğini vadedmiştir. *Düşünceler* bunu İsa kavramıyla oldukça yoğun bir şekilde anlatır.

Dini metinleri temele alan Pascal gibi düşünürler için insanın tabiatı hem insanın içinde hem de dışında Tanrı'yı gösterir.<sup>24</sup> Tanrı'ya inanmayan insan

21 Roger-Pol Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Say Yayınları 2013), 123-124.

22 Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, 98.

23 Chevalier, *Pascal*, 89.

24 Chevalier, *Pascal*, 117-118.

sefalet, Tanrı ile olan insan ise mutluluk içindedir. Hatta Pascal daha ileri boyutta Tanrı'ya inanmayan veya onu arzulamayan insanın aptal, cahil, dayanaksız ve bozuk olduğunu belirtmiştir. Çünkü zayıf bir varlık olan insanı duyuları, akli, muhayyilesi aldatır. Gurur, kendini beğenmişlik ve kuruntudan kurtulamaz. Hatta Pascal, kendini beğenmişlikle sefaletin birbirine bağlı olduğunu belirtir.<sup>25</sup> Bu noktada tevazu kavramı ayrı öneme sahip bir unsur olarak değerlendirilir. Çünkü konumuz başkasına (Tanrı'ya) inanmak olduğundan tevazu teması Pascal'da en baskın olan konu haline gelmiştir. Dinler kurtuluş için imana sarılmayı söyler böylece kişi Tanrı'nın lütfuna mazhar olabilir. Tanrı'ya iman, insanı kurtarabilir. Bu yüzden bütün dinlerde erdemlerden en üstünü olarak tevazu görülür. Dolayısıyla dinler Tanrı'nın lütfuna bağlı kurtuluş teorileri olarak tanımlanabilir. Özellikle Pascal'da bu durum açıkça görülebilir. Gerekli olan şey filozofların akli değil sadece insanların tevazularıdır. Pascal'da felsefe eleştirileri bütünüyle felsefenin doğası icabı kibirli olduğu tespiti üzerine kurulmuştur. Felsefeyi eleştirmekten geri durmamış, öyle ki onun nazarında felsefenin en büyük düşman olduğu hissedilebilir.<sup>26</sup>

Tanrı'dan uzaklaşan veya onu aramayan insan ne kendisinde ne de kendi dışında mutluluğu bulamaz.<sup>27</sup> Sefaleti, acziyeti, günahı aşmanın yolu Tanrı'ya inanma, ona bağlanma, ahlaki kötülüklerden uzaklaşma ve ahlaki erdemleri elde etme ile gerçekleşir. *Düşünceler*'de bu, şu şekilde ifade edilir: "Yeryüzünde insanın sefaletini ve Tanrı'nın kayırcılığını göstermeyen bir nesne yoktur: Üstelik Tanrısız bir insanın güçsüzlüğünü de, Tanrı'ya inananın güçlülüğünü de".<sup>28</sup>

## Sonuç

Pascal insanın özgürlüğünü korumaya çalışırken aynı zamanda bunu sağlayan yegâne güç olarak Tanrı'yı görmesi sebebiyle özgürlüğün sınırlarını daraltırken özgürlüğü bir nevi ortadan kaldırmaktadır. Pascal, yalnızca ilahi lütfuyla işletilebilecek olan iradede radikal bir dönüşüm olmaksızın insani erdeme de yer bırakmamıştır. Tanrı'nın gücü arttırılırken insanın gücü azaltılmıştır. Hem Tanrı'nın mutlak inayetini hem de insanın özgürlüğünü savunmak mümkün değildir. Dolayısıyla özgür irade insanın gücünü içerecek şekilde ve her iki tarafında (Tanrı-insan) etkisini göstereceği bir niteliğe sahip olarak çözümlenememiştir. Akıl ve iradeyi sınırlandırırken dini anlamda bunları ortadan kaldırmak mistik bir yaşama uygun fakat hayatın bütünlüğüne sahip olmak isteyenler için ters bir durumu içerir. İnsan sadece inanan

25 Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, 48.

26 Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008), 5, 55.

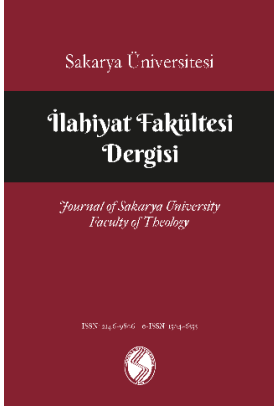
27 Chevalier, *Pascal*, 111.

28 Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Z. Eyuboğlu, 33.

bir canlı değildir. Bilen, anlayan, seçen ve yapan bir varlıktır. Konu bu boyutuyla ahlaki-metafizik bir problemi kendinde taşımaktadır ve bu problemlili konu Pascal tarafından tam olarak açıklanamamıştır. Ayrıca insanın sefaletini onu tanımlarken temele alıp devamında büyüklüğünü de sefaletini bilmesine bağlamak dolaylı yoldan yine insanın sefil olduğunu söylemektir. Dolayısıyla insanın hem varlığını hem de aklını paradoksal ifadelerle küçümseyen Pascal'ın günümüz insanına söyleyecekleri oldukça sınırlı kalmaktadır.

### Kaynakça

- Bouchilloux, H el ene. "Pascal and The Social World". *The Cambridge Companion to Pascal*. ed. Nicholas Hammond. 201-215. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bourdieu, Pierre. *Akademik Aklın Eleştirisi (Pascalca Düşünme Çabaları)*. çev. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Chevalier, Jacques. *Pascal*. çev. Mehmet Toprak. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961.
- Droit, Roger-Pol. *Kısa Felsefe Tarihi*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Ferry, Luc. *Gençler İçin Batı Felsefesi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008.
- Force, Pierre. "Pascal and Philosophical Method". *The Cambridge Companion to Pascal*. ed. Nicholas Hammond. 216-234. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Mariarty, Michael. "Grace and Religious Belief in Pascal", *The Cambridge Companion to Pascal*. ed. Nicholas Hammond. 144-161. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. Fethi Yücel. Ankara: Fol Yayınları, 2019.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. İ. Z. Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 4. Baskı, 2004.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 6. Baskı, 2017.
- Yücel, Fethi. "Giriş". *Düşünceler*. Blaise Pascal. 15-27. Ankara: Fol Yayınları, 2019.



## Pascal'ın Paradoksal İnsan Görüşü

**Tamer Yıldırım**

Sakarya Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı

tyildirim@sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-0033-0539>

### Makale Bilgi Formu

#### Yazarların Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

#### Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

#### Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

#### Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Pascal'ın Paradoksal İnsan Görüşü” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 48, Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

**Horasan Ekolünün Teşekkülünde Hâtim el-Esam ve  
Entelektüel Ağı**

*A Pioneer Scholar in the Formation of Khurāsān School: Hâtim al-Aşamm  
and His Intellectual Network*

**Ayşegül Mete**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı  
- Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Sufism.

aysegulmete@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5467-6346>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 17/08/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/11/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2023

Atıf/Citation: Mete, Ayşegül. "Horasan Ekolünün Teşekkülünde Hâtim el-Esam ve Entelektüel Ağı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 331-359. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1345110>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

## İthaf



*Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.*

*This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.*

هذه المقالة مهداة إلى أرواح العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومحيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إنّ ما تقوم به إسرائيل من هجمات، يتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي، وهي جرائم حرب وإبادة جماعية ينبغي أن تُحاكم عليها.



## Öz

Erken dönem tasavvuf tarihinde iki ana akımdan biri olarak kabul edilen Horasan tasavvuf ekolünün şekillenmesinde Hâtim el-Esam (ö. 237/851) önemli bir âlim olarak karşımıza çıkar. İbrahim b. Edhem (ö. 161/778) ve Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) kanalıyla gelen öğretinin Horasan ve Mave-raünnehir genelinde aktarım ve intişarının sağlamasında onun etkin bir rol oynadığı bilinir. Aynı zamanda yetiştirdiği talebeleriyle Melâmetîliğin teşekkülüne katkı sağladığı kabul edilir. Bu makale Hâtim el-Esam'ın entelektüel açıdan kimliği ve ilişkiler ağının tespitine odaklanmaktadır. Herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmediği görülen söz konusu odağı, farklı ilmi sahalardan istifade ettiği literatürle erken dönemdeki mesele ve tartışmalardan faydalanarak sunmaya çalışır. Bu itibarla Hâtim el-Esam'ın muhaddis, fakih ve sufi kimliğiyle Horasan ilim havzasının önemli şehirlerinden biri olan Belh'te ilmi faaliyetlerin ve özellikle hadis ilminin sürekliliğine katkı yaptığı ortaya konmuştur. Çok yönlü ilişkiler ağına sahip olduğu tespit edilen Hâtim el-Esam'ın Belh ve Bağdat ulemasıyla irtibatının dostluk ve irşad eksenli ve aynı zamanda fıkıh-ı bâtin vurgulu olduğu görülmektedir. Rey, Kazvin ve Medine-i Münevvere ulemasıyla olan münasebetlerininse eleştiri odaklı olduğu belirtilmiştir. Nebevî mirasa bütünüyle sahip çıkılmamasına ilişkin söz konusu eleştirel münasebet biçimi, erken dönemde sufilerin, biçim-öz bütünlüğünden uzaklaşmaları nedeniyle diğer ilim müntesiplerine yönelttikleri tenkitlerin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca sened analizi yöntemiyle onun sufilerle olan ilişkiler ağına yönelik yeni tespitler ortaya konmuştur. Buna ilaveten onun entelektüel ağına ilişkin ortaya konan veriler çalışmanın sonunda görselleştirilerek sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Horasan, Belh, Hâtim el-Esam, fıkıh-ı bâtin.

## Abstract

Abū 'Abd al-Rahmān Hâtim al-Aşamm (d. 237/851) appears as an essential figure in the formation of the Khurāsān Sufi School. He played an active role in transmitting and developing the teaching, which came through İbrāhīm b. Adham (d. 161/778) and Shaqīq al-Balkhī (d. 194/810), throughout Khurāsān and Transoxiana. At the same time, it is accepted that he contributed to the formation of the Malamatiyya School with his disciples. This article focuses on Hâtim al-Aşamm's intellectual identity and network, which has not been the subject of any academic study. It tries to determine these by making use of the early issues and debates with the literature from different scientific fields.

It has been pointed out that, apart from his master Shaqīq al-Balkhī, the strong tawakkul aspect of Hâtim's lady may have an effect on the characterization of his understanding. Because of his togetherness with a large mass of disciples and having a large family, it has been understood that, unlike Shaqīq al-Balkhī, he tried to balance between rural Sufism and urban Sufism. In this respect, from expressing the responsibilities of people towards the repentant person to setting off from Balkh to Khwarazm, where the slave trade was carried out, only to set the slaves free, are among the instances given in terms of revealing his social responsibility and awareness.

On the other hand, this study has revealed that Hâtim al-Aşamm, with his muhaddith, jurist, and sufi identity, contributed to the continuity of scientific activities and especially the science of Hadith in Balkh, one of the important cities of the Khurāsān region. The prominent figures among the muhaddiths and jurists with whom Hâtim al-Aşamm was in contact are Raja b. Muhammad al-Saghanī, Abdullah b. Miqdām, Said b. Abdullah al-Mahiyani and especially the judges of Balkh Shaddād b. Hakīm al-Balkhī (d. 214/829), Abū Muṭī' al-Balkhī (d. 199/814), Isam b. Yusuf and in Baghdad Ahmad b. Hanbal (d. 241/855) and last but not least Shaqīq al-Balkhī. In this context, it is understood that Hâtim al-Aşamm has a multi-faceted network. His relations with the scholars of Balkh and Baghdad are friendship and guidance-oriented and at the same time emphasize the *fiqh al-batin* (inner discernment). In contrast, his relations with the scholars of Ray, Qazwin, and al-Madina al-Munawwara are focused on criticism. This form of critical relationship about not fully owning the Prophet's heritage has been evaluated as a reflection of the criticisms of the Sufis in the early period towards other scholars because of their distance from the form-essential integrity. Moreover, the dialogue between Hâtim and Isam b. Yusuf, the jurist of Balkh, shows that the problem of *qussās* (public preachers) emerged in that period and by this dialogue, we evaluate this phenomenon in the context of the distinction between *qussās* and sufis in the early period.

When it comes to his Sufi network, we certainly see Shaqîq al-Balkhî, Sufyân al-Thawrî (d. 161/778), and Junayd al-Baghdadi (d. 297/910) as the prominent personalities. Besides being a popular spiritual master and adviser, Hâtîm al-Aşamm has a large group of disciples. The related literature draws attention to his active pilgrimage journey from Balkh to Mecca with his more than 300 disciples. In addition to the information given in the Tabaqat Literature, by sanad analyzing we tried to clarify who this large group of his disciples consisted of and we brought many new names to light. In particular, the most prominent names in the sanads of narrations are Ahmad b. Hadrawayh al-Balkhî (d. 240/854), Abu Turab al-Nakhshabi (d. 245/859), Hamid al-Laffaf (d. 266/880), Abdullah b. Sahl al-Râzî and Hasan b. Ali al-Baghdadi al-Musûhî (d. 260/874). The last one who is the leading figure of Sufis of Baghdad, was determined for the first time in this study that he was among those who benefited from Hâtîm al-Aşamm. However, he stated that the criterion for being his disciple is only those who fear only Allah and do not rely on anyone but Allah. Similarly, the most basic advice that Hâtîm al-Aşamm taught to his disciples was "be content with what you have and not covet what someone else has". All these criteria that Hâtîm al-Aşamm kept on his agenda are similar to the teachings of Shaqîq al-Balkhî. Finally in his "Forward Networks", it has been concluded that the colored death types which Hâtîm al-Aşamm determined as the basis of his path, were inclusively presented to all Sufis by Ibn al-Arabi. Therefore, Ibn al-Arabi and some Ottoman scholars following him accepted Hâtîm's understanding of the spiritual journey as mainstream Sufism. At the end of the article, all findings related to his intellectual network are presented in the graph.

**Keywords:** Sufism, Khurāsân, Balkh, Hâtîm al-Aşamm, fiqh al-batin (inner discernment).

## Giriş\*

"Çağımızın siddîki Hâtîm el-Esam'dır"  
Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)

Günümüz tasavvuf araştırmalarında erken döneme olan ilgide son yıllarda artış vardır. Literatür bakımından Bağdat ekolünün daha görünür olduğu fark edilmekte ancak diğer önemli akım olan Horasan ekolüne odaklanan; onun içeriğini ve ilişkiler ağını ortaya çıkaran çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Horasan tasavvufunun teşekkülüne açıklık getirmek adına bu makale Horasan meşâyihinin büyüklerinden ve ilklerinden olarak tanıtılan<sup>1</sup> ve "bu ümmetin Lokmanı"<sup>2</sup> övgüsüyle anılan Ebû Abdurrahman Hâtîm b. Unvan b. Yusuf el-Esam'ın entelektüel kimliği ve ilişkiler ağını ortaya çıkarma amacını taşımaktadır.

Kronolojik olarak bakıldığında kaynakların 4. asırdan itibaren Hâtîm el-Esam'dan bahsetmeye başladıkları ve 5. asır itibariyle ona ilişkin tam bir portre sundukları görülmektedir. Bir muhaddis olması hasebiyle İbn Ebû

\* Makalenin son okumasını yapan değerli arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Kübra Zümrüt Orhan'a teşekkür ederim.

1 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, thk. Nureddin Şeribe (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1986), 91; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif (Kahire: Dâru Şa'b, 1989), 68; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 8/83.

2 Bu sözü ilk dönem Maturidî âlimlerinden Hakîm es-Semerkandî'nin hocası Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893) söylemiştir. bk. Ebû Bekir Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 9/153.

Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde Hâtim el-Esam'a kısaca temas edilir. Aynı asırda Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-kulûb*'unda zühd konulu sözüyle kendisine yer verilir.<sup>3</sup> Müteakip asırda Hasan b. Hüseyin Hemedânî'nin (ö. 405/1014) *el-Fevâidü'l-ahbâr ve'l-hikâyât*'ı, Hargûşî'nin (ö. 407/1016) *Tehzîbu'l-Esrâr*'ı, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-süfiyye*'si, Isfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sı, Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ı, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si, Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-Mahcûb*'u, Sircânî'nin (ö. 470/1077) *el-Beyâz ve's-sevâd*'ı ve Ebû Halef et-Taberî'nin (ö. 470/1077) *Halvetü'l-âkifîn*'inde<sup>4</sup> Hâtim el-Esam'ın tarihî ve tasavvufî kişiliğini belirginleştiren bilgiler yer alır.<sup>5</sup> Daha sonraki asırlarda telif edilen gerek tasavvuf gerekse tarihî eserlerin genel olarak 5. asırda telif edilen bu kaynaklardan istifade ettiği görülür. Örneğin Ebu'l-Kâsım Isfahânî'nin (ö. 535/1141), Sülemî'yi tekrar ettiği,<sup>6</sup> İbn Hamîs'in (ö. 552/1157) Sülemî ve Isfahânî'nin sunduğu bilgileri birleştirip bazı ilavelerde bulunduğu,<sup>7</sup> İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) Hâtim'in biyografisini bütünüyle *Târîhu Bağdâd*'dan alıntıladığı<sup>8</sup> görülür. Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-evliyâ*'sı, Zehebî'nin (ö. 748/1348) hem *Siyer*'i hem *Târîh*'i kendi zamanına kadar gelen kaynaklardaki bilgileri toplu olarak sunan eserlere misal verilebilir.

Burada belirtmemiz gereken husus sufi müelliflerin, sufilerin sözlerini ıktibas ederlerken isnad sistemini kullanmalarının Hâtim el-Esam'ın ilişkiler ağını tespit etmemize imkân vermesidir. Özellikle Isfahânî'nin Hâtim'e genişçe yer vererek onun seyahatlerine ve görüştüğü kişilere ilişkin birçok detayı zikretmesi, *Hilyetü'l-evliyâ*'nın bu noktada öne çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda *Hilyetü'l-evliyâ* Hâtim el-Esam'ın bilhassa fukahâyla olan münasebeti ve bu münasebetin keyfiyetine ilişkin ayrıntılı bilgi bulabileceğimiz en erken tarihli eser hüviyetindedir.

3 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, thk. Mahmud İbrahim er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001), 2/838.

4 Ebû Halef et-Taberî, *Halvetü'l-âkifîn*, haz. Bilal Orfali-Gerhard Bowering (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 2013), 36.

5 İlgili yerlerin dipnotunda kaynakların künyeleri yer almaktadır. Kelime sınırını aşmamak adına burada ayrıca yazılmamıştır.

6 Ebu'l-Kâsım el-İsfahânî, *Siyerü's-selefi's-sâlihîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 546-547.

7 İbn Hamîs'in Hâtim el-Esam'ın bir Hristiyan rahiple arasında geçen diyalogu eserine kaydetmesini mevcut literatüre bulunduğu ilaveye örnek olarak verebiliriz. bk. İbn Hamîs el-Mevsilî, *Menâkibu'l-ebâr ve mehâsinu'l-ahyâr*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Ebu Dabi: Merkezu Zâid li't-türâs ve't-târîh, 2006), 1/263. Bu diyalog aynı zamanda Safedî'nin Hâtim el-Esam'ın sözlerine ilişkin yer verdiği tek örnek olmakla birlikte Şârânî'nin (ö. 973) de eserine aldığı bir kayıttır. bk. Abdülvehhâb Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Halil Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 116; Salâhuddin Halîl es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnavût-Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000), 11/179-180.

8 Ebu'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 2/26-29.

Belirtilmesi gereken diğer bir husus ise *el-Cevâhiru'l-mudiyye* ve *Tabakatu's-seniyye*<sup>9</sup> gibi fukahâ tabakatının Hâtim el-Esam'ın özellikle fakih kimliğinin tespitinde müracaat ettiğimiz eserlerden olmasıdır. Bundan başka Hâtim el-Esam'ın kerametleri, Vâşecerd'de kendisinin hizmetinde bulunan Es'as isimli bir talebesi, Harezm'e doğru gerçekleştirdiği gemi seyahati, vefatı ve türbesine ilişkin başka bir eserde rastlamadığımız detayları kaydeden Şeyhülislam Ebû Bekir Vâiz-i Belhî'nin *Fezâil-i Belh*<sup>10</sup> eserinin de çalışmanın önemli kaynaklarından olduğu belirtilmelidir.

Çağdaş çalışmalara gelince Hâtim el-Esam hakkında en geniş derleme Gramlich'e aittir. Daha ziyade tasavvufî tabakat eserlerinde Hâtim el-Esam hakkında verilen bilgileri onun dindarlığı, zühdü, halktan ümidi kesmesi, halka hizmeti, ölüm bilinci, tevekkülü, vaazları, kerametleri gibi başlıklar altında verdiği görülmektedir.<sup>11</sup> Yine çağdaş araştırmacılardan Bedevî zühd, ölüm, tevbe, taat ve masiyet, tevekkül başlıkları altında Hâtim el-Esam'ın görüşlerini sunmakta,<sup>12</sup> Bolat ise Melâmetîliğin doğuşunda etkili olan bir şahsiyet olarak kendisine yer vermektedir.<sup>13</sup> Bunun dışında bazı özet metinlerde kendisine değinilmektedir.<sup>14</sup>

Hikmetli konuşan (*en-nâtık bi'l-hikme*) sıfatıyla tarif edilen<sup>15</sup> Hâtim el-Esam'ın entelektüel biyografisini ortaya koyma gayretinde olan bu çalışmada, düşüncelerini anlamamıza imkân vermesi açısından öncelikle aile çevresi ve yaşantısına değinilecektir. Ardından ilmî kimliğine ve ulema irtibatlarına muhaddis kimliği ve muhaddislerle irtibatları ele alınarak yer verilecektir. Akabinde fakihlerle ve sufilerle kurduğu münasebetleri belirtilecektir.

## 1. Aile ve Yakın Çevresi

Hâtim el-Esam'a ilişkin kayıtlar, onun erken dönemde rastlanan ailevî ve toplumsal sorumlulukları terk gibi aşırı zühd eğilimlerinden uzak kaldığını; celvet ile uzlet arasında bir denge kurmaya çalıştığını göstermektedir. 9 çocuğuyla geniş bir aileye sahip olan Hâtim el-Esam, Allah'a olan mutlak güven, teslimiyet ve tevekkülünden ötürü aile fertlerinin rızkını temin hususunda

9 İkincisinin birincisinden, *Tabakâtu's-süfiyye*'den, *Târîhu Bağdâd* ve *Menâkibu'l-ahbâr'dan* çokça faydalandığı görülmektedir Fıkıh kimliği başlığı altında ayrıntı verilecektir.

10 Abdullah Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, thk. Abdullhay Habîbî (İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İran, ts.), 165-177.

11 Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996), 63-93.

12 Abdurrahman Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî* (Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1975), 253-263.

13 Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 66-70.

14 Ahmet Subhi Furat, "Hâtim'ul Esam", *İslam Medeniyeti Dergisi* 1/12 (1968), 12-14; Mustafa Bilgin, "Hâtim el-Esam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1997, 16/470-472; Francesco Chiabotti, "Hâtim al-Aşamm", *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon), ed. Kate Fleet vd. (Erişim 14 Ekim 2022) (Erişim 14 Ekim 2022).

15 Ebû Abdullah Şemseddin ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 6/219.

şeytanın kendisine hiç vesvese veremediğini belirtir.<sup>16</sup> Bunda hanımının irfan ehli olmasının bir payı olduğu da düşünülebilir. Nitekim dört aylığına Rûm tarafına gazaya gidecek olan Hâtim el-Esam, hanımına bu süre içerisinde ne kadar nafaka bırakması gerektiğini sorduğunda “rızkım senin elinde değil, Allah’ın elinde” cevabını almıştı. Keza komşusunun “Hâtim sana ne kadar rızık bıraktı da cihada gitti?” sorusuna “Hâtim de benim gibi rızık yiyendir. Rızık veren buradadır, bir yere gitmez”<sup>17</sup> cümleleriyle verdiği cevap tevekkül konusunda zevcesinin de aynı minvalde ve onu destekler nitelikte olduğunu göstermektedir.

Yine Hâtim el-Esam’ı anlatan biyografik kaynaklardaki veriler, onun içte ve dışta cihad (*cihad-ı kebir ve cihâd-ı sağîr*) anlayışını bilfiil yaşayan bir hayat tarzı benimsediğini gösterir. Hâtim el-Esam cihadı; şeytana karşı onun belini kırıncaya kadar içteki cihad, nefse karşı farzları eda edinceye kadar dıştaki cihad ve Allah’ın düşmanlarına karşı cihad olmak üzere üçe ayırmaktadır.<sup>18</sup> Temelde bütün sufilerin gerçekleştirdikleri ilk iki türdeki cihadın yanı sıra yukarıda temas ettiğimiz üzere gerek gaza öncesi ailesiyle olan diyaloglarını gerekse gaza anılarını açıkça ortaya koyan kayıtlar<sup>19</sup> onun sık sık sınır boylarında gerçekleşen cihada katıldığını göstermektedir. Zaten Tirmiz yakınlarındaki Vâşecerd’de bulunan Ra’s Serûnd isimli -gazaların komuta edildiği bir mekân olan- ribatta 237/851 yılında vefat etmesi<sup>20</sup> cihâd-ı sağîrin onun hayatındaki yerini bir başka açıdan göstermektedir. Bu yönüyle yine sınır boylarındaki gazalara katılmalarıyla dikkat çeken üstâdı<sup>21</sup> Şakîk-i Belhî’yi ve onun da üstâdı İbrahim b. Edhem’i örnek aldığı düşünülebilir. Savaşın Allah’a mutlak güven duymayı ve dayanmayı daha rafine ve güçlü hale getirmesi nedeniyle tıpkı onlar gibi tevekkül kavramını öne çıkartan bir dindarlık vurgusunu devam ettirdiği de görülmektedir.<sup>22</sup> Bununla birlikte Hâtim el-Esam’ın

16 İsfahânî, *Hilye*, 8/79. Sülemî, Haşnâm ismindeki oğlundan söz ederken Temîmî, Hasan ve Hoşgüdâ adlı iki evladını zikreder. Bk. Takiyuddîn et-Temîmî, *et-Tabakâtu’s-seniyye fi terâcimi’l-Hanefiyye* (Riyad: Dâru’r-Rifâî, 1983), 3/10; Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye*, 91.1

17 Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2007), 284.

18 Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye*, 95-96.

19 İsfahânî, *Hilye*, 8/62-63.

20 Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye*, 91.

21 Şeyh yerine üstâd kullanımı bilinçli olarak tercih edilmiştir. Zira erken dönemde üstad kullanımının yaygın olduğunu görüyoruz. Sülemî, Şakîk-i Belhî’yi Hâtem el-Esam’ın üstâdı olarak tanıtmıştır. bk. Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye*, 91. Keza Hâtim el-Esam, Şakîk-i Belhî için “Üstâdım” ifadesini kullanmıştır. bk. *Mesâilu ‘an Şakîki’l-Belhî ve Hâtimi’l-Esamı* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6402), 300a; Ebû Abdurrahman Hâtim el-Esam, *Semâni Mesâil* (Fatih Kütüphanesi, 4493), 54b.

22 Chiabotti, “Hâtim al-Aşamm”. Şeytanın her gün kendisine yiyecek, giyecek ve konaklama bakımından verdiği vesveselere Hâtim el-Esam’ın “ölümü yiyeceğim, kefeni giyeceğim, mezarı mesken edineceğim” cümleleriyle karşılık vermesinde cihad kaynaklı kazanımların etkisi olmalıdır. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 69.

makale boyunca yer yer değindiğimiz üzere hem ailevî hem toplumsal sorumlulukları gözettiğini destekleyen birçok rivayet, onların kırsalda yaşanan tasavvufu incelemelerinden farklı olarak, şehirde yaşanan tasavvuf ile kırsalda yaşanan tasavvuf arasında bir denge kurmaya çalıştığı ve böylece uzletle celvetin iç içe olduğu bir hayat tarzını benimsediğini ima etmektedir.

İleride fakihlerle münasebetleri bağlamında değineceğimiz üzere üç yüzü aşkın müridiyle gerçekleştirdiği dikkat çekici hac seyahatinde kayda giren söylemlerinin yanı sıra râvî zincirinde yer aldığı hadîs-i şerifin muhtevası ve kişinin diğer insanlar için yapması gereken hususlara dikkat çektiği sözleri Hâtim el-Esam'ın toplumsal sorumlulukları gözetilen bir dindarlık anlayışının bulunduğunu bir başka açıdan onaylamaktadır. Söz gelimi insanların uhdesine tövbe edene yönelik dört önemli sorumluluk yüklemektedir. Allah'ın tövbe eden kişiyi sevmesi gibi insanların da o kişiyi sevmeleri, Allah'ın bu kişiyi koruması ve bağışlaması için dua etmeleri, kendileri için istemediklerini bu kişi için de istememeleri ve son olarak o kişiye karşı samimi olmaları gerektiğini<sup>23</sup> ifade eden rivayetleri dönüşümün gerçekleşmesi ve süreklilik kazanması için toplumsal bir bilince sahip olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde Belh'ten köle pazarının kurulduğu Harezm'e sadece köleleri satın alıp hürriyetlerine kavuşturmak amacıyla gitmesi<sup>24</sup> onun toplumsal meselelere olan hassasiyetini vurgulamaktadır.

Hâtim el-Esam'ın toplumsal hassasiyet sahibi olmasının yanı sıra toplumun da kendisine ehemmiyet verdiğini, kabrinin üzerine bir türbe inşa edilerek ziyaretgâh olarak anılması ve bunun asırlarca korunması net bir biçimde ortaya koymaktadır. Meselâ Şeyhülislam Abdullah Vâiz-i Belhî, 588/1192 yılında Hâtim el-Esam'ın Vâşecerd'deki türbesini ve halvethanesini ziyaret ettiğini söylemektedir.<sup>25</sup> Bütün bu söylenenler kapsamında sadece yaşadığı dönemde değil, asırlar sonra da etkin ve muteber bir âlim olduğu kabul edilen Hâtim el-Esam'ın ilmî şahsiyetini belirleyen unsurların ne olduğu ve entelektüel muhitinin kimlerden oluştuğu cevaplanması gereken sorular arasındadır.

## 2. İlmî Yönü ve İlişkiler Ağı

Hâtim el-Esam'a "Nasıl oluyor da ulemâ, fukahâ, ubbad, zühhad, sultanlar ve daha nice kişi sana dost?" diye sorulduğunda o bu durumun dikkati ve beklentisini sadece Allah'a yöneltmesinden kaynaklandığını ifade etmişti.<sup>26</sup> Esasen bu rivayet onun toplumun birçok kesimi tarafından sevildiğini anlatmakla birlikte ilişkiler ağının çok yönlülüğüne de işaret etmektedir. Ancak

23 İsfahânî, *Hilye*, 8/78.

24 Belhî, *Fezâil-i Belh*, 166.

25 Belhî, *Fezâil-i Belh*, 166.

26 Belhî, *Fezâil-i Belh*, 176.

makalenin kapsamı gereği bu başlık altında onun entelektüel kimliğiyle birlikte ulemayla olan irtibatlarına odaklanılacaktır. Her ne kadar onun âyet-i kerîmelere getirdiği tefsir örnekleri *Hakâiku't-tefsîr* başta olmak üzere muhtelif kaynaklarda yer alsa<sup>27</sup> ve yine bizatihi kendisi sair âlimlerin tefsirlerine ilişkin nakillerde bulunsa da<sup>28</sup> bu yönü ve müfessirlerle irtibatına dair yeterli veri bulunmadığından bir alt başlık açılmayacaktır. Bu itibarla onun muhaddis, fakih ve sufi kimliği ve bu alanların âlimleriyle ilişkileri incelenecektir.

## 2.1. Muhaddis Kimliği ve Muhaddislerle İrtibatı

Hâtim el-Esam'ın hadis ilmiyle meşgul olup sika bir ravî olarak kabul edildiği ve yine bir muhaddis olan Üstâdı Şakîk-i Belhî,<sup>29</sup> Belh kadısı Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (ö. 214/829), Reca b. Muhammed es-Sağânî, Abdullah b. Mikdâm,<sup>30</sup> Saîd b. Abdullah el-Mâhiyanî'den<sup>31</sup> rivayette bulunduğu belirtilir.

İbn Asâkir *Târîh*'inde Hâtim el-Esam'ın Şakîk-i Belhî'den aktardığı hadîs-i şerîflere yer verir.<sup>32</sup> Bu hadîs-i şerîflerin zühd konulu olmasının yanı sıra insanları yakîn, ihlas, tevâzu gibi hususlara yönlendiren âlimlerden ilim alınması gerektiğiyle ilgili olması dikkat çekicidir. Sülemî ve İsfahânî'nin yer verdikleri Hâtim el-Esam'ın Saîd b. Abdullah el-Mâhiyanî'den aktardığı hadîs-i şerifin ise nafil ibadet ve ahlakla ilgili olması önemlidir. Kurb-ı nevâfil ve insan ilişkilerinde muhabbet/dostluk üzerine kurulu bu hadîs-i şerif<sup>33</sup> zamanla sufilere âdâb literatürü içerisinde sunacakları temel şartlar arasındaki yerini alacaktır.

Hâtim el-Esam'ın hadis rivayetinde süreklilik kazandırma yönünde yaptığı katkıyı tespit için kendisinden rivayette bulunan isimleri belirlemek önemlidir. Ebû Ali Hasan b. Saîd es-Sekâ, Saîd b. Abbâs es-Sûfî,<sup>34</sup> Hamdân b. Zî'n-nûn el-Belhî, Muhammed b. Fâris el-Belhî, Muhammed b. Mükram es-Saffâr

27 Misal için bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/133-300-328.

28 Meselâ Süfyân b. İbrahim'in "Elhamdulillah" âyetine yönelik yaptığı tefsirini nakletmektedir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Resâilu Süfîyye*, haz. Gerhard Bowering-Bilal Orfali (Beyrut: Dâru'l-Maşrûk, 2009), 53.

29 Ebû Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1953), 3/260.

30 Bağdâdî, *Târîh*, 9/149.

31 Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye*, 92; Safedî, *el-Vâfi*, 11/179.

32 Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 23/132.

33 "Duhâ namazını kılın. Zira o ebrârın namazıdır. Hânenize girdiğiniz zaman selâm verin ki hânenizin bereketi, hayrı artsun." Sülemî, *Tabakâtu's-süfîyye*, 91-92; İsfahânî, *Hilye*, 8/83. Bu hadis farklı bir senedle Ebû İshak es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *Tefsîr*'inde geçmektedir. bk. Ebû İshak Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Nâsır b. Muhammed es-Sai' (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 19/342. Hadîs-i şerif'in ikinci kısmı farklı bir senedle *Sünenü't-Tirmizî*'de yer almaktadır. bk. *Tirmizî*, İstî'zân 10.

34 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/260.

el-Bağdâdî<sup>35</sup> ve Yahya b. Hâris<sup>36</sup> Hâtim el-Esam'dan hadis rivayetinde bulunanlar arasında özellikle zikredilir. Ayrıca muhaddis Müslim b. Abdurrahman el-Belhî'nin Hâtim el-Esam'ın dostu olup ondan istifade ettiği ve bu bağlamda kendisinden Şakîk-i Belhî'ye ait zühd konulu bir kitabını rivayet ettiği belirtilmektedir.<sup>37</sup> Sayılan bu isimlere bakıldığında Belhli olan muhaddislerin fazlalığı dikkat çeker. Bu bağlamda Hâtim el-Esam'ın Horasan ilim havzasının önemli şehirlerinden biri olan Belh'te hadis rivayetinin sürekliliğine önemli katkılarda bulunduğunu söylemek mümkündür.

## 2.2. Fakih Kimliği ve Fakihlerle Münasebeti: Dostluk ve Eleştiri Arasında

Abdülkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373) Hanefî fukahâsına hasrettiği *el-Cevâhiru'l-mudiyye* adlı biyografik eserinde, "el-İmam ez-Zâhid"<sup>38</sup> unvanlarıyla andığı Hâtim el-Esam'a da yer verir.<sup>39</sup> Yine Hanefî tabakat eseri olan *Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*'de Hanefî fıkıh âlimi Takiyyuddîn et-Temîmî (ö. 1010/1601) Hâtim el-Esam'a genişçe yer verir.<sup>40</sup> Söz konusu tabakat eserlerinde Hâtim el-Esam'a yer verilmesi onun aynı zamanda fakih kimliğine sahip olduğu kabulüne kapı aralayabilecek niteliktedir. Bununla birlikte Hanefî bir âlim olarak söz konusu eserlerde yer almış olma ihtimalini de hesaba katmak gerekir.

Hâtim el-Esam'ın fakihlerle olan irtibatlarına bakıldığında gerek memleketi Belh'in gerekse Rey, Kazvin, Bağdat ve Medîne-i Münevvere gibi muhtelif şehirlerin ileri gelen kadı ve fakihleriyle bazen dostane, bazen ise eleştiri ve ihtar içerikli münasebetleri dikkat çeker. Bilhassa Rey, Kazvin ve Medîne-i Münevvere ulemasıyla olan diyalogları, genel anlamda sufilerin, sahabeden miras aldıkları ilmi bütünüyle uygulamaktan uzak ulemaya yönelik eleştirilerinin müşahhas bir misalidir.<sup>41</sup> Diğer taraftan Hâtim el-Esam'ın bahusus Belh fakihleriyle olan münasebetine ilişkin kaydedilen anekdot yine erken dönemde sufilerin halk vaizleriyle karıştırılma sorununu gündeme getirmektedir. Bu nedenle burada ilk olarak söz konusu münasebet halk vaizleri sorunu

35 Bağdâdî, *Târîh*, 9/149.

36 Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, 92.

37 İbn Ebû Hâtim ayrıca Müslim b. Abdurrahman'ın Şakîk-i Belhî'ye ait bu kitabı, babası Ebû Hâtim'e gönderdiğini belirtir. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/188. Ebu Sâlih künyeli Müslim b. Abdurrahman aynı zamanda Şakîk-i Belhî'den hadis rivayet edenler arasında zikredilir. bk. İbn Asâkir, *Târîh*, 23/131.

38 Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 4/355.

39 Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/23-24.

40 Temîmî, *Tabakâtu's-seniyye*, 3/7-20.

41 Başer, sufilerin ulemaya yönelttikleri bu tür eleştirileri bir dönem olarak sunuyordu. bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 19, vdgr.



bağlamında ele alınarak işlenecek, akabinde eleştiri döneminin tezahürü olarak gördüğümüz Rey, Kazvin ve Medîne-i Münevvere ulemasıyla münasebetlerine geçilecektir.

### 2.2.1. Fıkh-ı Bâtın Telkini Ekseninde Belh Fukahâsıyla Münasebeti

Kaynaklara bakıldığında Hâtim el-Esam'ın Belh fukahâsıyla olan irtibatlarında, Belh emîri İsmâ b. Yusuf'un (ö. 210/826)<sup>42</sup> öne çıktığı görülür. Belh'te Hanefî düşüncenin yerleşmesinde etkin isimlerden biri olan İsmâ b. Yusuf'la Hâtim arasında geçen bir diyaloga İsfahânî ve onu takiben birçok müellif yer verir. Buna göre İsmâ b. Yusuf, o sırada vaaz veren Hâtim el-Esam'a rastlar ve ona namazı güzelce kılıp kılmadığını sorar. Hâtim huşûyu, tazimi, tevâzuyu, tefekkürü, sünnete riâyeti, ihlası, havf ve gayret kavramlarını öne çıkaran bir namaz tasviri sunar. Bunun üzerine İsmâ b. Yusuf onun namazı güzelce kıldığını dolayısıyla insanlara vaaz edebileceğini belirtir.<sup>43</sup>

Peki İsmâ b. Yusuf, Hâtim el-Esam'a ilişkin neden böyle bir sorgulamada bulunmuş ve neticede asıl onun gibilerin vaizliğe layık olduğunu ifade etmiş olabilir? Mekkî, erken dönemde halka vaaz verenlerin (*mütekellimûn*) kussâs, müftü ve marifet ehli kimseler olarak üç gruba ayrıldığını belirtir.<sup>44</sup> İsmâ b. Yusuf'un bu sorgulaması Hâtim el-Esam'ın hangi gruptan olduğunu tespit etme amacına matuf olabilir. Zira halk vaizleri olarak bilinen kussâs<sup>45</sup> siyasî propaganda aracı olarak kullanılabilmelerinin yanı sıra hadis uydurmak ve gayrî ahlakî unsurları ihtiva eden hikâyeleri anlatmalarıyla eleştiriliyorlardı. Kussâstan bazılarının zühd yönlerinin öne çıkması, vaazlarında tasavvufî kavram ve sufi sözlerini kullanmaları ve hatta meclislerinin "zikir meclisi" olarak nitelenmesi sufilerin zan altında kalmasına ve onlardan kendilerini ayırtmaya yönelik çabalarda bulunmalarına sebebiyet vermişti.<sup>46</sup> Bu bakım-

42 Muhaddis yönü de olan ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sikât*'ında yer alan (.) İsmâ b. Yusuf b. Meymûn el-Belhî, Ebu Hanîfe'nin talebelerine yakınlığıyla dikkat çeker. bk. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/521; Belhî, *Fezâil-i Belh*, 196-201; Kureşî, *el-Cevâhir*, 4/2/527; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed en-Na'sanî (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324), 112.

43 İsfahânî, *Hilye*, 8/74-75; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safoe*, thk. Mahmûd Fâhûrî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/161. Sühreverdî'nin aktardığı rivayette ise "vaiz" kelimesi sarahaten geçer ve fakih, Hâtim el-Esam'ın namazını nasıl kıldığını anlatmasına binaen asıl onun gibilerin vaiz olmaya layık olduğu; "ملك يصلح أن يكون واعظاً" şeklinde karşılık verir. *Avârif*'te söz konusu diyalog Hâtim el-Esam ile Muhammed b. Yusuf el-Ferğânî arasında aktarılmaktadır. bk. Şehâbeddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, haz. Abdulhalîm Mahmud, Mahmud eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 2./139.

44 Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/422.

45 Sufilerin kussâsla ayrışma sürecini mesele olarak ele alan çalışma için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 89-102.

46 Bu bağlamda Mekkî'nin sufileri kussâs/halk vaizlerinden çeşitli açılardan kesin bir biçimde ayırdığını görmektedir. Mekkî, *Kûtu'l-kulûb* 2/407.

dan İsmâ b. Yusuf'un Hâtim'in hangi gruptan olduğunu tespit etmeye yönelik bir sorgulamada bulunduğu düşünülebilir ancak burada halka vaaz verme ile namazı ikâme etme arasında kurduğu ilişki dikkat çekicidir. Erken döneme bakıldığında bir vaizin meclisine katılmanın hükmünü ilim ehlinin üç hususa; vaizin itikadı, akıl durumu ve yediklerine bakarak değerlendirdikleri aktarılmaktadır.<sup>47</sup> İsmâ b. Yusuf ise bu üç husustan farklı olarak insanlara vaaz etme liyakatini namazı güzelce kılmaya bağlamaktadır. Bu durum iki açıdan yorumlanmaya açıktır. İlki İsmâ b. Yusuf'un Hâtim el-Esam'a namazla ilgili sohbet ettiği, söz gelimi namazın faziletinden, sırlarından söz ettiği<sup>48</sup> bir sırada rastlamış ve bunun üzerine namaz hakkında konuşmaya ancak namazı güzelce kılan kişinin layık olacağı düşüncesiyle mezkûr soruyu sormuş olabilir. Diğeri ise daha genel anlamda imandan hemen sonra gelen<sup>49</sup> ve dinin direği olan namazı güzelce ikâme eden kişinin halkı irşad makamında olacağı düşüncesine bağlanabilir. Her ne açıdan olursa olsun Hâtim el-Esam'ın namazını tasvir etmesi akabinde İsmâ b. Yusuf'un söylediği "işte vaizlik ancak senin gibilere yakışır" cümlesi Belh fukahâsının vaizlik makamını, namazı hakkıyla ikâme etmekle değerlendirdiklerini söylemeye imkân tanımaktadır. Öte taraftan söz konusu diyalog, tarih boyunca sufilerin tabir-i caizse en çok yaka silttikleri ve gerek söylem gerekse yazım faaliyetleriyle kendilerini sürekli onlardan ayırıştırma mücadelesi verdikleri ibâhîler veya genel anlamda "sözde sufiler" bağlamında değerlendirilmeye de müsaittir. Daha açık bir ifadeyle İsmâ b. Yusuf'un, kıyafeti ve konuşması itibariyle sufilere benzeyen bir vaiz görmesi üzerine onun gerçekten sufi mi yoksa mustasvif mi olduğunu namaz kriteri üzerinden tespit etmeye çalıştığı düşünülebilir. Zira dini vecibeleri yerine getirme durumu sufiler ile ibahîleri birbirinden ayıran en önemli kriterlerdendir ve burada vecibelerin başında elbette namaz gelmektedir. Dolayısıyla Hâtim el-Esam'ın namazı sünnete, tadil-i erkâna, huşû ve hudûya kısacası Hz. Peygamber Efendimizin namazına benzeterek ikame etmesi onu, marifete ulaşıldığında teklifin düşeceği söyleminde bulunarak ibadet ve taat-ten uzaklaşan ibâhîlerden ayıran en önemli kriter halini almıştır. Elbette diyalogda geçen "vaaz" vurgusu daha ziyade o dönemde halk vaizlerine yönelik artan eleştirilere binaen Hâtim el-Esam'ın hangi tür vaiz kapsamına girdiğini tespit etme hususundaki değerlendirmelerimizi öncelikli kılmakta ise de tespit kriteri olarak namazın tercih edilmesi ibâhîlik meselesini çağrıştırmıştır.

47 Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*: 3/1715.

48 *Avârif* de bu rivayetin "Namazın edebleri ve sırları" başlığı altında geçmesi söz konusu yorumla uyumluluk arz etmektedir.

49 İbnü'l-Arabî namazın (salât) yarışta ikinci gelen ve öndekini takip eden musallî kelimesinden türediğini ve dinin ilkelerinde önde giden kelime-i şهادeti takip ederek onun peşi sıra ikinci geldiği yorumunda bulunmaktadır. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 3/227.

Aslında tam da burada Hâtim el-Esam'ın "şeyhlerden biri" denilerek ismi belirtilmeyen bir kişiyle gerçekleştirdiği diyalogda anlattığı namaz tasvirinin, yukarıda sunduğumuz namaz tarifinden daha fazla tedavüle girerek kendinden sonraki tasavvuf literatürüne hareketlilik kazandırdığını ve namaz konulu anlatılarda sunulan vazgeçilmez örneklerden biri haline geldiğini ifade etmeliyiz.<sup>50</sup> Hatta günümüzde Hâtim el-Esam başlıklı genel bir internet aramasında veya hikmetli sözlerin paylaşıldığı sosyal medya hesaplarında karışımıza en çok çıkan sözünün bu namaz tarifi olması söz konusu rivayetin tedavülünün halen yaygınlığına ilişkin veri sunmaktadır. Bununla birlikte "şeyhlerden biri" denilerek alıntılanan söz konusu namaz tasvirini Hargûşî'nin çok daha geniş bir anlatımla ve yine İsam b. Yusuf'un aktarımıyla sunduğunu tespit ettik. Hargûşî'nin anlatımının İsam b. Yusuf'un verdiği karşılıklarla bütünlük arz ettiğini ve bu noktada *Tehzîb*'inin yegâne kaynak olduğunu belirtmeliyiz. Kişiyi huşûya ulaştıracak tefekkür boyutuna ilişkin somut örnekler vermesiyle dikkat çeken bu namaz tasviri, Hâtim el-Esam'ın fıkıh-ı zâhir ve fıkıh-ı bâtinî bir bütün olarak sunması açısından tetkik edilmeye değerdir:

İsam b. Yusuf, Hâtim'e "Ey Ebu Abdurrahman! Nasıl namaz kılıyorsun?" diye sordum. Şöyle cevap verdi: "Namaz vakti gelince biri zahirî öbürü batınî olmak üzere iki abdest alırım. İsam: "Nasıl yani?" deyince Hâtim: "Zahirî abdest malum, batınî abdest gıllugîş, hased, şüphe ve kibirden pişmanlıkla tövbeyledir." İsam: "Öyleyse zahirî abdest batınî abdest olmadan fayda vermiyor" diye karşılık verdi. Hâtim devamla: "Sonra camiye yönelirim; Kiblem olarak Beytullah'ı düşünür, Makâm-ı İbrâhim'i önüme getiririm. Cennet ehline amel edersem cennete gideceğim, amel etmezsem cehenneme gideceğim düşüncesiyle cenneti sağ yanımda, cehennemi de sol yanımda farz ederim. Sırat köprüsünü şayet düzgün olmazsam ateşe düşecekmışim gibi ayakımın altında varsayarım. Ölüm meleğini (as), rükû ettiğimde secde etmeme mühlet vermeyecek, secdede isem de kalkmama mühlet vermeyecek gibi ardımda varsayarım. Sonra emri ifa etmek üzere mescide girer, Hakk [ın huzurunda olduğum] bilinciyle ayakta durur; tazimle Allah'ı çokça zikreder, tefekkür ve tedebbürle kıraat eder; tevazu, tazarru ve tezellülle secdeye kapanır; hilm, sekine ve vakarla oturur; sıdk, sünnet ve sabırla teşehhüd eder, şükür ve sürûrla selâm veririm."<sup>51</sup>

Hâtim el-Esam'ın bu namaz tarifi erken dönemde sufilerin vurguladıkları biçim-öz bütünlüğünün bir yansıması olarak telakki edilebilir. Aslında bu bütünlüğü daha ziyade fıkıhın alanını sadece bedensel eylemlerle sınırlamaları bakımından fakihlere yönelttikleri eleştirilerde dile getirdiklerini görmekteyiz. Zira kalbin amelleri olarak ifade edilen bâtinî boyut, bedensel-biçimsel

50 Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, ts.), 363; Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Kampanya Yayınları, 2016), 1/700; Attâr, *Tezkire*, 285.

51 Ebû Sa'd Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd (Abudabi: Mecmeu's-Sekâfi, 1999), 235.

ameller denilen zâhirî boyuttan daha az önemli değildi ve bunlar Hz. Peygamber Efendimiz'den bütünüyle miras alınmıştı. Görmeye alışık olduğumuz tarzda eleştiri bağlamında olmasa da, burada iç ve dış abdestten söz etmesi ve fıkıh disiplininden farklı olarak namaz esnasındaki kalbin eylemlerine; ulaşılması gereken huzur ve tefekkür haline temas etmesiyle Hâtim el-Esam, fıkıh-ı zâhiri ikmal eden fıkıh-ı bâtın olarak tasavvuf ilminin savunduğu bütünlüğe de işaret etmektedir.

Namaz konulu bu diyalog, Hâtim el-Esam'ın İsmâ b. Yusuf'la münasebetini teyid eden yegâne kayıt değildir. *er-Risâle'* de nefse muhalefet etme bağlamında geçen bir menkıbede İsmâ b. Yusuf, Hâtim el-Esam'a hediye göndermiş ve Hâtim her zamanki davranışının aksine hediyeyi kabul etmiştir. Hediyeyi kabul etmemesiyle meşhur olması nedeniyle bu davranışının sebebi sorulduğunda hediyeyi reddetmesinin kendisi için izzet, İsmâ b. Yusuf için ise zillet olacağını fark ettiğinden nefesine ağır geleni yani zilleti tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>52</sup> Burada nefis muhasebesi akabinde nefse muhalefet ekseninde gerçekleşen bir davranış değişikliği çağdaşı Hâris el-Muhâsibî'yi (ö. 240/854) hatıra getirirse de başlığımızla alakalı olarak bizi ilgilendiren husus, İsmâ b. Yusuf'un Hâtim el-Esam'a olan yakınlığıdır. Bu yakınlığın, bir önceki namaz sorusunu yönelttiği diyalogdan daha sonra gerçekleştiğini düşünmek makul görünmektedir. Zira ilkinde her ne kadar doğrudan ismiyle hitap etse de onu tanımaya yönelik bir yaklaşım sergilemişti.<sup>53</sup> Burada ise hediyeyi göndermesi Hâtim el-Esam'a olan saygısını, verdiği kıymeti ve yakınlığını göstermesi bakımından önemlidir ki bu yakınlığı teyid eden başka kayıtlar da vardır. Sircânî, Hâtim'in talebeleriyle birlikte İsmâ b. Yusuf'a yakınlığına dikkat çekerken Kureşî, Hâtim el-Esam'la İsmâ b. Yusuf arasında mübâhase ve dostluğun bulunduğunu belirtmektedir.<sup>54</sup>

Hâtim el-Esam'ın İsmâ b. Yusuf haricinde bir başka Belhli fakihle diyalogu da dikkat çeker. Ebû Hanife'nin talebesi olarak öne çıkan bu fakih, Belh kadısı Ebû Mutî' el-Belhî'dir (ö. 199/814).<sup>55</sup> Ebû Mutî', Hâtim'e, çölleri azıksız aşığı yönündeki söylentinin doğru olup olmadığını sorduğunda Hâtim bilakis "Dünyayı Allah'ın mülkü, bütün mahlukatı Allah'ın kulları, sebep ve rızkın Allah'ın elinde ve Allah'ın takdirinin her yerde geçerli olduğunu bilmeyi azık edindiğini" söyler. Bunun üzerine Ebû Mutî' "bu azıklarla ahiret çölleri dahi aşılır, nerede kaldı dünya çölleri!" karşılığını verir.<sup>56</sup> Hâtim'i onaylayan bu

52 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 277.

53 Bu sorgulamasının onu Kerrâmîlerden tefrik etme amacını taşıması ihtimal dahilindedir.

54 Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/24; Ebu'l-Hasan Ali es-Sircânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, thk. Muhsin Pürmuhtâr (Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i Êrân, 2011), 92.

55 Belhî, *Fezâil-i Belh*, 146-154.

56 Hatib el-Bağdadî diyalogun kiminle geçtiğini belirtmezken Kureşî Ebû Mutî'nin söz konusu soruyu sorduğunu haber verir. bk. Bağdadî, *Târîh*, 9/151; Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/25.

karşılık Ebû Mutî'in bâtinî boyutu öncelediğine ilişkin bir fikir vermekte ve bu yönüyle Hasan-ı Basrî'nin fakîh tanımını hatıra getirmektedir.

Hâtim el-Esam'ın İsam b. Yusuf ve Ebû Mutî' dışında birçok fakihle münasebetinin bulunduğunu fark ettiğimiz bazı menkıbeler dikkate değerdir. Üstelik bu menkıbelerde Hâtim el-Esam, Belh fakihleriyle olan diyalogunun aksine eleştiren bir pozisyonda yer alır. Bu pozisyonu erken dönemde sufilerin genel olarak ulema ve dolayısıyla ilim, özel olarak ise fakih ve bu anlamda fıkıh eleştirisi kapsamında değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda hac seyahati esnasında bir süre bulunduğu şehirlerin ulemasına yönelik sorgulama ve eleştirilerini ele alalım.

### 2.2.2. Nebvî Mirasa Bütünüyle Sahip Çıkılmaması Eleştirileri Ekseninde Rey, Kazvin ve Medine Fukahâsıyla Münasebeti

Hâtim el-Esam, Hac güzergahında uğradığı Rey'de kendisini misafir eden tüccârla birlikte o esnada hasta olan Rey kadısı Muhammed b. Mukâtil'i ziyaret eder. Rey kadısının hanesinin kapısından odasına, kullandığı yumuşak yataklardan başında bekleyen hanım ve bey hizmetlilere kadar lüks ve şatafat içerisinde olması Hâtim el-Esam'ı şaşırtır ve kadıya Hz. Peygamber Efendimizin hayatına ve O'ndan miras kalan ilme ne derece sadık kaldığını sorgulayan bazı ince sorular sorar. Nihayetinde "Ey kötü âlimler! Dünya peşinde koşan cahiller sizi görüp 'Âlimin hali böyleyse benim halim ondan daha kötü değildir' derler" sözleriyle oradan ayrılır. Rey kadısıyla aralarında geçen bu diyalogdan haberdar olan halk, Hâtim el-Esam'a, Kazvin kadısı Tanâfisî'nin halinin kendi kadılarınınkinden daha ileri olduğunu bildirirler.<sup>57</sup> Böylelikle Hâtim, daha kuzeyde bulunan Kazvin'e doğru yönelir ve kadı Tanâfisî'yle<sup>58</sup> görüşür. Kendisinin acemden olduğunu söyleyerek kendisine dinin ilk emirlerini, namazın anahtarını öğretmesini ister. Tanâfisî bir kap su getirilmesini emredip ona abdestin nasıl alındığını gösterir. Hâtim, sağlam öğrenip öğrenmediğini belirlemek için Tanâfisî'den kendisinin abdest almasını izlemesini de ister ve usûlünce abdest alırken kollarına gelince onu 4'er defa yıkar. Tanâfisî "kollarını 4'er defa yıkadın, israf ettin" diye müdahalede bulununca Hâtim "Sübhânallah! Ben bir avuç suyla israf ediyorum da sen bütün bu debdebeyle israf etmiyor musun" diye karşılık verir. Tanâfisî'nin bu cevaptan etkilenerek evini terk ettiği ve fukaradan olduğu belirtilir.<sup>59</sup>

Hâtim el-Esam'ın her iki fakih ile görüşmesinde vurguladığı fıkıhın sadece ibadete hasredilmesi ve dolayısıyla alanının daraltılması, Hz. Peygamber

57 İsfahânî, *Hilye*, 8/80-81.

58 Bu zat İbn Mâce'nin Kazvin'de iken kendisinden istifade ettiği Kazvinli hadis hafızı Ali b. Muhammed et-Tanâfisî olmalıdır. Ayrıca Yahya b. Muâz da Ali b. Muhammed et-Tanâfisî'den hadis rivayet etmiştir. bk. Bağdâdî, *Târîh*, 16/306.

59 Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 117. İsfahânî ise Tanâfisî'nin bu hadise sonrasında evinden kırk gün çıkmadığını belirtir. bk. İsfahânî, *Hilye*, 8/81.

Efendimizin üsve-i haseneliğinin ve O'ndan tevarüs edilen ilmin, hayatın her alanına yansıtılmaması noktasında erken dönemde sufilerin ulemaya ve özellikle fukahâya yönelik eleştirilerine tam bir örnek teşkil etmektedir.

Hâtim el-Esam'ın benzer eleştirileri Medîne-i Münevvere ulemasına da yönelttiği görülmektedir. Bu eleştirilerinde, sade hayatı tercih eden Hz. Peygamber Efendimizin ve sahabe-i kirâmın değil de lüks ve israf içerisinde yaşayan firavunun örnek alındığı yönündeki teşbihi dikkat çekicidir. Söz konusu eleştirileri haklıca ve hoşnutlukla karşılamadığı anlaşılan Medîne uleması, ilzam yoluna baş vurma kabilinden Hâtim el-Esam'a sorular yöneltir. Fakat Hâtim'in verdiği nükteli ve ilminin yüceliğini ortaya koyan cevapların, onları Allah'tan istiğfar dilemeye sevk ettiği belirtilir. Hâtim, Medîne-i Münevvere ulemasına sade ve kanaatkâr hayat tercih etmeleri gerektiğine ilaveten infakta bulunma ve kasr-ı emel sahibi olmayı da tavsiye etmiştir.<sup>60</sup> Hâtim'in söz konusu tavsiye ve telkinleri, yine erken dönem sufilerinin ilim-amel birlikteliğinden yoksunlukları nedeniyle zahir ulemaya yönelttikleri eleştirilerin müşahhas bir yansımasıdır. Bu itibarla Hâtim el-Esam'ın Rey, Kazvin ve Medîne-i Münevvere ulemasıyla kurduğu irtibatların eleştiri odaklı olduğu söylenebilir ve bu eleştirilerinde nebevî mirası bütün hayata şamil kılmamanın merkezî bir yer teşkil ettiği görülür.

### 2.2.3. İrşad Ekseninde Bağdat Fukahâsıyla Münasebeti

Hâtim el-Esam'ın Bağdat fukahâsıyla kurduğu münasebetler yukarıdaki şehirlerden farklılık arz etmekte; daha ziyade kendisinden istifâde etme ve nasihat dinleme merkezli bir ilişkinin bulunduğu göze çarpmaktadır. Öncelikle Hâtim el-Esam'ın Bağdat'ta geniş halk kitlelerince karşılandığını, kendisine muhtelif sorular yönelttilerik danışıldığını<sup>61</sup> ve Halife'nin onunla görüşmek istediğini belirtmeliyiz.<sup>62</sup> Hâtim el-Esam'ın, sorulan sorulara verdiği ve kısa zamanda Bağdat ilim mahfillerine ulaştığı anlaşılan cevapları, Ahmed b. Hanbel'i beraberindekilerle birlikte Hâtim'i ziyaret edip kendisinden istifade etmeye sevk eder. Ahmed b. Hanbel'in Hâtim'den istediği nasihatler arasında dünyada selâmette olma hususu vardır. Hâtim, Ahmed b. Hanbel'e "Halkın cehaletini affedersin ancak sen onlara karşı cahillik etmezsin. Sende olanı onlar için harcar, onlarda olana da umut bağlamazsın. Eğer bunlar sende bulunursa selâmette olursun."<sup>63</sup> cümleleriyle cevap verir. Böylelikle Hâtim, selâmette kalmayı Allah'a güven (sika), af yolunu tutup cahillikten yüz çevirmek ve cömertçe infakta bulunmaya bağlar. Burada "sika" kavramını bilinçli

60 İsfahânî, *Hilye*, 8/82.

61 İsfahânî, *Hilye*, 8/81-82; Bağdâdî, *Târîh*, 9/149.

62 Attâr, *Tezkire*, 287.

63 İsfahânî, *Hilye*, 8/82. krş. Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 2/29. Ahmed b. Hanbel'in bir müddet düşündükten sonra Hâtim'e bunu yapmanın çok zor olduğunu söylediği Hâtim'in ise aksi halde selâmette olamayacağı karşılığı verdiği belirtilir. bk. Bağdâdî, *Târîh*, 9/150.

olarak tercih ediyoruz zira “sika” Hâtim el-Esam’ın kullandığı dikkat çeken kavramlardan biridir. Hâtim bu kavrama, -hadis ilmindeki konumundan farklı bir anlayışla- “الإيأس عن المخلوقين”<sup>64</sup> karşılığını vererek insanların elindekinden ümit kesildiği takdirde sika’nın yani Allah’a güvenin tam olarak gerçekleşeceğini savunur. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel’e verdiği “وتكون من شبيهم آيسا” yani “onların elindekilere umut bağlamazsın” nasihati Hâtim el-Esam’ın farklı bağlamlarda kullandığı “sika” kavramını çağrıştırmaktadır. Hâtim el-Esam’ın bu kavrama yüklediği anlam aynı zamanda Bağdatlı sufi Maruf Kerhî’nin (ö. 200/815) tasavvuf tanımında karşımıza çıkmaktadır.<sup>65</sup> Bu yönden bakıldığında Hâtim’in, Ahmed b. Hanbel’e selâmette kalması için tasavvufu yaşama vurgusunda bulunduğu da düşünülebilir.

Netice itibariyle Hâtim el-Esam’ın Belh ve Bağdat haricindeki fakihlerle daha ziyade eleştirel bir münasebetinin bulunduğu görülmektedir. Peki Hâtim sadece fakihleri mi eleştirmektedir? Bunun fukahâyla sınırlı olmadığını aynı zamanda tasavvuf ehlini de eleştiriye dahil ettiğini “Eğer zamanımızdaki şu zâhidlerin, âlimlerin ve hafızların kibrini tartsalar, emirlerin ve hükümdarların gururundan çok daha ağır gelir”<sup>66</sup> sözüyle anlamaktayız. Bu itibarla onun sufilerle olan ilişkilerini ele alabiliriz.

### 2.3. Sufi Kimliği ve İlişkiler Ağı

Erken dönemde Hâtim el-Esam’dan bahseden tüm kaynaklar onu Şakîk-i Belhî’yle birlikte anarak “sahibe Şakîk”<sup>67</sup>, “min cümleti ashâbi Şakîk”, “gulâmu Şakîk”<sup>68</sup> “tilmîzu Şakîk”<sup>69</sup>, “mürîdü Şakîk”<sup>70</sup> vasıflarıyla Şakîk-i Belhî’nin önde gelen mürîdi olarak tanıtır. Gerçekten de tabakât literatürü incelendiğinde Şakîk-i Belhî’nin bize ulaşan sözlerinden önemli bir kısmının Hâtim el-Esam kanalıyla geldiği görülmektedir. Bilhassa Sülemî’nin *Tabakâtu’s-sûfiyye*’si incelendiğinde Şakîk-i Belhî’ye ait özlü söz ve düşünceler hemen hemen bütünüyle Hâtim el-Esam isnadıyla gelmiştir. Bu durum Hâtim’in Şakîk-i Belhî’nin düşünce ve öğretisinin yayılmasında bir köprü vazifesi gördüğünü sarahaten ortaya koymaktadır. Buna ilaveten Hâtim, karşılaştığı rahibin sorusu üzerine bizatihi kendisini Şakîk-i Belhî’nin hemdemi olarak tanıtmış<sup>71</sup> başka bir bağlamda ise otuz sene boyunca Şakîk-i Belhî’nin

64 İsfahânî, *Hilye*, 8/75.

65 Marûf Kerhî tasavvufu “hakikatleri almak ve halkın elinde bulunandan ümidi kesmek” olarak tanımlıyordu. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 466.

66 Attâr, *Tezkire*, 285.

67 Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, 91.

68 Hâtim el-Esam’ın sözlerini rivayet eden Muhammed b. Ebî İmran ve Ahmed b. Abdullah, Şakîk ile ilişkisini zikrederek Hâtim’in sözünü aktarırlar. bk. İsfahânî, *Hilye*, 8/73.

69 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 68; *Mesâilü ‘an Şakîki’l-Belhî ve Hâtimi’l-Esamm* (Hacı Mahmud Efendi, 6402).

70 Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, thk. Mahmud Âbidî (Tahrân: Sürüş, 2009), 1/175.

71 el-Mevsilî, *Menâkibu’l-ibrâr*, 1/263.

yanında bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>72</sup> Bu sürenin kesretten kinaye olup olmadığı bir tarafa Şakîk-i Belhî'ye gerek Belh'te gerek seyahatlerinde gerekse katıldığı gazâlarda eşlik ettiğini anladığımız birçok rivayet tabakât literatüründe mevcuttur. Hâtim el-Esam bu uzun süre zarfında ondan edindiği birikimi sekiz mesele üzerine bina ettiğini belirtmiş ve bu meseleler muhtelif eserlerde bir menkıbe bağlamında yer aldığı gibi müstakil risaleler olarak da kaydedilmiştir.<sup>73</sup> Aynı şekilde Hâtim el-Esam'ın üstadı Şakîk-i Belhî'den bu uzun süreli istifadesi, vaazlarının üslûb ve içerik bakımından üstadınıninkine benzermesine<sup>74</sup> sebebiyet vermiş olmalıdır.

Hâtim el-Esam meşhur birçok sufiyle görüşmüştür. Bu görüşmelerin bazen Şakîk-i Belhî'yle gerçekleştirdiği seyahatlerine tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Meselâ Şakîk'in Mekke-i Mükerrerme'ye giderken uğradığı Kûfe'de görüştüğü Süfyan es-Sevrî'yle aralarında geçen tevekkül-kesb konulu diyalogu<sup>75</sup> Hâtim el-Esam'ın şهادetiyle öğrenmekteyiz. Aynı zaman diliminde olup olmadığı net olmasa da Süfyan es-Sevrî'nin Hâtim'e yönelik "sana dört söz söyleyeceğim..." cümlesiyle başlayan öğüdü<sup>76</sup> de Hâtim'in Süfyan es-Sevrî'yle olan münasebetini bir başka açıdan onaylamaktadır. Bu bağlamda Hâtim'in, mürşidi Şakîk ve onun da mürşidi İbrahim b. Edhem ile yakın ilişkiler kurduğu görülen Süfyan es-Sevrî'yle<sup>77</sup> irtibatının bulunduğu görülmektedir.

Bundan başka seyahatleri esnasında Bağdat'ta bulunduğu sırada -irtibat kurduğu fakihler haricinde diğer âlimler kaynaklarda ismen zikredilmese de Hâtim el-Esam, Cüneyd-i Bağdâdî'yle görüşmüş olmalıdır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî onu "çağımızın siddîki"<sup>78</sup> olarak tavsif etmektedir. Elbette bu tavsif Horasan havzasının meşhur ismi olarak gıyabî bir takdir ihtimalini ortadan kaldırmaya da içinde bulunduğu asrın sufilerine dönük üst bir değer ifade etmesi bakımından, bizâtihi görüşmeleri sonrasında böyle bir kanaati dile getirmesi daha makul görünmektedir. "Sıdk", Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilim havzası bakımından da kullandığı özel kavramlardandır. Meselâ "fütüvvet Şam'da, lisan Irak'ta, sıdk ise Horasan'dadır" sözleriyle maneviyat akımlarının

72 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/161.

73 *Mesâilü 'an Şakîki'l-Belhî ve Hâtimi'l-Esam*, 299b-303a; Hâtim el-Esam, *Semâni Mesâil*, 54b-56a; İsfahânî, *Hilye*, 8/79; İbn Hamîs, *Menâkibu'l-ebâr*, 260-261; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/161; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn Tercümesi*, 1/376-379; Muhammed el-Gazzâlî, *Letter to a Disciple: Ayyuha'l-walad*, ed. Tobias Mayer (Cambridge: Islamic Texts Society, 2005), 29-35.

74 Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, 85.

75 İbn Hamîs, *Menâkibu'l-ebâr*, 1/189.

76 Attâr, *Tezkire*, 224.

77 Süfyan es-Sevrî'nin tasavvuf ilmi bağlamında fikriyatı ve başta İbrahim b. Edhem olmak üzere meşhur sufilerle ilişkilerini ortaya koyan yakın zamanda yapılmış bir çalışma için bk. Kübra Zümrüt Orhan, "Tasavvuf Kaynaklarına Göre Bir Sûfi Olarak Süfyan-ı Sevrî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (30 Aralık 2022), 697-726.

78 Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 180.



Şam'da, bu akımları dile dökmenin Irak'ta, dile dökülenin ihlasla yaşanmasının da Horasan'da öne çıktığı ve gelişme gösterdiği anlaşılabilir.<sup>79</sup> Dolayısıyla "çağımızın sıddîki" sıfatıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Hâtim el-Esam'ı hem Horasan havzasının öncü şahsiyeti kabul ettiği hem de Bağdat'ta dile dökülenlerin pratikteki zirve örneği olarak sunduğu düşünülebilir.

Hâtim el-Esam'ın sufilerle münasebeti bağlamında zikredilmesi gerekenlerden biri de yetiştirdikleridir. Müridleri arasında bilhassa Hâtim'in sözlerinin günümüze ulaşmasını sağlayanlar olarak Abdullah b. Sehl er-Râzî, Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî (ö. 240/854), Muhammed b. Fâris el-Belhî,<sup>80</sup> Ebû Abdullah el-Havvâs, Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Hasan b. Ali el-Bağdâdî el-Musûhî (ö. 260/874),<sup>81</sup> Hâmid el-Leffâf (ö. 266/880),<sup>82</sup> Hamdân b. Zî'nûn, Ebû Osman Saîd b. Abbas er-Râzî es-Sûfî<sup>83</sup>, Muhammed b. Mükram es-Saffâr'ı anmak gerekir.<sup>84</sup> Anılan bu isimler arasında literatürde Hâtim el-Esam'ın sözlerinin râvileri olması bakımından üç şahsiyetin; Hasan b. Ali el-Bağdâdî, Hâmid el-Leffâf ve Ebû Turâb Nahşebî'nin özel bir konuma sahip oldukları görülür. Hâtim'in hayatına ilişkin en azından ansiklopedik malmata sahip olan bir kişiye, öne çıkan bu üç şahsiyet arasında Ebû Turâb'ın bulunması pek şaşırtıcı gelmeyebilir ancak diğer iki isim ve özellikle de ilki literatürde değinilmeyen bir şahsiyettir. Sülemî'nin *Tabakât'*ından daha erken bir tarihe tekabül eden, muhaddis ve fakih Hasan b. Hüseyin Hemedânî'nin kaleme aldığı *el-Fevâidü'l-ahbâr ve'l-hikâyât* adlı eserinde yer verdiği Hâtim'e ait tüm sözler, sufi lakabıyla da anılan Ebû Ali Hasan b. Ali el-Bağdâdî el-Musûhî kanalıyla aktarılmıştır.<sup>85</sup> Kaynaklarda Hâtim'le olan münasebeti hakkında detaylı bir veriye erişemediğimiz Hasan b. Ali el-Musûhî'nin, Serî es-Sekatî'ye yakınlığıyla bilindiği ve Bağdat'ta hakikatlere ilişkin kelâm etmesi istirhamıyla kendisi için sohbet halkası tertip edilen ilk kişi olduğu söylenir.

79 Süleyman Gökbulut, "Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî", *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 465.

80 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/219. Abdullah b. Sehl er-Râzî, Hakîm es-Semerkindî'nin (ö. 342/953) hocasıdır. bk. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman el-Yemanî (Kahire: Mektebe İbn Teymiye, 1980), 4/186.

81 Hasan b. Hüseyin Hemedânî, *el-Fevâid ve'l-ahbâr ve'l-hikâyât*, thk. Âmir Hasan Basrî (Beirut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 149-155, 157.

82 Tam adı Ebu Ali Hâmid b. Mahmud b. Harb en-Nişâburî'dir. Mekki b. İbrahim'den hadis rivayet etmiştir. bk. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-sikât*, 8/219; Belhî, *Fezâil-i Belh*, 168.

83 Sözleri için bk. İsfahânî, *Hilye*, 10/70-73.

84 Zehebî, *Siyer*, 11/485.

85 Eserde Hâtim el-Esam'ın toplam 15 deyişine yer verilmiştir. bk. Hemedânî, *el-Fevâid*, 149-155, 157. Hatib el-Bağdâdî'nin Hatim el-Esam'ın ravisi olarak kaydettiği Hasan b. Ali el-Âbid ile aynı kişi olmalıdır. bk. Bağdâdî, *Târîh*, 9/150. Aynı zamanda bu isim İbnü'l-Cevzî'nin *Kitâbu'l-Kussâs'*ında Hatim el-Esam'a ait olarak yer verdiği rivayette geçen kişidir. bk. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-kussâs ve'l-müzekkirîn*, thk. Muhammed Lutfi es-Sabbâğ (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 276.

Yine Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Ali er-Ruzbârî gibi Bağdat'ın ileri gelen sufilerinin kendisinden rivayette bulunduğu belirtilir.<sup>86</sup> Hasan b. Ali el-Musûhî'nin Bağdatlı sufilerle olan bu denli yakınlığı ve Bağdat'taki söz konusu özel konumu onun Hâtim'in Bağdat'ta bulunduğu sırada kendisine eşlik ettiği ihtimalini hatıra getirmektedir.

Hasan b. Ali el-Musûhî'nin akabinde literatürdeki Hâtim el-Esam merkezli rivayet zincirlerinde ikinci olarak Nişabur kurrâlarından Hâmid el-Leffâf'ın öne çıktığını belirtmiştik. Zira Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'sinde Hâtim'e ait olarak yer verdiği sözlerin neredeyse tamamı Hâmid el-Leffâf kanalıyla gelmektedir. Bu durum, *Tabakâtu's-sûfiyye*'nin tarihi süreçteki tedavülü de hesaba katıldığında, Hâtim el-Esam'ın öğretisinin aktarımında Hâmid el-Leffâf'ın ne derece kilit rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca Hâtim'le Hâmid el-Leffâf arasında geçen bir konuşma, sened bağlamında aralarında görülen münasebeti de pekiştirmektedir. Hâtim'in "nasılsın?" sorusuna "selâmet ve âfiyetteyim" karşılığını veren Hâmid'e, Hâtim, selâmetin sırat köprüsünü geçmekle, âfiyetin ise cennette bulunmakla gerçekleşeceğini söylemiştir.<sup>87</sup>

İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sındaki kayıtlarda ise Hâtim el-Esam'ın sözlerinin Hâmid el-Leffâf'ın yanı sıra daha ziyade Ebû Tûrâb en-Nahşebî yoluyla aktarıldığı görülmektedir. Hâtim el-Esam'ın özellikle Şâkîk-i Belhî'yle olan diyalogları geneli itibarıyla Ebû Tûrâb kanalıyla gelmiştir. Öte taraftan Şâkîk-i Belhî'nin biyografisine bakıldığında ondan Hâtim el-Esam kanalıyla aktarılan sözlerdeki râvî zincirinde Saîd b. Abbas er-Râzî es-Sûfî, Abbas er-Râzî, Muhammed b. Ebî İmran, Hâmid el-Leffâf ve yine Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin bulunduğu görülmektedir.<sup>88</sup> Horasan sufilerinin meşhur isimlerinden biri olan Ebû Tûrâb, melâmetîliğin öncülerinden kabul edilmektedir. Onun düşüncelerinin şekillenmesinde Ebû Hâtem Attâr'ın yanı sıra Hâtim el-Esam'ın önemli derecede payı olduğu belirtilmektedir.<sup>89</sup> Ancak literatürü derinlemesine bir mütalaa onun Hâtim el-Esam'dan farklı bazı görüşlere sahip olduğunu fark ettirir. Seyyah bir mutasavvıf olan Ebû Tûrâb'ın hayatında yer yer çöllerde gezip inzivaya çekilme durumları<sup>90</sup> bir tarafa, yamalı kıyafet giyilmesine yönelik muhalefeti Hâtim el-Esam'ın tavrından ayrıştıran önemli bir yönüdür. Zira Ebû Tûrâb, yamalı kıyafet giymeyi dilenme derekesinde telakki ederken<sup>91</sup> tam aksine Hâtim el-Esam yeşil ölüm olarak adlandırdığı yamalı

86 Ahmed b. Muhammed el-Mâlinî, *Kitâbu'l-erbaîn fi şuyûhi's-sûfiyye*, thk. Âmir Hasan Basrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 115.

87 Attâr, *Tezkire*, 234.

88 İsfahânî, *Hilye*, 8/60-71.

89 Bolat, *Melâmetîlik*, 85-86.

90 Bolat, *Melâmetîlik*, 87.

91 İsfahânî, *Hilye*, 10/46.

kıyafet giymeyi kendi yolunun erkânından saymaktadır.<sup>92</sup> Buna ilaveten Hâtim el-Esam'ın daha genel anlamda aba giymeyi zühdün alameti olarak gördüğü ve onayladığı sözleri bulunmaktadır.<sup>93</sup> Ayrıca yün giyen üç yüzü aşkın müridiyle yaptığı hac seferinden söz edilmesi de<sup>94</sup> onun sufi kıyafetinin giyilmesini müsbet karşıladığını gösteren bir başka kayıttır. Ancak talebesi Ebû Türâb'ın, sûfiliği izhar eden alametlerin bulunmasına karşı net bir muhalif tavır takındığı görülmekte ve bu da onun melâmetî akımın önderlerinden biri olarak kabul edilmesini makul göstermektedir.

Ebû Türâb, Hâtim el-Esam'ın müridleri arasında melâmetî olarak kabul edilen tek kişi değildir. Kezâ yukarıda zikrettiğimiz isimlerden Ahmed b. Hadraveyh de melâmetiyyenin ilk temsilcilerinden kabul edilmektedir<sup>95</sup> ve Hâtim'in yetiştirdikleri arasında özel bir konuma sahiptir. Zira tasavvuf literatüründe Hâtim'le Şakîk-i Belhî arasındaki irtibatın aynısının Hâtim'le Ahmed b. Hadraveyh arasında kurulduğunu izhar eden bilgiler bulunmaktadır. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere Hâtim birçok tabakat müellifince Şakîk-i Belhî'nin müridi olarak tanıtılırken hemen yanına Ahmed b. Hadraveyh'in üstadı olduğu bilgisi ilave edilir.<sup>96</sup> Böyle bir ilaveyle sufi müellifler Ahmed b. Hadraveyh'e Hâtim el-Esam'ın müridleri arasında öne çıkan bir pozisyon verir.

Hâtim el-Esam'ın fakihlerle olan münasebeti bağlamında zikrettiğimiz hareketli hac yolculuğundaki kayıtlar ise Ebû Abdullah el-Havvâs kanalıyla gelmektedir. Ebû Abdullah el-Havvâs, Hatib el-Bağdâdî'nin “وكان من عليّة أصحاب حاتم”

92 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 93; İsfahânî, *Hilye*, 8/78; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 69.

93 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 97.

94 İsfahânî, *Hilye*, 8/80. Hâtim el-Esam'ın abâ giymeyi zühdün alametlerinden biri olarak kabul etse de bu kabulünün mutlak olarak algılanmayacağına işaret eden bir sözü dikkat çeker. Hâtim şöyle der: Abâ giyinmek zühdün alâmetlerinden biridir. Ancak aba giyen kimsenin kalbinde beş dirhemlik bir abâ arzusu varken, üç buçuk dirhemlik abâ giymesi uygun değildir. Zira kalbindeki arzunun abaya galip gelmesinden dolayı Allah'tan utanmaz mı?". bk. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 97.

95 Ayrıca onun sohbetine katılanlar arasında Beyazîd-ı Bistâmî'nin ve Hakîm Tirmizî'nin bulunması tasavvuf tarihi açısından kayda değerdir. Ahmed b. Hadraveyh ile birlikte bu iki isim aynı zamanda Ebû Türâb'ın da sohbetinde bulunanlar arasındadır. bk. Bolat, *Melâmetîlik*, 80-81, 99.

96 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 91; Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, 180; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 68; Attâr, *Tezkire*, 327. Müridleri arasında öne çıkan bu iki ismin, melâmetî akımın ilk temsilcilerinden olduğu gerçeği, Hâtim el-Esam'ın melâmetîliğin oluşumuna ne ölçüde katkı sunduğu; söz gelimi Ebû Türâb kanalıyla Nişâbur melâmetîliğinin piri kabul edilen Hamdun Kassâr'ı ne derece etkilediği gibi soruların hususî bir çalışmayla cevaplanmasını gerekli kılmaktadır. Burada makalede yer yer işaret ettiğimiz üzere Hâtim el-Esam'ın fikriyatının temelinde yer alan “sika” kavramıyla, insanlara yönelik beklentinin ve dolayısıyla onlar tarafından onaylanma/beğenilme beklentisinin de tamamen ortadan kaldırılması bağlamında melâmetî öğelere rastlandığını belirtmekle iktifa edelim. Ayrıca kanaatimizce, söylemlerinde melâmete nazaran fütüvvet neşvesinin çok daha yoğun olduğunu da ilave edelim.

97, İsfahânî'nin “وكان من أصحاب حاتم”<sup>98</sup> ifadelerinden anlaşıldığına göre, Hâtim el-Esam'ın önde gelen müridlerindendir. Aynı zamanda *Hilyetü'l-evliyâ'* daki rivayet senedinden anlaşıldığına göre, Ebû Abdullah el-Havvâs, Şakîk-i Belhî'ye isnad edilen ve haller-makamlara ilişkin en erken tarihli eser olmasıyla temayüz eden *Âdâbü'l-ibâdât'*in<sup>99</sup> râvîlerinden Ebû Ukayl er-Rusafî'yle de irtibatlıdır.<sup>100</sup>

Hâtim el-Esam'ın hac yolculuğunda beraber olduğu sufiler arasında Ebû Abdullah el-Havvâs dışında Ebû Câfer el-Herevî de bulunmaktadır. Hâtim el-Esam'ın, Ahmed b. Hanbel ile Bağdat'taki görüşmelerine ilişkin detaylar Ebû Câfer el-Herevî kanalıyla gelmiştir.<sup>101</sup> Hâtim el-Esam'ın Mekke-i Mükerreme'de bulunduğu sırada yanında bulunanlar arasında Muhammed b. Mukram da vardır.<sup>102</sup> Bundan başka Ali b. Muvaffak'ı ise Hâtim el-Esam'ın gaza anılarını aktaran<sup>103</sup> yönüyle görmekteyiz.

Rivayet senedlerini incelemek suretiyle Hâtim el-Esam ile ilişkisini tespit ettiklerimiz haricinde bizatihi Hâtim el-Esam'ın müridlerinden olduğunu belirtenler de mevcuttur. Muhammed er-Râzî bunlardan biridir ve uzun seneler onun hizmetinde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>104</sup> Hâtim el-Esam'ın sufilerle ve özellikle müritleriyle alakalı olarak tespit ettiğimiz ve ekte görsel olarak sunduğumuz bu ilişkiler ağının, çok daha geniş olduğunu hac seferini üç yüzü aşkın müridiyle gerçekleştirmesinden anlamaktayız. O dönemin şartları düşünüldüğünde Hâtim el-Esam'ın sohbet halkasının hayli geniş ve ağ yoğunluğuna sahip bir şahsiyet olduğu görülmektedir.

Burada Hâtim el-Esam'ın böyle geniş mürid kitlesine hususen ne telkin ettiği veya onları müridliğe hangi şart/lar ile kabul ettiği sorusu akla gelebilir. Makalenin sınırını aşmadan kısaca temas etmek gerekirse Hâtim'in, müridlerine öğrettiği en temel husus “elde olanla yetinmek ve başkasının elindekine göz dikmemektir.” Keza Hâtim'in bizatihi kendisinin ifadesiyle, onun sohbetinde bulunma; müridi olma kriteri “Yalnızca Allah'tan korkup O'ndan başkasına bel bağlamamaktır.”<sup>105</sup> Kişinin Allah'tan korktuğunun göstergesi ise

97 Bağdâdî, *Târîh*, 9/149.

98 İsfahânî, *Hilye*, 8/80.

99 Ebû Ali Şakîk-i Belhî, “Âdâbü'l-ibâdât”, *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans*, nşr. Paul Nwyia (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1982), 17-22.

100 İsfahânî, *Hilye*, 8/80. *Târîhu Bağdâd'*daki rivayet senedine göre ise Hasan b. Muhammed b. Cafer el-Hulvânî'yle irtibatlıdır. bk. Bağdâdî, *Târîh*, 9/149.

101 Ebû Câfer el-Herevî'nin aktarımının Hâtim'in birden fazla Bağdat'a ziyaretlerde bulunduğu izlenimini verdiğini belirtmeliyiz. Zira Ebû Abdullah el-Havvâs'ın aktarımından farklı olarak Hâtim el-Esam, Bağdat'a ulaştığında Ahmed b. Hanbel'i ziyaret etmeyi arzu etmesi üzerine evini soruşturdıkları kabilinden bilgiler vermektedir. bk. Bağdâdî, *Târîh*, 9/150.

102 Bağdâdî, *Târîh*, 9/151.

103 Bağdâdî, *Târîh*, 9/152.

104 Attâr, *Tezkire*, 282.

105 Attâr, *Tezkire*, 281.

tamahkar olmamasıdır.<sup>106</sup> Hâtim el-Esam'ın gündeminde tuttuğu bütün bu kriterler Üstâdı Şakîk-i Belhî'nin öğretisiyle benzerlik arz eder. Zira Şakîk-i Belhî'nin öğretisinde üç unsurun öne çıktığı görülmektedir. Marifet/tevhid, Allah'a güven ve rızâ. Şakîk-i Belhî Allah'a güveni, "Allah'ın katındakine kendi elindekinden daha çok güven duyma" olarak açıklayarak güvenin kişiye meydana getirdiği hallere temas eder. Bu haller arasında yalnızca Allah'tan korkmak, yalnızca O'na umut bağlayıp O'na yönelmek ve hiçbir şeye tamah etmemek bulunmaktadır.<sup>107</sup> Bunlar aynı zamanda Abdülazîz b. Ebî Revvâd'ın Şakîk el-Belhî'ye telkin ettiği hususlardır.<sup>108</sup> Bu açıdan bakıldığında Hâtim el-Esam'ın öğretisinde, Şakîk-i Belhî'nin öğretisinin ne denli güçlü yer edindiği anlaşılmaktadır. Tam da bu noktada cevaplanması gereken bir soru gündeme gelmektedir. Hâtim el-Esam'ın öğretisi, Şakîk-i Belhî'nin öğretisinin sadece bir devamı olarak mı tavsif edilmelidir? Ancak bu soru çalışmamızın kapsamı dışında ayrı bir araştırma konusu olmaktadır.

Burada makalenin sınırlarını aşmamaya gayret göstererek kısmen de olsa Hâtim el-Esam'ın öğretisinin muahhar dönemlerdeki etkisine ve böylece "ileri münasebetlerine" değinmeyi uygun görüyoruz. Bu bağlamda literatürü incelediğimizde Hâtim el-Esam'ın renk sembolüyle ortaya koyduğu ölüm türlerini, birçok sufinin eserinde onun ismini zikretmeksizin yer verdiğini fark ettik. Yukarıda onun Ebû Turâb ile düşünce farklılığını dile getirirken belirttiğimiz yeşil ölümü de ihtiva eden bu ölüm türlerini Hâtim el-Esam seyr ü sülûk anlayışının esası olarak belirler ve şöyle der: "Bizim yolumuza giren kimse nefesine şu dört çeşit ölümü tattırmalıdır. Beyaz, siyah, kırmızı ve yeşil ölüm. Beyaz ölüm açlık,<sup>109</sup> siyah ölüm insanlardan gelen sıkıntılara katlanmak, kırmızı ölüm nefse muhalefet etmek ve yeşil ölüm ise yamalı elbise giymektir."<sup>110</sup> Bu rivayeti İbnü'l-Arabî isim vermeksizin *Fütühât-ı Mekkiyye*'nin birkaç yerinde "sufiler şöyle derler", "ehlullah, yollarında dört ölüm kabul etmişlerdir" ifadeleriyle umuma şamil ederek iktibasta bulunur.<sup>111</sup> Hâtim el-Esam'a ait olan bu sözün İbnü'l-Arabî tarafından sufilerin genel görüşü olarak sunulması ve bazı sufilerce bunun devam ettirilmesi ve hatta renklerle

106 Attâr, *Tezkire*, 287.

107 İsfahânî, *Hilye*, 8/61, 62. Şakîk-i Belhî'nin bu sözlerini aktaranın yine Hâtim el-Esam olduğunu belirtmeliyiz. Ayrıca bk. İsfahânî, *Hilye*, 10/46.

108 İsfahânî, *Hilye*, 8/59-60; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/186; İbn Asâkir, *Târîh*, 23/136-137.

109 Beyaz ölümü konu edinen bir çalışma için bk. Atif Khalil, "White Death: Ibn al-Arabî on the Trials and Virtues of Hunger and Fasting", *Journal of the American Oriental Society* 141/3 (19 Ekim 2021), 577-586.

110 Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 93; İsfahânî, *Hilye*, 8/78; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 69-70. İmam Yâfiî'nin Hâtim el-Esam'ın sözlerine örnek olarak verdiği tek rivayet budur. bk. Afîfüddîn Abdullah Yâfiî, *Ravzu'r-rayâhîn*, thk. Muhammed İzzet (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, trs.), 288.

111 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2/291; 7/227; 17/296.

ilişkilendirdiği bu dört ölüm türünün bir tasavvuf ıstılahı haline gelmesi<sup>112</sup> dikkate değerdir. Bu durum Hâtim el-Esam'ın seyr u sülûk anlayışının ana akım tasavvuf kapsamında değerlendirildiği ve birçok sufînin bu söz üzerinde icma ettiği düşüncesine kapı aralamaktadır.

## Sonuç

Horasan tasavvufunun teşekkülüne katkı sunan sufîlerden biri olan Hâtim el-Esam'ın entelektüel biyografisini ortaya çıkarma gayretinde olan bu makalede, onun ilmî kimliği ve ulemâyla olan ilişkiler ağı belirlenmeye çalışılmıştır. Onun muhaddis, fakîh ve sufi yönleriyle çok yönlü bir ilmî şahsiyete sahip olduğu anlaşılmıştır. Tasavvufî anlayışının karakterize olmasında kendisine has unsurlar ve üstâdı Şakîk-i Belhî dışında özellikle hanımının güçlü tevek-kül yönünün etkisi olabileceği ihtimaline dikkat çekilmiştir. Hayatında nadi-ren gözlenen uzlet, çöl seyahati ve sınır boylarında sık sık katıldığı anlaşıl-gazalarının yanı sıra hem toplumsal sorumluluğa dikkat çeken sözleri hem büyük bir mürid kitlesiyle olan birlikteliği ve en önemlisi geniş bir aileye olan mensubiyeti onun üstâdı Şakîk-i Belhî ve onun da üstâdı İbrahim b. Ed-hem'den farklı bir tarzda kırsal tasavvuf ile şehir tasavvufu arasında denge kurmaya çalıştığı izlenimini vermektedir.

Onun ulemayla olan münasebetlerinin ise çok yönlülük arz ettiği görül-müştür. Muhaddislerle olan irtibatı onun özellikle Belh şehrinde hadis ilmi-nin sürekliliğine katkı sunduğunu göstermektedir. Fakihlerle olan münase-betlerinin ise dostluk, irşad ve eleştiri gibi farklı eksenlerde yoğunlaştığı gö-rülmektedir. Belh ve Bağdat fukahâsıyla ilişkilerinin dostluk ve irşad ekse-ninde olduğu; daha açık bir ifadeyle onların Hâtim el-Esam'dan istifade eder pozisyonda yer aldıkları anlaşılmıştır. Belh fakihleriyle münasebetlerinde öne çıkan İsmâ b. Yusuf ve Ebû Mutî' el-Belhî'ye yönelik söylemlerindeki fikh-ı bâtın vurgusu, onun fikh-ı zahir ile fikh-ı bâtın bileşimine dikkat çektiği yö-nünde değerlendirilmiştir. Bağdat'ta ise bilhassa Ahmed b. Hanbel'in sorula-rına yönelik "sika" kavramını öne çıkaran cevapları ona tasavvufu yaşama telkininde bulunduğu yönünde yorumlanmıştır ki bu da bir açıdan fikh-ı bâtın telkinidir. Rey, Kazvin ve Medîne-i Münevvere ulemasıyla münasebet-lerininse Nebevî mirasa bütünüyle sahip çıkılmaması ve bu itibarla bedensel eylemlere indirgenerek alanı daraltılan din anlayışı üzerine eleştiri ve ihtar odaklı olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu tespit, erken dönem sûfîlerinin

112 İsmail Rüsûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, haz. Sâfi Arpaguş (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 79; Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işarâti ehli'l-ilhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2004), 546-548. Suad Hakîm, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu kavramları aynen tekrar ettiğini, bunlara herhangi bir ilavede bulunmadığını özellikle belirtir. bk. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 120-121.

fukahâya yönelttikleri tenkitlerin bir tezahürü olarak sunulmuştur. Geneli itibariyle Hâtim el-Esam'ın fakihlere yönelik telkinlerinin temelinde Hz. Peygamber Efendimize her açıdan ittibâın bulunduğunu; bizatihi kendisinin de ittibâ-i Rasûl'ün vücud bulduğu bir hayata sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Diğer taraftan tabakât literatüründe verilen bilgilere ilaveten rivayet senedleri incelenmek suretiyle Hâtim el-Esam'ın geniş bir mürid kitlesine sahip olduğu anlaşılmış ve sened analiziyle birçok yeni isim tespit edilmiştir. Bu isimlerden Hâmid el-Leffâf, Ebû Turâb en-Nahşebî ve Hasan b. Ali el-Bağdâdî'nin öne çıktığı ve Bağdat'ın önde gelen sufilerinden olan sonuncusunun Hâtim el-Esam'dan istifade edenler arasında olduğu ilk kez bu çalışmayla belirlenmiştir. Çalışma boyunca onun entelektüel ağına ilişkin ortaya konan bilgiler ekte yer alan şekilde görsel olarak sunulmuştur. "İleri münasebetler"inde Hâtim el-Esam'ın kendi yolunun esâsı olarak belirlediği ve farklı renklerle izah ettiği ölüm türlerinin İbnü'l-Arabî ve onu takip eden müellifler tarafından tüm sufilere şamil kılınarak aktarıldığı ve aynı zamanda bir ıstılah haline geldiği görülmüştür. Bu durum söz konusu sufilerin, Hâtim el-Esam'ın seyr u sülûk anlayışını ana akım tasavvufu içerisinde değerlendirdikleri çerçevesinde yorumlanmıştır.

## Kaynakça

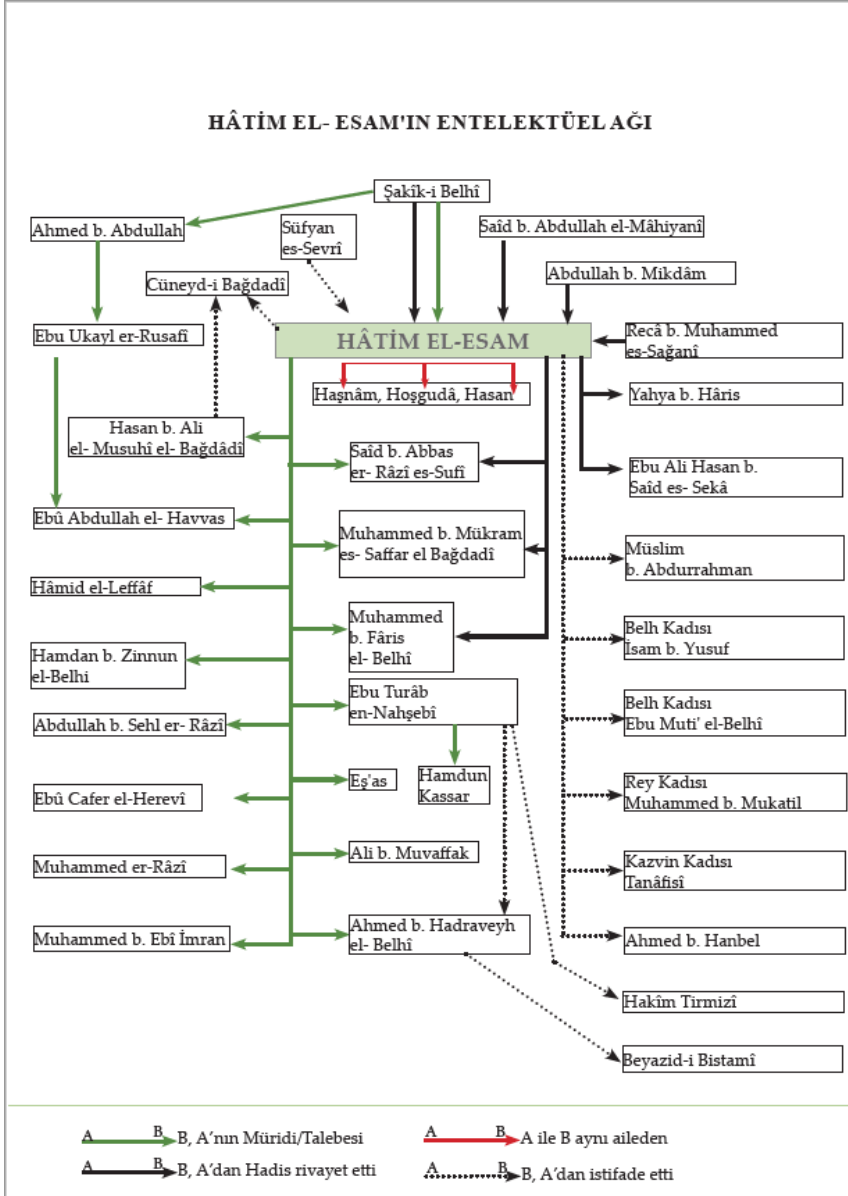
- Ankaravî, İsmail Rüsûhî. *Minhâcü'l-Fukarâ*. haz. Sâfi Arpağuş. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Attâr, Feridüddîn. *Evliya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bedevî, Abdurrahman. *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*. Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1975.
- Belhî, Abdullah Vâiz-i. *Fezâil-i Belh*. thk. Abdulhay Habîbî. İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İrân, ts.
- Bilgin, Mustafa. "Hâtim el-Esam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/470-472, 1997.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Chiabotti, Francesco. "Hâtim al-Aşamm". *Encyclopaedia of Islam (3. Edisyon)*. ed. Kate Fleet vd. Erişim 14 Ekim 2022. [http://ekaynaklar.mku-tup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_30386](http://ekaynaklar.mku-tup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30386)
- Furat, Ahmet Subhi. "Hâtim'ul Esam". *İslam Medeniyeti Dergisi* 1/12 (1968), 12-14.
- Gazzâlî, Muhammed el-. *İhyâu Ullûmi'd-dîn Tercümesi*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Kampanya Yayınları, 2016.
- Gazzâlî, Muhammed el-. *Letter to a Disciple: Ayyuha'l-walad*. ed. Tobias Mayer. Cambridge: Islamic Texts Society, 2005.

- Gökbulut, Süleyman. "Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî". *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Gramlich, Richard. *Alte Vorbilder des Sufitums*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Hargûşî, Ebû Sa'd. *Tehzîbu'l-Esrâr*. thk. Bessâm Muhammed Bârûd. Abudabi: Mecmeu's-Sekâfî, 1999.
- Hâtim el-Esam, Ebû Abdurrahman. *Semâni Mesâil*. Fatih Kütüphanesi, 4493.
- Hemedânî, Hasan b. Hüseyin. *el-Fevâid ve'l-ahbâr ve'l-hikâyât*. thk. Âmir Hasan Basrî. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- Hücvîrî, Ali b. Osman el-. *Keşfu'l-mahcûb*. thk. Mahmud Âbidî. Tahran: Suruş, 2009.
- Hücvîrî, Ali b. Osman el-. *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin el-Amrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim. *Kitâbü's-sikât*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Kitâbu'l-kussâs ve'l-müzekkirîn*. thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Sıfatü's-safoe*. thk. Mahmûd Fâhûrî. Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym el-. *Hilyetü'l-evliyâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-. *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifu'l-a'lâm fi işarâti ehli'l-ilhâm: Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2004.
- Khalil, Atif. "White Death: Ibn al-'Arabî on the Trials and Virtues of Hunger and Fasting". *Journal of the American Oriental Society* 141/3 (19 Ekim 2021), 577-586. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.141.3.0577>
- Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed el-. *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru Hicr, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm el-. *er-Risâle*. thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerîf. Kahire: Dâru Şa'b, 1989.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay el-. *Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed en-Na'sanî. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324.
- Mâlînî, Ahmed b. Muhammed el-. *Kitâbu'l-erbaîn fi şuyûhi's-sûfiyye*. thk. Âmir Hasan Basrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kûtu'l-kulûb*. thk. Mahmud İbrahim er-Rıdvânî. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001.
- Mevslî, İbn Hamîs el-. *Menâkibu'l-ebâr ve mehâsinu'l-ahyâr*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Ebu Dabi: Merkezu Zâid li't-türâs ve't-târîh, 2006.

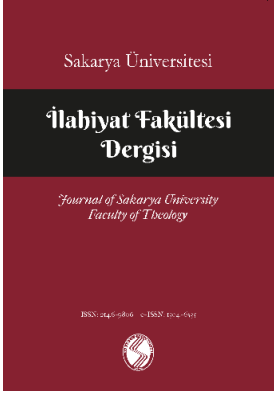


- Orhan, Kübra Zümrüt. "Tasavvuf Kaynaklarına Göre Bir Sûfî Olarak Süfyân-ı Sevrî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (30 Aralık 2022), 697-726. <https://doi.org/10.51447/uluidf.1176054>
- Safedî, Salâhuddin Halîl es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sa'lebî, Ebû İshak. *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Nâsır b. Muhammed es-Sai'. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed es-. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman el-Yemanî. Kahire: Mektebe İbn Teymiye, 1980.
- Sircânî, Ebu'l-Hasan Ali es-. *el-Beyâz ve's-sevâd*. thk. Muhsin Pûrmuhtâr. Tahran: Müessesese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn. *Avârifü'l-maârif*. haz. Abdulhalîm Mahmud, Mahmud eş-Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman es-. *Hakâiku't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman es-. *Resâilu Sûfiyye*. haz. Gerhard Bowering-Bilal Orfali. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 2009.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman es-. *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Nureddin Şeribe. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1986.
- Şakîk-i Belhî, Ebû Ali. "Âdâbu'l-ibâdât". *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans*. nşr. Paul Nwyia. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1982.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Halil Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Taberî, Ebû Halef et-. *Halvetü'l-âkifîn*. haz. Bilal Orfali-Gerhard Bowering. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 2013.
- Temîmî, Takiyyuddîn et-. *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1983.
- Yâfiî, Afîfüddîn Abdullah. *Ravzu'r-rayâhîn*. thk. Muhammed İzzet. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, trs.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Abdülkadir Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Mesâilu 'an Şakîki'l-Belhî ve Hâtimi'l-Esamm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6402.

## Ek: Hâtım el-Esam'ın Entelektüel Ağı\*\*



\*\* Şekilde karışıklığı gidermek adına bazı irtibatlar gösterilememiştir. İrtibatların tümü için makaleyi tetkik ediniz.



## Horasan Ekolünün Teşekkülünde Hâtim el-Esam ve Entelektüel Ağı

### Ayşegül Mete

Sakarya Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi,  
Tasavvuf Ana Bilim Dalı  
aysegulmete@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5467-6346>

### Araştırma Notu Bilgi Formu

#### Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

#### Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

#### Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

#### Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Horasan Ekolünün Teşekkülünde Hâtim el-Esam ve Entelektüel Ağı” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 48, Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

**Metodolojik Bir Yöntem Olarak Gömülü Teori ve Bu Teorinin  
Din Sosyolojisi Çalışmalarında Kullanılması**

*Grounded Theory as A Methodological Technique and Using This Theory  
in the Sociology of Religion Studies*

**İsmail Kaya**

Öğretmen, T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, Düzce Turgut Özal Anadolu Lisesi –  
Teacher, Republic of Türkiye Ministry of National Education, Düzce Turgut Özal  
Anatolian High School.

ikayatr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6920-7358>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 04/08/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 02/11/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2023

Atıf/Citation: Kaya, İsmail. "Metodolojik Bir Yöntem Olarak Gömülü Teori ve Bu Teorinin Din Sosyolojisi Çalışmalarında Kullanılması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 361-394. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1338027>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



## İthaf



*Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.*

*This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.*

هذه المقالة مهداة إلى أرواح العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومحيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إنّ ما تقوم به إسرائيل من هجمات، يتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي، وهي جرائم حرب وإبادة جماعية ينبغي أن تُحاكم عليها.

## Öz

Gömülü Teori, sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda teorik olarak toplanan verilerin analiz edilmesi yöntemiyle sistematik boyut kazanan bir metodolojidir. Bu metodolojik yaklaşımda, sonuca ulaşma biçimi olarak tümdengelim modelinin yerine, tümevarımsal akıl yürütme modeli kullanılır. Gömülü Teori ile yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak bir soru ile, hatta bazen yalnızca nitel verilerin toplanmasıyla başlamaktadır. Araştırmacılar toplanan verileri analiz ederken, tekrar eden düşünce, kavram veya öğeleri belirtir ve bu unsurlar verilerden elde edilen kodlarla etiketlenir. Daha fazla veri elde edilip çalışma tekrar kontrol edildikçe kodlar; kavram ve daha sonra kategorilere ayrılabilir.

Böylece yeni bir teorinin temelleri atılmış olur. Bu nedenle, Gömülü Teori, araştırmacının mevcut bir teorik çerçeveyi seçtiği ve ancak o zaman teorinin incelenen fenomene nasıl uygulandığını veya uygulanmadığını göstermek için veri topladığı geleneksel araştırma modelinden oldukça farklıdır. Yani yapılan çalışmalarda elde edilen sonucu mevcut teoriler açıklayamadığı veya açıklamada yetersiz kaldığı durumlarda Gömülü Teori ile yeni bir teori elde edilmiş olmaktadır. Bu anlamda Gömülü Teori bir teori olmaktan çok yeni bir teorinin çıkışına zemin hazırlayan metodolojik bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada Gömülü Teori'nin metodolojik boyutu bilgiye nasıl ulaşabileceğine ilişkin; "Araştırmanın amacı nedir?/ Araştırma yöntemi nasıl olmalıdır?/ Araştırmacının rolü nedir - ne olmalıdır? Değerlerin rolü nedir?/ Araştırma raporunun dili nasıl olmalıdır?" sorularına verilecek cevaplar üzerinden ele alınacaktır. Ayrıca Gömülü Teori'nin tarihçesi ve uygulama biçimi gözden geçirilerek bu teorinin Din Sosyolojisi çalışmalarına ne şekilde taşınıp taşınamayacağı tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Metodoloji, Metodolojik Sorular, Nitel Araştırma, Gömülü Teori.

## Abstract

Grounded Theory is a methodology that gains systematic dimension through the method of analyzing theoretically collected data in studies conducted in the field of social sciences. In this methodological approach, the inductive reasoning model is used instead of the deductive model as a form of reaching a conclusion. Studies with Grounded Theory predominately start with a question, sometimes even only with the collection of qualitative data. While researchers analyze the collected data, they indicate repetitive thoughts, notions or elements, and these elements are labeled with codes from the data. As more data is obtained and the study is rechecked, the codes can be divided into notions and then categories.

Thus, the foundations of a new theory may have been laid. For this reason, the Grounded Theory is quite different from the traditional research model, in which the researcher selects an existing theoretical framework and only then collects data to show how the theory applies or does not apply to the phenomenon which is analyzed. In other words, in cases where the existing theories cannot explain the result obtained in the studies carried out or are insufficient in explaining, a new theory is obtained with the Grounded Theory. In this sense, Grounded Theory appears as a methodological method that prepares the ground for the emergence of a new theory rather than being a theory.

In this study, the methodological dimension of Grounded Theory is related to how it can access information; "What is the purpose of the research?/ How should the research method be?/ What is the role of the researcher - what should it be?/ What is the role of dignity?/ What should be the language of the research report?" will be discussed through the answers to the questions. In addition, the history and application of Grounded Theory will be reviewed, and it will be discussed in what way this theory can be carried over to the Sociology of Religion studies.

As known, the main two scientific paradigms in social science studies can be referred to as positivist paradigm and interpretive paradigm. Indeed, these two paradigms have different ontological, epistemological and methodological characteristics. The positivist paradigm, which considers social reality equal to natural reality, employs quantitative research methods to access the objective, predictable, and explanatory knowledge of social reality. Thus, it emphasizes the dimensions of social phenomena that can be made tangible and allow numerical explanation. In this context, the positivist approach focuses on methods to measure and explain social phenomena based on assumptions derived from existing theories and statistical data.

On the other hand, the interpretive paradigm recognizes the distinction between social reality and natural reality and strives to make the new reality meaningful, which is constructed by individuals. Therefore, it leans towards the dimensions of the social domain that cannot be conveyed through numbers and utilizes qualitative methods to gain an in-depth understanding of these aspects.

The methods used in qualitative research aim to explain social phenomena within their natural contexts based on the ontological perspective of the interpretive paradigm. Grounded Theory, which it is trying to address in this study, primarily aims to reach this purpose by developing new concepts and theories. As such, Grounded Theory has become a frequently utilized technique in various fields of study, including economics, religion, education, and health research. Consequently, Grounded Theory is considered a broad working field and treated as a social analysis method.

Despite some criticisms that it may ignore previous theories, not clearly express certain terms, and risk falling into empty empiricism, Grounded Theory continues to be accepted among social scientists due to its ongoing relevance. Grounded Theory guides researchers in their efforts to reach unique concepts related to the examined social phenomena. It is based on the idea of continuous change and transformation in knowledge, and the researcher attempts to perceive and interpret this change and transformation. In this regard, Grounded Theory focuses on the relationships between meaning and actions when collecting data from participants. By asserting that meaning is grounded through experiences and emotions, it aims to extract the ground through discourse. The resulting outcomes are then interpreted by the researcher.

Achieving the goal of developing a new theory instead of testing an existing one requires systematic and detailed work, as well as patience. In this sense, Grounded Theory offers an opportunity for the study of Religious Sociology and provides researchers with a flexible design. Therefore, Grounded Theory has the potential to open up new possibilities for developing new perspectives and conducting more productive scientific research in various fields.

**Keywords:** Sociology of Religion, Methodology, Methodological Questions, Qualitative research, Grounded Theory.

## Giriş

Sosyal hayatta meydana gelen pek çok olay ve olguyu, sorunsallığa çevirebilme işini gerçekleştirebilmek için, bazen nitel bazen nicel araştırma paradigması bazen de her iki paradigma beraber kullanılabilir. Bu çerçevede *“paradigma bilimin amacı ve işlevi; izlenecek teorik ve metodolojik kurallar; neyin gözlemleneceği ve irdeleneceği; ne tür soruların sorulması ve araştırılması gerektiği, bu soruların nasıl ifade edileceği; başvurulacak yöntemler, teknikler ve araçlar; bilimsel araştırma sonuçlarının nasıl yorumlanacağı ve araştırmaların bilimselliğini değerlendirecek ölçütler konusunda yol gösteren bazı standartlar sunar.”*<sup>1</sup>

Sosyal bilimlerin kuramsal altyapısını oluşturan sosyal bilimler felsefesi, belirgin bazı felsefi problemler bağlamında yaşanan tartışmalardan hareketle fonksiyonlarını icra eder. Bu problemler anlaşılmadan bir paradigmanın hangi bilimsel anlayış ve yaklaşımları kabul ettiği ortaya çıkarılamaz.<sup>2</sup> Bilgiyi aramanın felsefi boyutunu ifade eden paradigma, araştırma yöntemi üzerinde etkilidir. Bu sebepten dolayı araştırma sürecinde önemli unsurlardan biri,

1 Beylü Dikeçliçil, “Bilimsel Paradigmaların Oluşumunda ve Dönüşümünde Sosyolojik Bağlam”, *Bilimde Modern Yöntemler Sempozyumu*, ed. Haluk Konak vd. (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları, 2005), 3.

2 Özcan Güngör, “Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2013), 58.



bir araştırmacının çalışma problemini pekiştirdikten sonra; hangi paradigmatik yaklaşımın, kendi çalışmasının yapısına daha uygun olduğuna dair tercihte bulunmasıdır.<sup>3</sup>

Paradigma, kuram ve araştırmaya temel olan bir yönelim anlamına gelir.<sup>4</sup> Bilimsel çerçeve içerisinde benimsenen ve bilimsel anlayış olarak adlandırabileceğimiz paradigma, bilimin ideal düzlemde nasıl olması gerektiğini ve bilimsel bilgiye hangi yöntemlerle varılabileceğini gözler önüne seren bir takım temel kabullerden meydana gelir. Dikeçligil, bu ana eğilimleri üç kategori içerisinde analiz etmektedir: *“Bilgisini edinmek istediğimiz gerçekliğin doğasına dair ontolojik sayıltılar, incelemekte olduğumuz gerçekliğe ait bilginin mahiyeti ve imkânlarına dair epistemolojik sayıltılar ve bu gerçekliğin bilimsel bilgisine nasıl ulaşabileceğimize dair metodolojik sayıltılar.”*<sup>5</sup>

Paradigma bilimsel çalışmalar yönünden oldukça önemli görülmektedir. Zira çalışmaya temel oluşturacak bir paradigmanın bulunmadığı bir noktada, bir bilimin gelişebilmesi için bu anlayışla herhangi bir ilişkisi olabilecek bütün faktörlerin görece değerlerini ayırt etme imkânı söz konusu değildir.<sup>6</sup> Bu sebeple paradigmanın yaslandığı ana kabuller göz önüne alınmadan, sosyolojik metodolojinin de doğru bir tarzda anlaşılamayacağı düşünülebilir.<sup>7</sup>

Sosyolojik açıdan ontolojik tespit; insanın her istediğini yapabilecek tarzda özgür olduğu, sınır, norm ve kurumu olmayan, sosyal ilişkilerin her defasında yeniden icat edildiği bir toplumun bulunamayacağını gösterir. İkinci olarak insan-doğasal sonra epistemolojik ve sonra da metodik tespit gelir ki; toplumsal eylemin doğuşunun dayandığı niyet ve maksat ile bunların temelinde yatan değerler yalnızca dışsal normlara, toplumsal hayatta genel olarak onaylandığı kabul edilen düşünme ve eyleme tarzlarına indirgenemezler.<sup>8</sup> Bu noktada Dikeçligil ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayıltılara işaret ederek özellikle metodolojik sayıltıları aşağıdaki gibi sıralamaktadır:

*“Araştırmanın amacı nedir?  
Araştırma yöntemi nasıl olmalıdır?  
Araştırmacının rolü nedir / ne olmalıdır?”*

3 Süheyla Özsoy - Aynur Çetinkaya, “Nitel Araştırma Desenlerinden Gömülü Kuram (Grounded Theory)”, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 30/1 (2014), 154.

4 W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2014), 1/120.

5 Beylü Dikeçligil, “Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-3 (Ocak-Haziran 2006-2009), 49.

6 Zeynep Türkan, “Sosyal Bilim Paradigmaları Bağlamında Max Weber’in Metodolojisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2012), 65.

7 Güngör, “Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olusu”, 58.

8 Adil Çiftçi, *Din Sosyolojisi ve Yöntem -Toplumbilim Yazıları II-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 153.

### *Değerlerin rolü nedir?*

#### *Araştırma raporunun dili nasıl olmalıdır?"<sup>9</sup>*

Bu sayılıtlar sosyal bilimler açısından teorinin konumunun belirlenmesinde öne çıkan temel bileşenler olarak da ifade edilebilir.<sup>10</sup> Bu bağlamda Pozitivist eğilim, ontolojik olarak sosyal gerçeklik ile doğal gerçekliğin eşdeğer olduğu anlayışından yola çıkmış doğa bilimlerinin doğanın ana kanunlarını ortaya çıkartmak için uğraştığı gibi toplumsal kanunları ortaya çıkartmak için harekete geçmiştir.<sup>11</sup> Dolayısıyla Pozitivist paradigmanın metodolojisi, Pozitivizmin ontolojik ve epistemolojik bir uzanımı şeklinde "*doğa bilimleri yöntemi*" üzerinde şekil alır ve nicel özellikler taşır. Fakat daha yakın dönemlerde pozitivistimden farklı olarak toplumsal gerçekliğin ontolojik manada doğal gerçeklikten farklı olduğunu dile getiren yorumcu paradigmatik eğilim etkisini daha fazla hissettirmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak, toplumsal gerçekliği kendi sınırları içerisinde anlama hedefiyle hareket eden nitel yöntemlerin işe koşulduğu alan çalışmalarında hatırı sayılır miktarda bir artış yaşanmıştır.

Nitekim nitel ve nicel paradigmatik yaklaşımın temel farklarını Akarsu ve Akarsu<sup>12</sup> ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çerçevede; nitel çalışmalar toplumsal gelişmeleri doğal çevresi ve oluşum süreci içerisinde izah etmeye çalışan araştırma biçimleridir. Bir gelişmeyi ilişki bağlantıları üzerinden anlamaya gayret eder. Böylece yaşanan olaylar üzerinde belirleyici olan değişkenleri kendisi gözler önüne serer. Çalışma sonucunda kavram ve kuramlar meydana getirir. Nitel çalışmalarda veriler genellikle gözlem, mülakat ve anket araçları ile elde edilir. Süre gerektirici olduğu için küçük örneklemeler üzerinde araştırma yapılır. Birey veya grup davranışlarının "*niçin*"ini anlamak amacıyla hareket eder. Nitel çalışma bireylerin düşünce, deneyim, algı ve hisleri gibi öznel veriler üzerinde durur ve yorumlayıcı paradigmatik eğilimin temel yaklaşımları çerçevesinde hareket eder.<sup>13</sup>

Nicel paradigmatik eğilimde ise istatistiki ölçek, analiz ve açıklama ön planda yer almaktadır. Bu çerçevede, doğa bilimlerinde göze çarpan neden-sonuç ilişkisini içinde barındıran açıklama anlayışının da etkileri izlenmektedir. Nicel eğilimde kanunlar ile genel-geçerliğe sahip boyutlar öne çıkmaktadır. Bu yüzden, nicel eğilim, nitel eğilimle belirginlik kazanan öznellik prob-

- 
- 9 Dikeçliçil, "Bilimsel Paradigmaların Oluşumunda ve Dönüşümünde Sosyolojik Bağlam", 3.  
 10 Güngör, "Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu", 58.  
 11 Aylin Yonca Gençoğlu, "Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram", *Tarih Okulu Dergisi* 17 (Mart 2014), 683.  
 12 Beyhan Akarsu - Bayram Akarsu, *Bilimsel Araştırma Tasarımı Nicel, Nitel ve Karma Araştırma Yaklaşımları* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2019), 26-27.  
 13 M. Zeki Ilgar - S. Coşgun Ilgar, "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori", *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2013), 199.

lemine karşı daha objektif durmaktadır. Benzer biçimde nicel eğilim, sosyolojik olguların belirlenmesi, izlenebilmesi ve ölçülebilmesi gibi noktalarla nitel eğilimden farklılık göstermektedir. Nicel eğilimde, ağırlıklı olarak gözlemlebilir ve ölçüm yapılabilir bilgi ve bulgular bulunmaktadır. Bununla birlikte özellikle sosyolojik araştırmalarda dengeli ve araştırma deseniyle uyum halinde bir metodolojik yaklaşım, araştırmaların daha başarılı sonuçlar vermesine olanak sağlayacaktır.<sup>14</sup>

Sosyolojik alan çalışmalarında birbirlerinden farklı toplumların yapısını ifade etmek için geliştirilen kavramların anlamlarını alanda bulmaktan ziyade çalışılan toplumla ilgili kavramları alandan üretmek önem kazanmaktadır.<sup>15</sup> Bu noktada nitel araştırma desenlerinden birisi olarak Gömülü Teori adından söz ettirmektedir. Bu anlayış ile Batı dünyasının kendi sosyal gerçekliği üzerinden geliştirmiş olduğu ve felsefi yaklaşımlarından meydana getirdiği değişken, hipotez ve teoriler içerisine sıkışıp kalmak önlenmiş olacak ve kendimize has, daha derinlikli ve anlamlı olguların ve hatta yeni teorilerin ortaya çıkmasına Gömülü Teori katkı sunacaktır.<sup>16</sup>

Gömülü Teori yaklaşımı, sosyal alandaki çalışmaları daha önce çerçevesi çizilmiş teoriler etrafında yapılandırma zorlamasına karşı bir tepki şeklinde ortaya çıkmıştır. Kuram üretmeyi amaçlayan Gömülü Teoride veri toplama yöntemi nitel tekniklerle gerçekleştirilir ve yapılan çözümlenmelerle toplanan verilerle örtüşen kuramsal bir izah biçimi ortaya konulur.<sup>17</sup> Yani açıklayıcı nicel paradigmatik yaklaşım çerçevesinde hipotezler belirlenerek teori teste tabi tutulurken, anlayıcı-nitel paradigmatik yaklaşımda ise çalışmanın nihayetinde bir teoriye ulaşma veya gömülü olan kuramı gün yüzüne çıkarma durumu mevcuttur.<sup>18</sup>

Bu anlamda çalışmanın konusu araştırma sahasından elde edilen verilerden hareketle mevcut kuramların yaşanan gelişmeleri anlamlandırmakta yetersiz kaldığı hallerde yeni bir teori geliştirme hedefi güden bir araştırma metodolojisi olan Gömülü Teoridir. Çalışmanın temel problemi Gömülü Teorinin, Din Sosyolojisi uzanımlarını ele almak iken amacı ise bu teorinin nitel paradigma içinde aynileşen veya farklılaşan noktaları gözler önüne sermeye çalışmaktır. Böylece bu nitel araştırma desenin tarihi arka planı ile kavram ve kuram üretme potansiyeli açıklanmaya çalışılacaktır. Bu amaç bağlamında ise

14 Niyazi Akyüz vd., "Sosyolojide Yönteme Giden Yollar Üzerine", *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-3 (Ocak-Haziran 2006-2009), 93-94.

15 Gençoğlu, "Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram", 684.

16 Hilal Çelik - Halil Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori* (İstanbul: Edam Yayınları, 2018), 16.

17 Temmuz Gönc Şavran, "Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri", *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, ed. Temmuz Gönc Şavran (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2018), 96.

18 Celaleddin Çelik, "Türk Din Sosyolojisinde Kuramsal Yaklaşım Sorunu", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 205.

ele alınan olgu hakkında bilgi veren yazılı materyallerin analizi<sup>19</sup> olan doküman incelemesi yöntemi kullanılacaktır.

## 1. Gömülü Teori

Nitel araştırma desenlerinden birisi olan Gömülü Teori, sistematik, tümevarımsal ve teori oluşturmak amacıyla sürekli karşılaştırmalı analiz yapan bir yaklaşım biçimidir.<sup>20</sup> Literatürde Temellendirilmiş Teori<sup>21</sup>, Kuram Oluşturma<sup>22</sup> veya Alt Teori<sup>23</sup> olarak adlandırılan Gömülü Teori bir araştırma stratejisi olduğu kadar aynı zamanda bir veri analizi yöntemidir.<sup>24</sup> Gömülü Teori, diğer nitel desenlerde olduğu gibi araştırmacıyı çalışmanın sınırları içerisinde ele alan bir yaklaşım biçimidir. Dolayısıyla araştırmacının yorumları ve konuyla ilgili açıklama yapma çabalarındaki öznellik yöntem boyutuyla bir problem olarak düşünülmemektedir. Araştırmacının bireysel tecrübe ve gerçeklik hakkındaki kabulleri araştırma süreçlerini etkilemektedir. Bu yüzden Gömülü Teori pozitivist bakış açısına bir karşı duruş olarak konumlandırılmıştır.<sup>25</sup>

Gömülü Teori çalışmalarında amaç bir kuram çerçevesinde hareket etmek değil bir teori keşfetmek, kurmak veya oluşturmaktır.<sup>26</sup> Dolayısıyla Gömülü Teoride veri toplama, analiz etme ve teori üretme süreçleri birbirleriyle iç içedir.<sup>27</sup> Bu açıdan teori; belirli ilişkili durumlar dizisi doğrultusunda bütünleştirilen kavramlar setidir ve gömülü teori yaklaşımında araştırmacı genel bir perspektif ve görüşü benimsemiş olsa da önceden tanımlanmış bir kuram ile alana giriş yapmaz. Dolayısıyla araştırmacı topladığı veriler üzerinden anlamlı bir yapı kurmak için hareket etmektedir. Bazı Gömülü Teori araştırmalarında gözlem ve doküman analizi kullanılabilir olmasına rağmen ana veri

19 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 187.

20 Antony Bryant - Kathy Charmaz, "Introduction Grounded Theory Research: Methods and Practices", *The SAGE Handbook of Grounded Theory*, ed. Antony Bryant - Kathy Charmaz (London: SAGE Publications Inc., 2007), 1.

21 Gençoğlu, "Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram", 684.

22 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 76.

23 Emine Şener, "Gömülü Teori Yaklaşımının Yönetim Araştırmalarında Kullanımı", *Nitel Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2019), 26.

24 Ilgar - Ilgar, "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori", 202.

25 Yasin Bulduklı, "Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori", *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2019), 2-3.

26 Emre Erdoğan - Pınar Uyan Semerci, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklilikler, Sınırlılıklar ve İncelikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 170.

27 Fatma Çapcıoğlu - Öznur Kalkan Açıköz, "Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri", *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 223.

kaynağı bireysel görüşmelerdir.<sup>28</sup> Bu çerçevede gözlem, söyleşi, görüşme, kamu kayıtları, günlükler, makaleler ve bireysel fikirlerden istifade edilerek farklı verilere ulaşılabilir.<sup>29</sup> Bu anlamda Gömülü Teori; “*çalışmada yer alan bireylerin olayları ele alış biçimleri açısından temellenmiş bir süreç, eylem veya etkileşimle ilgili soyut genel bir teoriyi araştırmacının bularak gözler önüne serdiği, sosyolojik bir kökene sahip olan araştırma desenidir*”<sup>30</sup> şeklinde tanımlanabilir.

Gömülü Teori deseninde ana toplumsal sürecin veya geride kalan tüm kategorilerin etrafında dönen, yani gömülü bulunan temel kategorinin keşfi sağlanmaya çalışılır ve bu yüzden hareket biçimlerinin sebeplerini izah etmeye çalışan kuram veya kuramlar ortaya konulur.<sup>31</sup> Buna göre Gömülü Teori, nitel araştırma yöntemleri arasında yer alan bir tekniktir ve diğer nitel araştırma yöntemlerinden farklı özelliklere sahiptir.

Gömülü Teorinin diğer nitel araştırma yöntemlerinden ayrılan bazı özellikleri şunlardır: Varsayımlara odaklanır, veri toplama süreci önemlidir, araştırmacının rolü çıkarımda bulunmaya dayalıdır, teorik bir araştırma yöntemidir ve diğer nitel araştırma yöntemlerine kıyasla daha farklı sonuçlar üretebilir. Bu nedenlerle Gömülü Teori, diğer nitel araştırma yöntemlerinden farklı bir yaklaşımdır ve araştırmacıların katılımcıların farkında olmadan kabul ettikleri varsayımları keşfetmelerine yardımcı olur. Bununla birlikte Gömülü Teorinin hem avantajları hem de dezavantajları vardır. Gençoğlu bu durumu aşağıdaki gibi ifade etmektedir:

“• Verilerin toplanması ve analizinde belirli bir prosedürü takip eder ancak bu prosedür belli sınırlar içinde oldukça esnek ve toleranslıdır.

• Yeni Kavramsal kategoriler ve bunlar arasında yeni ilişkiler kurmaya elverişlidir.

• Araştırmacının yaratıcılığını bilimsellikten ödün vermeden kullanmasına imkân verir.

• Somut verilerden soyut kavramlara ulaşılması sürecinde çok dikkatli olunması gereklidir.

• Analiz süreci araştırmacı için çok yorucu ve sıkıntılı olabilmektedir.

• Soyutlama düzeyinin yetersiz kalma olasılığı her zaman mevcuttur.”<sup>32</sup>

28 Abdullah Kuzu, “Araştırmaların Planlanması”, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Adile Aşkın Kurt (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2013), 38.

29 Mehmet Fatih Güloğlu, “Nitel Desenli Göç Araştırmalarında Yöntem Sorunları”, *Ortadoğu ve Göç Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2021), 298.

30 John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık, 2017), 247.

31 Ilgar - Ilgar, “Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori”, 205.

32 Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”, 699.

## 1.1. Tarihi Arka Plan

Gömülü Teori deseni, özellikle sayısal anket ve diğer istatistiksel yaklaşımlar sonucunda elde edilen nicel sayıltı testlerine dair aşırı güvene yönelik bir tepki olarak Barney G. Glaser ve Anselm L. Strauss'un 1967'de yaptıkları "*Ölüm Bilinci ve Ölüm Zamanı*" adlı çalışmaları çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar sonucunda ise "*The Discovery of Grounded Theory Strategies for Qualitative Research*" isimli eseri kaleme almışlardır. Glaser ve Strauss bu eserle kategorilerin ham veriler içinde saklı olduğunu ve araştırmacıların elde edilen verileri herhangi bir kurama dayalı olmadan kavramsallaştırabilmesi, veriler içerisinde saklı/gömülü olan kategorileri ortaya çıkarabilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>33</sup>

Gömülü Teori deseni temel olarak sosyoloji disiplini ile sembolik etkileşimcilik kuramına dayanmaktadır. Toplumsal hayatta yaşanan gelişmelerle ilgili olarak belirli noktalardaki etkileşimler ile anlamları araştırmak açısından oldukça elverişli bir desendir. Gömülü Teoriyi kabul eden araştırmacılar kendilerini veri analizi ve yorumunu karşılaştırmaya adanmışlardır.<sup>34</sup>

Glaser ve Strauss'un sosyolojik temelli bir tarzla inşa ettikleri Gömülü Teori, toplumsal gerçekliğin hali hazırdaki kuramlarla ifade edilmesi ve bu izahta sorun haline gelen konular için yeni bir yaklaşım tarzı ile açıklama getirebilmek için yürütülecek araştırmalar açısından kullanışlı ve sistematik bir analiz tekniği olma imkanına sahiptir.<sup>35</sup> Glaser ve Strauss'un dönemlerinin etkin yaklaşımlarına muhalefet etmeleri, yeni bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Onlara göre; "*metodolojik uzlaşma kavramları yerine nitel araştırma uygulamaları için sistematik stratejiler gereklidir.*" Bu yaklaşımdan hareketle Glaser ve Strauss; hareket tarzı açısından pratik prensiplerle epistemolojik eleştiriye dahil olmuş; nitel analiz yaklaşımının kendi sınırları içerisinde kuram geliştirebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>36</sup>

Glaser ve Strauss, Gömülü Teori uygulamasının tanımlayıcı bileşenlerini aşağıdaki gibi ifade etmişlerdir:

- Veri elde etme ve verilerin analizinde eşzamanlı katılım
- Öngörülü mantık temelli hipotezler değil, veriler üzerinden analitik kodlar ve kategoriler oluşturmak
- Analizin her aşamasında karşılaştırma yapmayı içeren sürekli karşılaştırma yöntemini kullanmak
- Veri toplamının her adımında ileri teori geliştirme ve analiz

33 Barney G. Glaser - Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory Strategies for Qualitative Research* (New Brunswick: Aldine Transaction, 2006), 1-262.

34 Ilgar - Ilgar, "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori", 202-203.

35 Gençoğlu, "Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram", 684.

36 Bulduklu, "Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori", 4.

- Kategorileri detaylandırmak, özelliklerini belirtmek, kategorilerin birbirleriyle ilişkilerini tanımlamak ve boşlukları belirlemek için not alma
- Popülasyon için değil, teori oluşturmaya yönelik örnekleme yapmak
- Bağımsız bir analiz sürecini tamamladıktan sonra literatür taraması yapmak.<sup>37</sup>

Aslında Glaser ve Strauss, sistematik nitel veri analizinin kendi mantığına sahip olduğunu ve teori üretebileceğini önererek sosyal süreçlere soyut teorik açıklamalar getirmek istemiştir. Nitekim Gömülü Teoriye göre bilgi statik değil dinamiktir ve sürekli değişim halindedir; yaşanan bu farklılaşma durumu ise araştırmacılar ve katılımcılar tarafından devamlı bir şekilde yoruma tabi tutulur. Anlam durumları, ifade ediş ve fiiller vasıtasıyla dillendirilerek iletilir. Bu iletilen sözlü ifade ve fiillerin içinde daima mana, tecrübe ve duygular gömülü halde bulunmaktadır. Bu çerçevede ancak etkileşim ve söylem kanalıyla gömülü olan gün yüzüne çıkarılarak araştırmacı vasıtasıyla yorumlanabilir.<sup>38</sup>

Zaman içerisinde Gömülü Teori stratejisi iki kurucusunun temsilcilik yaptığı iki ana kol üzerinden ilerlemiştir. Bu kollardan ilki *Klasik/Geleneksel/Gelişen Gömülü Teori* denilen Glaserian ekol, diğeri ise *Sistematik Gömülü Teori* denilen Straussian ekoldür.

Straussian ekolde Strauss, çalışmalarını Juliet Corbin ile sürdürmüştür. Daha pozitivist bir anlayışı benimseyen Glaser, çalışmayı yapacak olan kişinin zihnini boşaltarak Gömülü Teorinin yürütülmesini savunurken anlayıcı sosyoloji ve sembolik etkileşimcilik yaklaşımını benimseyen Strauss ise, çalışmayı yürütecek kişinin Gömülü Teori ile hareket ederken zihninin boşaltılmasının olası olmadığını ve hatta mümkünse araştırmacının araştırmasına dair genel bir düşünce biçimine sahip olması gerektiğini düşünmektedir.

Glaser, kuramın yalnızca verilere dayanarak meydana geldiğini ifade ederken, Strauss, kuramın meydana gelmesinin çalışmayı yapan kişinin bir inşası olduğu için araştırmacının yaklaşımlarından kopuk bir şekilde meydana gelmediğini ifade eder. Ayrıca Glaser, katı yaklaşımını sürdürerek araştırmacının belirlenmiş sorularla kuramın meydana geliş sürecini yönlendirmemek gerektiği inancına sahipken, daha esnek bir yaklaşımla hareket eden Strauss, mümkün olması durumunda araştırmacı tarafından şekillendirilmiş sorularla kuramın meydana geliş sürecinin yönlendirilebileceği inancındadır.<sup>39</sup>

37 Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis* (London: SAGE Publications Inc., 2006), 5-6.

38 Bulduklu, "Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori", 5.

39 Gençoğlu, "Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram", 685.

Daha sonradan felsefi bir iddia olarak Kathy Charmaz Gömülü Teori içerisinde üçüncü bir yaklaşım biçimi olarak *Yapılandırmacı Gömülü Teori Deseni* geliştirmiştir. Glaserian ve Straussian ekollere karşı alternatif bir model olarak bu desen postmodernist ve pozitivist görüş arasında orta bir zeminde konumlandırılmaktadır. Bu desen günümüz felsefi görüşlerini kapsayan nitel araştırmalar için erişilebilir yöntemler sunmaktadır.<sup>40</sup>

Gömülü Teori tarihsel gelişimini “gerçeklik” ile “yapılandırmacılık” felsefi görüşleri arasında sürdürmektedir. Bu noktada Charmaz<sup>41</sup> nesnel yaklaşım ve yapılandırmacılık yaklaşımı arasındaki tarihsel gelişimi; temel varsayımlar, hedefler ve veri analizi açısından değerlendirmiştir.

Gömülü Teori kuramcıları uygulamalarda bazı farklılıklar ortaya koysalar da Gömülü Teoriyi kendi dışında kalan nitel araştırma desenlerinden farklı hale getiren yöntemin temel özelliklerine sadık kalmışlardır. Bu noktadan hareketle Pekasıl ve Erşahin’e göre Gömülü teorisyenler;

- *“Tekrarlanan süreç içinde verileri toplar ve analiz ederler.*
- *Süreç boyunca araştırmanın veri toplama şeklini değiştirebilirler.*
- *Yüzeyde görünür olarak bulunan temalardan ziyade teori için analiz yaparlar.*
- *Tema ve yapı yerine eylem ve süreçleri analiz ederler.*
- *Sistematik olarak uyguladıkları veri analizleri sonucunda tümevarımsal soyut analitik kategoriler geliştirirler.*
- *Araştırılan kategorilerde çeşitlilik ararlar.*
- *Belirli bir bilimsel konuyu kapsama amacı gütmeksizin oluşan kategoriler üzerine yoğunlaşırlar.*
- *Kuramsal örneklem ile meşgul olurlar.*
- *Çalışılan birimi tanımlamak yerine sosyal sahnede baskın olan süreçleri keşfetmeye çalışırlar.*
- *Var olan bir kuramı açıklamak yerine gelişmekte olan kuramı diğer kuramlarla ilişkilendirirler.*
- *Kavramsal çerçeveyi önceki çalışmalardan ziyade verinin kendisi oluşturur.”<sup>42</sup>*

## 1.2. Metodolojik Olarak Gömülü Teori

Gömülü Teorinin kurucuları, Glaser ve Strauss arasında kuramın metodolojisi açısından farklılaşma göze çarpmaktadır. Bu yüzden bazı Gömülü Teori araştırmacılar temeldeki farklılaşmadan hareket ederek nitel ve nicel yöntemleri bir arada kullanmaktadır.<sup>43</sup> Gömülü Teori, toplumsal bir varlık olarak ça-

40 Çelik - Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori*, 113.

41 Charmaz, *Constructing Grounded Theory*, 129-132.

42 Ayşe Nur Pekasıl - Zehra Erşahin, “Temellendirilmiş Kuramda Gerçeklik ve Görecelik Uzlaşması”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (Eylül 2019), 2407.

43 Bulduklı, “Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori”, 5.



lışmayı yapacak olan kişinin kendisine özgü bakış açılarına sahip olabileceğini ve çalışmasıyla ilgili literatüre de hâkim olabileceğini kabul eder. Bununla birlikte çalışılan problem durumunun anlaşılıp ifade edilmesi boyutunda sahadan elde edilen verilerin çalışmayı yürüten kişinin düşünce dünyasındaki teorik kavram ve kalıplara sıkışıp kalma sorunundan kaçınılması gerektiğinin de altını çizer. Zira dikkat edilmesi gereken nokta sahadan elde edilen verilere bağlı kalınarak, üretilecek soyutlamalar üzerinden yeni bazı kavramlar ve üretilen kavramlar arasındaki ilişkilere dayanarak kuramlar geliştirebilmektir.<sup>44</sup>

Gömülü Teori deseni, sembolik etkileşimcilik temelinde gelişen ve bireylerin gündelik yaşantıları arasında meydana gelen olgu ve gerçekleri nasıl tanımladıklarını ve nihayetinde nasıl davrandıklarını ortaya koymaya çalışan bir yaklaşımı dile getirir.<sup>45</sup> Yani Gömülü Teori bir çalışma alanına dair herhangi bir kuramı denemeyi değil yeni bir kuram geliştirme amacına varmak için, sahadan gelen verilerin kullanılmasıyla ilgili hayli sistematik ve detaylı olmanın yanı sıra esnek bir araştırma sürecini ifade eder. Dolayısıyla Gömülü Teori, saha verilerinin toparlanarak analiz edilmesinde çerçevesi çizilmiş bir prosedürü izler fakat yine bu prosedürün sınırları içinde kalmak suretiyle hayli esnek ve toleranslı davranır.<sup>46</sup>

Saha verilerinden ulaşılmaya çalışılan teoriler, yaşanan olayların arasında gömülüdür ve bu yüzden kuram geliştirilirken nitel veriler elde edildikten sonra bu verileri analiz etmek için sistematik ve fakat esnek olarak hareket edilir ki saha verileri kuramın alt yapısını meydana getirmiş olsun ve bu temel üzerinde sonuca ulaşılabilirsin. Böylece Gömülü Teori metodolojisiyle, saha verilerini görmek mümkün olabilecek ve verilerle ilgili düşünceler analiz edilerek keşfedilecektir. Bu metodoloji sayesinde, saha verileri yönlendirilebilir, yönetilebilir ve düzenlenebilir hale gelecektir. Böylece veriler özgün bir şekilde analize tabi tutulabilir.<sup>47</sup>

Gömülü Teori, saha verilerinden hareketle ele alınan problem durumunu açıklama, yorumlama ve anlamlandırma sürecidir. Bu süreçte verilerin elde edilmesi ve analizi beraber ilerler ve bu duruma “*sürekli karşılaştırmalı analiz*” adı verilir. Bu süreç dahilinde araştırmayı yürüten kişi saha verilerinin içine gömülmüş halde bulunan kuramı ortaya çıkarttığı gibi süreç boyunca yeni

44 Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”, 685-686.

45 Özsoy - Çetinkaya, “Nitel Araştırma Desenlerinden Gömülü Kuram (Grounded Theory)”, 156.

46 Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”, 686.

47 Bulduklu, “Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori”, 6-7.

başka düşünce ve kuramlara da ulaşabilir.<sup>48</sup> Bu tarihsel arka plan ve metodolojik anlayıştan hareketle Baş ve Akturan Gömülü Teorinin özelliklerini aşağıdaki gibi sıralamıştır:

1. *Gömülü Teori özel bir teknik ya da yöntem olmaktan öte bir nitel analiz yapma ve teori geliştirme stilidir. Bu yöntem veri toplama ve veri analizine ilişkin belirli prosedürleri içermekte ve teori geliştirmede sistematik bir süreç yaklaşımını içermektedir.*
2. *Alt teori bir karşılaştırma ve azaltma sürecidir. Şöyle ki; bu yöntemde teori geliştirilirken araştırma sürecinde elde edilen veriler doğrultusunda kavramlar tanımlanmaktadır. Daha sonra bu tanımlanmış kavramların dikkatli ve duyarlı bir biçimde gözden geçirilmesi, karşılaştırılması ve indirgenmesi gerekmektedir. Bu da Gömülü Teori yöntemini bir karşılaştırma ve azaltma süreci yapmaktadır.*
3. *Gömülü Teori tümevarım tekniği kullanılmaktadır.*
4. *Gömülü Teoride bulguların genellenmesi amacı güdülmemektedir.*
5. *Alt teori tanımlayıcı bir araştırmadır. Zira bu yaklaşımda insanların eylemlerini zaman ve mekandan bağımsız olarak açıklayabilecek konseptler oluşturulmaya çalışılmaktadır.*
6. *Alt teori herhangi bir bilginin olmadığı bir alanda yürütülebileceği gibi, araştırma olgusuna ilişkin biraz bilginin olduğu ancak yeni bakış açısının üretilmek istendiği alanlarda da kullanılmaktadır.”<sup>49</sup>*

### 1.3. Gömülü Teoride Araştırma Süreci

Gömülü Teoride süreç, alandan elde edilen verilerin analizi esnasında meydana gelen teorik gelişmeler vasıtasıyla kontrol altında tutulur. Gömülü Teori analizi, verilerin mukayese edilmesi ve alan verileriyle şekil alan, kavramsal boyut itibarıyla soyut kategoriler meydana getirmek hedefiyle hareket eder.<sup>50</sup> Gömülü Teoride bu süreç verinin toplanmasından analiz edilmesi ve teori geliştirilmesine kadar sistematik bir şekilde ele alınmaktadır. Bu çerçevede Gömülü Teoride araştırma sürecinde kavramsal düşünceler üzerine dayalı hipotezler formüle edilmektedir. Yine araştırma süreci içerisinde araştırmacı bir teoriye ulaşmak için katılımcıların temel ilgisini ve bir sorunu çözmedeki davranışlarını anlamaya çalışmaktadır.

Çalışmayı yürüten kişi “*Burada neler oluyor?*” sorusuyla, henüz problem durumuna ait temel değişkenlerin netlik kazanmadığı düşüncesi ile genel bir

48 Ilgar - Ilgar, “Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori”, 206.

49 Türker Baş - Ulun Akturan, *Nitel Araştırma Yöntemleri Nv100 7.0 ile Nitel Veri Analizi* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 65-66.

50 Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”, 686.

soru sorarak verileri elde etmeye başlar. Bu noktada araştırmacı diğer sorularını genel, esnek ve açık olarak yönlendirmelidir.<sup>51</sup> Araştırma esnasında daha önceden cevaplanmamış soruların sorulması olasıdır ve bu durum kategorilerde boşluklar meydana getirir. Böylece alandan yeni cevaplar bulmak ve boşlukları doldurmak için tekrar veri toplanmaya başlanır.<sup>52</sup> Yani ilk veri seti bir araya getirildikten sonra elde edilen verilerin çözümlenmesine geçilir. Daha sonra bu çözümlenme ile elde edilen düşünceler çerçevesinde ikinci veri seti toplanmaya başlanır. Her defasında bir sonraki veri seti, önceki verilerden elde edilen teorik düşüncelerin ışığında toplanır. Böylece oluşan kategoriler arasındaki boşluklar dolduruluncaya ve cevapsız sorular kalmayınca kadar süreç takip edilir.<sup>53</sup>

Gömülü Teori yaklaşımı ile elde edilen bir kuramın iki ana bileşeni söz konusudur. Bu bileşenlerden birincisi, *“kavramsal kategoriler ve özellikleri”*, diğeri ise *“kategoriler ve kategorilerin özellikleri arasında kurulan ilişkiler”*dir. Bu çerçevede daha üst düzeyde bir soyutlamaya varmak için çalışma süresinde işe koşulan ana çözümlenme unsuru ise *“anlamlar”*dir. Yani temel olarak kategoriler, anlamların birbirleri ile mukayese edilerek tasnif edilmesidir ve oldukça soyuttur.<sup>54</sup> Bu süreçte en temel nokta, verilerin hangi anlama atıfta bulunduğu ortaya çıkararak, soyutlama seviyesi çerçevesinde hiyerarşik ilişkiler oluşturmaktır. Böylece oluşturulan hiyerarşik dizilimde alt düzeydeki anlamlar üst seviyedeki anlamların kavramsal olarak içeriğini meydana getirir ve üst düzey kavramlara operasyonel bir kimlik sağlar. Tüm süreç boyunca göz önünde bulundurulması gereken temel nokta verilerden ziyade verilerin gösterdiği anlamlara yani *“verilerin kavramsal olarak neyi ifade ediyor olduğuna”* odaklanmaktır. Böylece ilk aşamada her bir verinin işaret ettiği anlam belirlenir. İkinci boyutta anlamlar tasnif edilerek kategoriler meydana getirilir. Üçüncü noktada ise meydana gelen kategoriler ve bu kategorilerin özellikleri arasındaki ilişkiler net bir şekilde ifade edilir.<sup>55</sup> Böylece tekrar ve tekrar benzer örnekler gözden geçirilerek kategorinin doyum noktasına geldiği anlaşılmış olur. Bu anlamda açıklayıcılık kapasitesi en güçlü olan çekirdek kategorinin mümkün olabildiği kadar tamamen kuramsal doygunluğa ulaşması beklenir.<sup>56</sup>

51 Özsoy - Çetinkaya, “Nitel Araştırma Desenlerinden Gömülü Kuram (Grounded Theory)”, 157.

52 Bulduklu, “Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori”, 5-6.

53 Özsoy - Çetinkaya, “Nitel Araştırma Desenlerinden Gömülü Kuram (Grounded Theory)”, 157.

54 Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”, 687.

55 Bulduklu, “Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori”, 6.

56 Özsoy - Çetinkaya, “Nitel Araştırma Desenlerinden Gömülü Kuram (Grounded Theory)”, 157.

## 2. Gömülü Teoride Odak Kavramlar

Gömülü Teori araştırmalarında ele alınan toplumsal olgu hakkında teori meydana getirmek için “veri örnekleme, kodlama, sınıflandırma ve karşılaştırma” gibi veri elde etme ve zmlleme metotları kullanılır. Bu erevede Gömülü Kuram araştırmacıları çalışacağı sosyal olguyu seçer, çalışma esnasında elde edilen verileri kodlar, bu kodlardan oluşan kategorileri karşılaştırır ve çalışma esnasında meydana gelen yeni kavramları özel yöntemlerle test ederler.<sup>57</sup> Sürekli karşılaştırma tekniği ile verileri analiz ederek veriler içinde gömülü, saklı olan kuramı bulur, ortaya koyar, ya da yeniden üreter.<sup>58</sup>

### 2.1. Süreç Yaklaşımı

Gömülü Teori araştırmacıları, süreç esnasında meydana gelen farklı adım ya da evreye sahip bir zaman ve harekete odaklanır. Çünkü içinde yaşadığımız sosyal dünya diğer insanlarla karşılıklı etkileşim içermektedir. Gömülü Teoride süreç, bir sosyal olguyla ilişkili olarak insanların arasında yaşanan eylem ve olaylar dizisi olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden çalışmada dile getirilen sorular açık uçlu, eylem odaklı ve süreci vurgulayacak biçimde ifade edilir. Böylece araştırmacı bireyler arasında meydana gelen eylem ve etkileşimleri soyutlayabilir veya tanımlayabilir. Gömülü Teori çalışmalarında bu soyutlamalar “kategori” olarak ifade edilebilir. Kategoriler araştırmacı tarafından tanımlanan temel bilgi temaları olup süreci anlamak için kullanılır.<sup>59</sup>

### 2.2. Kuramsal Duyarlılık

Corbin ve Strauss’a<sup>60</sup> göre bir Gömülü Teori araştırmacısı;

- Geriye dönük olarak olup biten durumları eleştirel bir biçimde analiz etme becerisi
- Önyargılı yaklaşımları ayırt edebilme yeteneği ve mantıklı olma
- Soyut düşünebilme yetisi, yaratıcılık ve hayal gücü
- Esnek ve yapıcı eleştiriye açık olabilmek kabiliyeti, çeşitliliği ve düzeni tanıma yeteneği
- Katılımcıların söylem ve eylemlerine duyarlı olabilmek, risk alabilmek isteği
- Sürece yoğunlaşma, adanmışlık, merak ve hümanist bir eğilim gibi niteliklere sahip olmalıdır.

Genel anlamda kuramsal duyarlılık; elde edilen verilerle ilgili olarak tanımlayıcı ve daha önceye ait olan kavramlardan ziyade teorik kavramlarla

57 Ilgar - Ilgar, “Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori”, 210.

58 Veysel Sönmez - Füsun G. Alacapınar, *rneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 88.

59 elik - Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori*, 131.

60 Juliet Corbin - Anselm Strauss, *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (London: SAGE Publications Inc., 2008), 1-358.

fikir yürütme şeklinde ifade edilebilir. Bu anlamda kuramsal duyarlılık yalnızca teoride ön yargılı olmamak değil, mevcut durum ve şartların teori üzerindeki etkisini de yorumlamak ve dikkatte tutmaktır.<sup>61</sup>

### 2.3. Kuramsal Örnekleme

Kuramsal örnekleme; çalışmayı yürüten kişinin verileri elde ettiği, teoriyi dikkatli bir şekilde geliştirmek amacıyla kodlama yaparak verileri çözümlediği ve hangi verinin elde edilmesi gerektiğine ve bu verileri nerede ve nasıl temin edeceğine karar verdiği, teori geliştirmek üzere veri topladığı süreçtir. Glaser ve Strauss<sup>62</sup>, kuramsal örnekleme için veri toplama süreci olarak tanımlamaktadır. Bu süreçteki temel hedef; şahıslardan ziyade vakaları örnekleme, eylem/etkileşim, eylemin yaşanmasına neden olan faktörler, şartların değişip değişmediği ve sonuçlarla ilgili veri elde etmektir.<sup>63</sup>

Gömülü Teori yaklaşımında veri elde etme, örneklem alma ve verilerin çözümlenmesi çalışma boyunca döngüsel bir şekilde süreklilik göstermektedir. Örneklem alma süreci bu anlamda kuramı meydana getirecek olan kategoriler ve aralarındaki bağları kavramsal olarak açıklamak üzere “*teorik doygunluğa*” ulaşıncaya kadar sürdürülür.<sup>64</sup> Doygunluk noktasına ulaşan veri elde etme süreci, meydana gelen kuram tarafından test edilir. Bu anlamda Gömülü Teorinin ana paradigmasına uygun düşecek şekilde diğer araştırma desenlerinden farklı olarak veri elde etme sürecinde kuramsal bir yaklaşıma bağımlılık söz konusu değildir. Bu sayede Gömülü Teori araştırmacısı veriden teoriye yaslanmayan fakat meydana gelen kuramsal formülasyonla kavramsallaşmaya varabilir.<sup>65</sup>

### 2.4. Sürekli Karşılaştırmalı Analiz

Çözümleme aşamasının, veri elde etme aşaması ile aynı zamanda başlamasıdır ve desenin temel taşıdır. Görüşme ve gözlemler sonucunda meydana çıkan kodları, aynı gözlem ve görüşmelerden ulaşılan diğer kodlar, farklı görüşme ve gözlemlerde meydana gelen kodlar ve elde edilen verilerde ortak desenleri gün yüzüne çıkarmak için yapılan görüşme ve gözlemler ile sürekli bir biçimde mukayese etme aşamasıdır.<sup>66</sup> Böylece Gömülü Teori sürecinde yer

61 Özsoy - Çetinkaya, “Nitel Araştırma Desenlerinden Gömülü Kuram (Grounded Theory)”, 159.

62 Glaser - Strauss, *The Discovery of Grounded Theory Strategies for Qualitative Research*, 45.

63 Çelik - Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori*, 136.

64 Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”, 696.

65 Bulduklı, “Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori”, 9.

66 Özsoy - Çetinkaya, “Nitel Araştırma Desenlerinden Gömülü Kuram (Grounded Theory)”, 159.

alan sürekli karşılaştırmalı analiz hem iç hem de dışsal tecrübeye kulak vereyerek “iyi/ehil” yorum yapabilme imkanı sunmaktadır.<sup>67</sup> Bu çözümleme aşamasıyla yeni kavramsal kategoriler ortaya çıkarılmakta ve devamlı mukayeselerle kuram kendi doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Bu noktada sürekli karşılaştırmalı analiz kavramı kesinleştirmek gayesiyle analiz unsurunu ve kavramının potansiyelini keşfetmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu çözümleme sürecinin ana hedefi, Gömülü Teoriyi gün yüzüne çıkartarak sosyal bir çalışmanın bulgularından hareketle yeni teorilere varabilmektir.<sup>68</sup> Sonuçta elde edilen kavram ve temalar çalışmanın temeline dair anlamlı bir izah biçimini gözler önüne serer. İşte bu anlamlı izah, elde edilen verilerden hareketle gün yüzüne çıkarılan teoridir.<sup>69</sup>

## 2.5. Memo (Kuramsal Not Yazımı)

Kuramsal not kaleme almak öngörü, yeni geliştirilmiş bir örnekleme dair fikir yürütme, kategoriler üzerinde gerçekleştirilen değişikliklerin ifade edilmesi, teorik yansıtımların meydana çıkması ve alan yazınla ilişki kurulmasıyla ilgili bir süreç şeklinde ifade edilebilir. Kuramsal not yazma sayesinde kodların içerdiği süreçler, varsayımlar ve eylemler detaylandırılır. Bu noktada yalnızca sabit mukayese biçimleri açısından araçsal bir mekanizma olarak fonksiyon üstlenmemekte teorik örneklem ve teori geliştirme süreçlerini de daha rahat uygulanabilir hale getirmektedir.<sup>70</sup> Kuramsal not yazımı veriler arasında bağlantı kurmayı sağlayarak kuramsallaştırmayı teşvik ederken verileri de anlamlı kategoriler haline getirmektedir.<sup>71</sup> Memolar, düşünceleri birbirine bağlar, karşılaştırmaları ve bağlantıları yakalar, soruları ve takip edilmek istenen yönü netleştirir. Bu sayede çalışma sürecini yönlendiren kişi, çalışma boyunca sürekli kendisi ile iletişim halinde kalır.<sup>72</sup>

## 2.6. Kodlama

Saha çalışmalarında ulaşılan verilerin çözümlemesinde kullanılan ana yöntem, verileri parçalara bölerek kavramsallaştırmak daha sonra ise analitik bir bütünü oluşturacak şekilde tekrar birleştirerek kodlama yapmaktır. Bu anlamda kodlama, saha verilerinin etiketlenmesi veya verilere künye belirlenmesidir. Böylece alandan elde edilen veriler küçük, işlenebilir birimler haline getirilir.<sup>73</sup> Bu açıdan Gömülü Teorinin ana odak kavramlarından birisi olan

67 Pekasıl - Erşahin, “Temellendirilmiş Kuramda Gerçeklik ve Görecelik Uzlaşması”, 2410.

68 Bulduklı, “Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori”, 8-9.

69 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 77.

70 Ilgar - Ilgar, “Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori”, 207-208.

71 Kathy Charmaz vd., “Evolving Grounded Theory and Social Justice Inquiry”, *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin - Yvonna S. Lincoln (London: SAGE Publications Inc., 2018), 748.

72 Çelik - Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori*, 146.

73 Bulduklı, “Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori”, 11.

kodlama yapmanın temel amacı; verilerdeki dağınıklığı ve karmaşayı giderip verileri çözümleyerek kavramsallaştırma ve veriler arasındaki örüntü veya olguları ifade etmektir.<sup>74</sup> Verilerin kodlanması sürecinde üç ayrı analitik prosedür söz konusudur. Bu prosedürler; “açık kodlama, eksen kodlama ve seçici kodlama”dır. Kodlama yöntemi, veriler toplanırken çalışma süresince çalışmayı yapan kişiye veriler üzerinde odaklanma fırsatı verir ve çalışmayla ilgili ön yargılı bakış açılarından uzak durmasını sağlar.<sup>75</sup>

## 2.7. Temel Sosyal Sürecin Keşfi

Gömülü Teoride “çekirdek/merkez kategori” oldukça önemli bir yere sahiptir. Saha verilerini çözümlemenin sonucunda meydana gelen farklı kategori ve verilerde muhtemel olasılıkları hesaplanan ve diğer kategorilerle anlamlı ve ilişkili hale gelen kategoriye çekirdek/merkezi kategori adı verilir. Bu anlamda çözümleme notlarının birleştirilmesi neticesinde ele alınan toplumsal olgu ve süreç için orta düzeyde bir teori geliştirilmiş olmaktadır ve bu teori kapsam sınırı dar ve hayli özet bir görüntüye sahip olmakla beraber bir disipline ait somut olgular (fenomenler) ile ilgili kestirimde bulunma, anlama ve izah potansiyeline sahiptir.<sup>76</sup>

Bu odak kavramlar bağlamında Gömülü Teori; esasında verilerin toplanması ve çözümlemeye tabi tutulmasını eş zamanlı yapan; daha önce planlanarak üzerinde akli neticelere varılmış varsayımlardan kodlama ve kategoriler üretmek yerine saha verilerinden çözümleyici kod ve kategoriler meydana getiren; çözümlemenin tüm boyutlarında sürekli karşılaştırma metodunu kullanan; alan verilerini elde etme ve çözümleme aşamasında kuram oluşturmaya odaklanan; kategorileri ayrıştırmak, özelliklerini belirtmek ve aralarındaki boşlukları betimlemek amacıyla teorik not yazımını gerçekleştiren; evreni temsil ettiği için değil de kuram üretmek için örnekleme kullanan; ortaya konulan bağımsız çözümlemelerin ardından alan yazın inceleme ve değerlendirmesinin gerçekleştirildiği kapsamlı bir nitel araştırma yöntemidir.<sup>77</sup>

## 3. Gömülü Teorinin Metodolojik Sayılıtlara Cevapları

Yukarıda işaret edilen metodolojik sayılıtlara Gömülü Teori, aşağıdaki cevapları vermektedir.

74 Baş - Akturan, *Nitel Araştırma Yöntemleri Nvivo 7.0 ile Nitel Veri Analizi*, 73; Ilgar - Ilgar, “Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori”, 212.

75 Oya Onat Kocabıyık, “Olgubilim ve Gömülü Kuram: Bazı Özellikler Açısından Karşılaştırma”, *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2016), 60.

76 Özsoy - Çetinkaya, “Nitel Araştırma Desenlerinden Gömülü Kuram (Grounded Theory)”, 160.

77 Çelik - Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori*, 19.

### 3.1. Gömülü Teoriye Göre Araştırmanın Amacı

Toplumsal değişim ve iletişim açısından yaşanan gelişmelere dair açıklamalar geliştirmeye alışan Gömülü Teori araştırmalarının ana hedefi; *“ilişkili kategoriler, kavramlar ve çekirdek kategori içinde değişiklikler ve düzenlemeler yapmak yahut bu teorileri daha da geliştirmektedir”*. Bu erevede Gömülü Teorinin amacını; *“bir kuram ya da araştırmada yer alanların yaşantı ve algıları üzerinde inşa edilmiş sınırları çizili bir durumla ilgili olguların, soyut analitik bir şemasını çizmek ya da ortaya çıkarmaktır”* şeklinde ifade edebiliriz.<sup>78</sup>

Gömülü Teori, katılımcıların farkında olmadan kabul ettikleri varsayımları, değerleri ve düşünce süreçlerini keşfetmeyi amaçlayan bir araştırma yaklaşımıdır. Gömülü Teoride araştırmalarının temel amacı; sosyal ve kültürel bağlımların, toplumsal yapıların ve ilişkilerin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Dolayısıyla Gömülü Teoride amaç; *“Anlaşılması güç bir olgunun ortaya çıkmasını etkileyen nedenleri ortaya koymak veya az bilinen bir olgu üzerine yeni bilgiler eklemektir”*.<sup>79</sup>

Gömülü Teori araştırmaları, toplum ve grupların düşünce süreçlerini, kabul edilen normları ve sosyal ilişkileri anlamak için derinlemesine bir analiz sunar. Araştırmanın amacı, katılımcıların perspektiflerini ve deneyimlerini anlamak, toplumsal normları ve beklentileri sorgulamak, mevcut teorik çerçeveleri geliştirmek veya dönüştürmek için bir temel sağlamaktır. Dolayısıyla Gömülü Teorinin amacı; *“Kavramsal kategoriler arasındaki ilişkiyi göstermek ve bunların hangi kuramsal ilişkiler bağlamında olduğunu, değiştiğini ve sürdürüldüğünü ayrıntılarıyla ortaya koymaktır”*.<sup>80</sup>

Din sosyolojik açıdan araştırmanın amacını ise araştırılan vakanın gözlenmesi, karşılaştırılması ve son olarak da açıklanması olarak ifade edebiliriz. Bu noktada özellikle ne çıkan konu; araştırmanın başlangıcından itibaren süreç boyunca, dikkat edilmesi lazım gelen en önemli metodik sorumluluk olan nesnellik, yani vakaları yaşandığı gibi tanımak, anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmak, dolayısıyla öznel yaklaşımlardan, yerleşik kanaat ve inanışlardan alabildiğince uzak durmak, hakikate erişmek için gösterilen dikkattir.<sup>81</sup> Bu bağlamda objektif bir şekilde Din Sosyolojisi alışmalarında Gömülü Teori ile katılımcıların duyu, düşünce ve değerleri keşfedilerek toplumsal yapı çözümlenip toplumsal değişim açısından anlamlı sonuçlar elde edilebilir.

78 elik - Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori*, 27.

79 Bulduklu, *“Eleştirel alışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori”*, 2.

80 Ilgar - Ilgar, *“Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori”*, 210.

81 Mehmet Bayyigıt, *“Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi”*, *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigıt (Konya: Palet Yayınları, 2013),15-16.



### 3.2. Gömülü Teoriye Göre Araştırma Yöntemi

Gömülü Teori özellikle tümevarımsal bulgulardan hareket eden, teorik detaylandırmaya sadık olan ve etki alanının sınırları içerisinde bir yöntem üzerinden hareket eder.<sup>82</sup> Buna göre Gömülü Teori elde edilen datalardan hareketle araştırma yapılan konuya açıklama, yorumlama ve anlam kazandırma sürecidir.<sup>83</sup> Gömülü Teorinin araştırma yöntemlerinin temel unsurlarını; araştırma sorusu ve amaçlarının belirlenmesi, veri kaynaklarının seçimi, veri toplama ve analiz, içerik analizi ve kodlama, araştırmacının önyargı ve etkilerinin dikkate alınması, yorumlama ve sonuç çıkarma şeklinde ifade edebiliriz. Bu sonuçlar, toplumsal yapı, ilişkiler ve süreçler hakkında daha kapsamlı bir anlayış sağlar.<sup>84</sup>

Din Sosyolojisi; dinin sosyal yönünü, toplumsal gerçeklik şeklinde araştırırken hem tüme varım yöntemini hem de tümünden gelim yöntemini kullanan, toplumsal vaka ve vakıaları sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alan, çok faktörlü çoğulcu yaklaşımı benimseyen bir bilimdir.<sup>85</sup> Bu çerçevede Gömülü Teorinin araştırma yöntemlerinin temel unsurlarını Din Sosyolojisi çalışmalarında kullanma imkânı kendisini gösterebilir ve araştırmacılara yeni ufuklar açabilir.

### 3.3. Gömülü Teoriye Göre Araştırmacının Rolü

Gömülü Teoride araştırmacılar düzenli bir şekilde süreci, olayları ve konu üzerindeki etkileşimi izah etmeye çalışan bir kuram üzerinde dururlar. Ancak Gömülü Teorinin iki kurucusu araştırmacının rolü üzerinde birbirinden farklı düşünmektedir. Pozitivist bir anlayışla hareket eden Glaser, araştırmacının zihninin boş olması gerektiğini dile getirirken, anlayıcı sosyoloji ve sembolik etkileşimcilik yaklaşımından beslenen Strauss, araştırmacının çalışırken zihninin boş olmasının imkân dahilinde bulunmadığını bunun ötesinde yaptığı çalışma hakkında genel bir düşünceye sahip olması gerektiğini dillendirir. Dolayısıyla Gömülü Teori gerekli bir bilgi seviyesi ve sosyolojik bir yaklaşıma sahip olmadan bir araştırma konusuna ilişkin kuram geliştirebilme becerisine erişilemeyeceğini ön görür. Bununla birlikte araştırma konusunun analizi ve aktarımı esnasında sahadan toplanan datanın araştırmacının sahip olduğu kuramsal kavram ve kalıplara sıkıştırılma tehlikesinden de uzak durmak gerektiğini belirtir. Bu noktada esas unsur sahadan elde edilen bulgulara sadık kalınarak, bu bulgulardan hareketle ulaşılabilecek soyutlamalar vasıtasıyla yeni

82 Çelik - Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori*, 26.

83 Ilgar - Ilgar, "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori", 206.

84 Çelik - Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori*, 1-164; Ilgar - Ilgar, "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori", 197-247; Bulduklı, "Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori", 1-14.

85 Bayyığıt, "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi", 9-10.

kavramlar ve bu kavramlar arasındaki ilişkilere dayalı teoriler üretebilmektir.<sup>86</sup> Sonuç olarak Gömülü Teoride araştırmacının rolü; analizci ve yorumlayıcı, eleştirel düşünce sağlayıcı, teorik çerçeve oluşturucu, öznellik ve araştırmacının etkisine yer verebilmesi şeklinde ifade edilebilir.

Din Sosyolojisi açısından araştırmacıların; Din Sosyolojisinin bilimsel özellikleriyle uyumlu bir şekilde yansız olmak, betimlemeci bir anlayışla, yaşananı yaşadığı gibi ortaya koymaya çalışmak gibi ana unsurları çalışma süresince her zaman göz önüne almak gerekliliği sürekli canlı tutulmalıdır. Çünkü, bilimsel çalışmaların ilk şartı, olay ve olgulara karşı ön yargılardan uzak durmaktır.<sup>87</sup> Bu çerçevede din sosyoloğu Gömülü Teorinin araştırmacıda beklenen temel unsurlarını üzerinde barındırarak çalışmalarını bilimsel bir zemine yaslamış olacaktır.

### 3.4. Gömülü Teoriye Göre Değerlerin Rolü

Max Weber'in "*değerden bağımsız sosyoloji*" anlayışı bu başlık altında dikkate alınması gerekirken bu durum araştırmacının hiçbir değere sahip olmaması anlamına gelmemelidir. İnsanların benimsediği değerlerde büyük farklılaşmalar görülmekle birlikte hiçbir değere sahip olmayan bir insan düşünmek neredeyse imkânsız gibidir.<sup>88</sup>

Gömülü Teori; özellikle değerler, inanç, duygu, varsayım ve kişisel düşünceler ile çalışma metotlarına daha fazla önemiyet göstermekle birlikte zengin bir veri elde etme yöntemi, verileri kodlama, hafızaya alma ve kuramsal örnekleme benimsenir. Bu çerçevede çalışmayı yürüten kişi süreç içinde verileri eleştirel süzgeçten geçirerek, bireysel değerleri, yaşantı ve öncelikleri gösteren kararlar alır. Böylece amaçsal değerler fikri teolojik anlamını kaybeder, sosyopsikolojik bir anlama, kişiyi hayata bağlayan sebeplere dönüşür.<sup>89</sup> Bunun bir sonucu olarak da bireylerin anlatıları ön değerde bu bireylerin olgusal gerçeklikleri olarak karşımıza çıkar.

Değerler, bireylerin ve toplumların inandıkları, önemsedikleri ve kabul ettikleri idealler, normlar ve inançlardır. Gömülü Teori, katılımcıların davranışlarının altında yatan değerleri anlamak için kullanılır ve bu değerlerin toplumsal yapıyı, ilişkileri ve süreçleri nasıl etkilediğini araştırır. Gömülü Teoriye göre, bireyler ve toplumlar genellikle değerleri farkında olmadan kabul eder ve bunlar, davranışlarını ve kararlarını yönlendiren temel motivasyonlar haline gelir. Araştırmacılar, Gömülü Teoriyi kullanarak bu değerleri keşfedebilir ve katılımcıların düşünce süreçlerinin temelini anlayabilirler.

86 Gençoğlu, "Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram", 685.

87 Bayyığıt, "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi", 10.

88 Adil Çiftçi, *Toplumbilim Yazıları* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 1.

89 Ilgar - Ilgar, "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori", 206.

Bir disiplin olarak Din Sosyolojisi ise iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı, sevap-günah, haram-helal gibi değer yargıları bağlamında dini, bir araştırmann konusu haline getirmez. Daha ziyade din ile toplumsal olanın karşılıklı etkileşimini ve bu etkileşimin yol açtığı sonuçları açıklar; olması istenilenden ziyade yaşananı araştırır.<sup>90</sup> Böylece değerler bağlamında Gömülü Teori, Din Sosyolojisi açısından önemli katkılar sağlayabilme potansiyeli taşımaktadır.

### 3.5. Gömülü Teoriye Göre Araştırma Raporunun Dili

Gömülü Teorinin araştırma raporunun dili; açık, tutarlı, akademik üsluba uygun, veri odaklı, katılımcı perspektifine yer veren ve düzenli bir biçimde olmalıdır. Gömülü Teorinin bileşenlerinden biri olarak araştırmann rapor yazımı kaleme alınırken, Gömülü Teori çalışması esnasında analitik süreçler aracılığı ile ortaya çıkarılan tüm kategori, özellik, hipotez ve elde edilen soruların sürekli olarak izlenmesi, bir sisteme bağlanmalı ayrıca araştırma süreci boyunca elde edilen verileri de kapsama dahil edilmelidir. Böylece araştırmann raporlaştırılmasında en sağlam temel, çalışma süresince tutulan kuramsal notlar olacaktır.<sup>91</sup>

Gömülü Teorinin rapor dili bağlamında Din Sosyolojisi araştırmalarının yazımına ilişkin olarak aşağıdaki öneriler dile getirilebilir:

1. Mümkün olduğunca tarafsız kalınmalı. Din Sosyolojisi araştırmaları bilimsel çalışmalardır. Bu yüzden öznel, mübalağalı ya da duygusal ifadelerden uzak durulmalıdır.
2. Araştırma sonucunda elde edilen veriler ileri sürülen hipotezleri biçimlendirmelidir. Hipotezleri güçlendirmek için elde edilen verilere müdahale etmek ya da yalnızca hipotezleri doğrular biçimdeki verileri kullanmak, bilimsel araştırmann mantığıyla çelişir.
3. İfadeler seçilirken nötr yaklaşımlar ya da pasif cümle yapıları tercih edilmelidir.
4. Cümleler açık, basit ve yalın bir biçimde sunulmalıdır. İfade edilecek olan düşünceleri mümkün olan en az kelimeyle kaleme almak ve anlatım bozukluklarından uzak durmak önem taşır. Bu yüzden bilimsel bir çalışmada imla kurallarına dikkat etmek gerekir.

### 4. Gömülü Teorinin Din Sosyolojisi Açısından Uzanımları

Gömülü Teori, sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerde başvurulan bir yöntemdir. Gömülü Teori, toplumsal yapıları, davranışları ve süreçleri anlamaya çalışırken, insanların farkında olmadan kabul ettikleri varsayımları, inançları ve değerleri de hesaba katar. Bu nedenle, Gömülü Teori, Din Sosyolojisi açısından

90 Zeki Arslantürk, "Din Sosyolojisinin Konusu", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 17.

91 Ilgar - Ilgar, "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori", 220.

oldukça önemli bir yere sahiptir. Din Sosyolojisi, dinin toplumsal etkilerini, işlevlerini ve sosyal yapıdaki yerini araştıran bir disiplindir.<sup>92</sup> Gömülü Teori, Din Sosyolojisi araştırmalarında kullanılarak, dinin toplumda yerleşik olan kültürel, siyasi ve sosyal normlara nasıl etki ettiğini anlamaya yardımcı olabilir. Bu açıdan Gömülü Teori ile yapılacak olan çalışmaların artırılması önem arz etmektedir. Nitekim din toplumsal alana gömülü ve ondan ayrılamayacak kadar topluma içkin bir niteliktedir. Ayrıca din sosyolojisi çalışmaları açısından önceden belirlenmiş teoriler üzerinde temellendirme baskısı da bu yöntem ile ortadan kaldırılabilir.

Din Sosyolojisi alanında Gömülü Teori, toplumsal değişimin nasıl gerçekleştiğini ve dinin bu değişimlere nasıl uyum sağladığını anlamak için kullanılabilir. Sonuç olarak, Gömülü Teori, Din Sosyolojisi alanında dinin toplumsal etkilerini, işlevlerini ve toplumsal yapıdaki yerini anlamak için önemli bir araçtır. Gömülü Teori böylece dinin toplumsal yapıdaki rolünü daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Bu çerçeveden hareketle dinin sosyal bir olgu olması yönüyle Beyumi aşağıdaki varsayımları ifade etmektedir:

- Din, sosyolojik olarak ele alınırken normatif bir biçimde hareket edilemez. Yani din, araştırmacı tarafından incelenirken doğru-yanlış veya kar-zarar açısından değerlendirilemez.
- Deneysel bir bilim olan sosyoloji, ulaştığı sonuçları araştırdığı ve gözlemlediği olgulardan hareketle elde etmektedir.
- Tarafsızlık ve deney yapabilme dini konular üzerinde çalışma yapılırken bilimsel yöntemin kullanılmasını zorunlu hale getirmektedir. Bu anlamda bilimsel inceleme ile dini değişkenler araştırmanın konusu haline gelebilmektedir.<sup>93</sup>

Belirtilen bu varsayımlar çerçevesinde Sosyoloji; bir teoriyi ispat veya reddetmek için, ilgili kuramı uygun gözlemlerle test eder. Dini değişkenler ve bu değişkenlerin manevi yönleri; gözlem, karşılaştırma ve tasvire imkan tanımakta ve bu yüzden sosyolojik araştırmanın sahası dışına çıkmış gibi gözükmektedir. Bundan dolayıdır ki bu yaklaşım bazı itirazlara yol açmış ve Din Sosyolojisi disiplini, dini bir fenomenin içeriden veya dışarıdan araştırılmasını temel alan yeni akımlar meydana gelmiştir. Gömülü Teori yaklaşımı bu noktada ortaya çıkan sıkıntıya cevap verebilecek bir kapasiteye sahip olabilir. Zira yapılan çalışmalarla elde edilen sonucun mevcut teoriler tarafından açıklanamadığı veya açıklamanın yetersiz kaldığı durumlarda Gömülü Teori ile yeni bir teori elde edilmekte ve araştırılan konu anlamlı hale gelebilmektedir. Böylece sosyolojik araştırmanın sınırları dışına çıkmış gibi görülen dini değişkenler tekrar sosyolojik çalışmaların sınırlarına dahil edilmiş olacaktır.

92 Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Marifet Mektepleri, 2018), 41-42.

93 Muhammed Ahmed Beyumi, "Sosyolojik Araştırmanın Konusu Olarak Din", çev. Murat Kobyay, *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (Temmuz-Aralık 2012), 301-302.

Gömülü Teori dini değişkenlerin incelenirken etkisini hala güçlü bir şekilde hissettirmekte olan katı pozitivist yaklaşımın dışında da farklı yaklaşımların olabileceğini dolayısıyla bu yaklaşımın görmezden geldiği, izah edemediği temel dini olgu ve kavramların üzerinde mesai harcanabilir yani bu olgu ve kavramların anlaşılabilir olmasına da katkı sağlayacaktır. Pozitivist Epistemoloji “Benim dışımda bir gerçeklik mevcuttur. Bu dış gerçekliği duyularıyla bilebiliriz. Duyularıyla elde ettiğim bu bilgi nesnedir. Sosyal bilimlerin bu nesnel konuları, doğa bilimleri metodolojisi kullanılarak incelenebilir”<sup>94</sup> sayıltıları üzerine kurulu olduğu için Gömülü Teori ile dini çalışmalarla ilgili temel değişkenlerin açıklanmasına zemin hazırlanmış olacak sonuç itibarıyla pozitivist anlayışa nispetle daha kapsamlı açıklama ve anlamlı sonuçlara ulaşma imkânı doğacaktır. Böylece alanın daha da gelişmesi ve teorik olarak zenginleşmesi mümkün olacaktır.<sup>95</sup>

Gömülü Teori çalışmalarında gözlem, doküman analizi ve bireysel görüşmeler veri kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu yüzden genelde sosyolojik özeldir ise Din Sosyolojisi açısından belirtilen yöntemlerin kullanıldığı çalışmalarda Gömülü Teori yaklaşımı ciddi fırsatlar sunacaktır. Bu çerçevede; Arık-Arık<sup>96</sup>, Nerse<sup>97</sup>, Ertem<sup>98</sup>, Bilgivar<sup>99</sup>, Hatun<sup>100</sup>, Ersoy<sup>101</sup>, Göncü<sup>102</sup>, Şener<sup>103</sup>,

94 Akyüz vd., “Sosyolojide Yönteme Giden Yollar Üzerine”, 82.

95 Çelik - Ekşi, *Nitel Desenler Gömülü Teori*, 182.

96 Ferhat Arık - Işıl Avşar Arık, “Grounded Teori Metodolojisi ve Türkiye’de Grounded Teori Çalışmaları”, *Akademik Bakış Dergisi* 58 (Kasım-Aralık 2016), 285-309.

97 Serdar Nerse, *Güneydoğu Anadolu’da Kırsal Toplumsal Yapıda Değişme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

98 Mehmet Ertem, *Stratejik Karar Sürecinde Rekabet Üstünlüğünün Kaynakları Olarak Kültürel Değer ve İnançlar Üzerine Bir Gömülü Teori Araştırması* (Düzce: Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

99 Orkun Osman Bilgivar, “Arketipsel Liderlik Eğitim Modeli (Alem): Karma Gömülü Deneysel Çalışma”, *Turkish Studies Educational Sciences* 13/27 (Fall 2018), 225-262.

100 Osman Hatun, *Malül Gazilerin Psikososyal Süreçleri ve Baş Etme Kaynakları: Bir Gömülü Teori Araştırması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

101 Feride Ersoy, *İlham Veren Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Ahlakî Kimlik Profillerinin Gömülü Teori Bağlamında İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

102 Selim Can Göncü, *Türkiye’de Suriyeli Göçmen Girişimciliği: Bir Gömülü Teori Çalışması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

103 Emine Şener, “Gömülü Teori Yaklaşımının Yönetim Araştırmalarında Kullanımı”, *Nitel Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2019), 22-47.

Eker<sup>104</sup>, Arık<sup>105</sup>, Şahin<sup>106</sup>, Okyar-Öğüt<sup>107</sup>, Alpman<sup>108</sup> ve Mete'nin<sup>109</sup> çalışmaları Gömülü Teori ile yapılmış çalışmalara örnek olarak gösterilebilir. Bu çalışmalarda; liderlik eğitim modeli, malül gazilerin psikososyal süreçleri, Suriyeli göçmen girişimciliği, covid-19 salgınının psikososyal görünümü, stratejik karar sürecinde değer ve inançlar, dijital teknolojiler, Gömülü Teorinin sosyal bilimlerde kullanımı, Türkiye'de Gömülü Teori çalışmaları, kırsal toplumsal yapıda değişim gibi hem Sosyoloji ve hem de Din Sosyolojisi içerisinde ele alınabilecek konular üzerinde durulmuştur.

Gömülü Teori ile yapılan çalışmalara örnek olması açısından Ertem'in "*Stratejik Karar Sürecinde Rekabet Üstünlüğünün Kaynakları Olarak Kültürel Değer ve İnançlar Üzerine Bir Gömülü Teori Araştırması*" isimli çalışması dile getirilebilir. Ertem çalışmasında kültürel değer ve inançların stratejik karar verme sürecini nasıl etkilediğini anlamaya çalışmakta ve stratejik karar sürecinde diğerlerine göre daha etkili olan değer ve inançların var olup olmadığını tespit etmek istemektedir. Böylelikle kültürün sürdürülebilir rekabet avantajı açısından anlamına yönelik tartışmaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaca yönelik olarak da Gömülü Teori araştırmasında, veriler temelde yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme yöntemi ile toplanmıştır. Verilerin işlenmesinde açık ve kavramsal kodlama tekniği kullanılmıştır. Araştırmada sonuç olarak; kültürel değer ve inançların, karar sürecini (Karar öncesi, karar esnası ve karar sonrası olmak üzere) her aşamada derinden etkilediği belirlenmiştir. Buna ek olarak, kültürel değer ve inançların en çok karar verme esnasında etkin oldukları ve katılımcılar açısından stratejik anlam atfedilen belirli spesifik değerlerin var olduğu da ayrıca tespit edilmiştir. Bu bağlamda, karar vericilerin daha çok "Müslüman – Türk" ve "Batılı – Rasyonel" olarak adlandırılan iki temel değer alanı ile karşı karşıya kaldıkları gözlemlenmiştir. Ayrıca, araştırmaya katılan stratejistlerin, karar verirken temelde uyuşmayan bu iki değer alanından hangisine uyulacağı konusunda çatışma yaşadıkları da gözlemlenmiştir. Sonuç olarak, değer ve inançlar üzerinden karar verme

104 Emrah Eker, *Türkiye'deki Lgbt Literatüründe Din ve Dindar Algısı: Bir Gömülü Teori Çalışması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2019).

105 Ferhat Arık, "Covid-19 Salgınının Psikososyal Görünümleri: Bir Gömülü Teori Denemesi", *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/6 (2022), 111-127.

106 Hatice Şahin, "Gömülü Teoride Dijital Teknolojilerin Kullanımı", *Medya ve Kültür Kültürel Çalışmalar ve Medya Dergisi* 2/2 (2022), 142-163.

107 İlkin Büke Okyar - Songül Öğüt, "Gömülü Teorinin Sosyal Bilimlerdeki Kullanımı: Geçici Koruma Altındaki Suriyeliler ve Çocuk Evlilikler Örnekleme", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14 (Mayıs 2022), 109-132.

108 Gökhan Alpman, "Türk Aile Şirketlerinde Nesiller Arası Yönetim Devri: Bir Gömülü Teori Çalışması", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/43 (2022), 347-376.

109 Hakan Mete, "Bilgisayar Destekli Nitel Veri Analizinde Gömülü Teori Deseninin Kullanımı: Çalışma Ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Dış İlişkiler Ebültenleri Üzerine Bir Araştırma", *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2022), 552-568.

gibi önemli bir davranışı derinden etkileyen kültürün, bir “kök yetenek” olarak sürdürülebilir rekabet avantajı açısından önem arz ettiği kanaatine varılmıştır.<sup>110</sup>

Hatun “*Malül Gazilerin Psikososyal Süreçleri ve Baş Etme Kaynakları: Bir Gömülü Teori Araştırması*” isimli çalışmasında terörle mücadele sürecinde yaralanan, organ ve/veya işlev kaybı yaşayan malül gazilerin hangi psikososyal süreçleri deneyimlediklerini, bu süreçlerde yaşadıkları güçlükleri ve bu güçlüklerle baş etme kaynaklarını incelemektedir. Bu amaçla çalışmada nitel araştırma desenlerinden gömülü teori deseni kullanılmıştır. Araştırmada 20 malül gazi ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Araştırmanın verileri yapılandırılmamış ve yarı yapılandırılmış görüşmelerle toplanmış ve bu görüşmelerde veri toplama aracı olarak, araştırmacı tarafından geliştirilen “Görüşme Soru Listesi” kullanılmıştır. Verilerin çözümlenmesinde Gömülü Teorinin veri çözümleme aşamaları takip edilmiştir. Veriler açık, eksen ve seçici kodlamaya göre çözümlenmiş ve kategoriler oluşturulmuştur. Araştırma sonucunda malül gazilerin psikososyal süreçleri ve baş etme kaynaklarını ortaya koyan Malül Gazilik Deneyimi “*o an- ölümün kıyısından dönmek*”, “*tedavi süreci*”, “*gerçek hayata dönüş- uyum sorunları*”, “*kabullenme ve hayata tutunma*” süreçleri çerçevesinde açıklanmıştır. Organ ve işlev kayıpları ve travma yaşantıları ile evlerine dönen malül gaziler, sivil hayatta travmanın psikolojik izleri, psikososyal yaşama katılımda engellenme ve toplumsal onay görmeme gibi çeşitli uyum sorunlarıyla karşılaştıkları için kendilerine ve geleceğe dair umutlarını yitirerek karamsarlığa düşmekte ve mutsuz olmaktadır. Baş etme ve destek kaynakları güçlü olmayan malül gazilerin öfke/tepkisellik ve kendini soyutlama gibi olumsuz baş etme yollarına başvurdukları için uyum sorunlarının üstesinden gelemedikleri ve böylece kendilerine ve topluma karşı yabancılaştıkları anlaşılmıştır. Ancak olumlu kişilik, manevi baş etme ve deneyimi anlamlandırma gibi iç destek kaynakları; devlet güvencesi, aile desteği, diğer malül gazilerle birliktelik, sosyal çevre desteği ve profesyonel psikolojik destek gibi dış destek kaynakları sayesinde travma ve kayıp deneyimlerini kabullenerek hayata tutunan malül gaziler, değişen yaşam koşulları karşısında diğer insanlara ihtiyaç duymadan bağımsız yaşayabilmekte, yaşamlarında bir rutin oluşturarak hayatlarını düzene sokmakta ve topluma katılarak sosyalleşmektedirler. Ayrıca fiziksel, psikolojik ve sosyoekonomik açıdan çok zorlu deneyimler yaşayan ve destek kaynakları sayesinde bu güçlüklerin üstesinden gelebilen malül gazilerin yaşamları, kendini algılama biçimleri ve gelecek algıları başlarda olumsuz yönde etkilense de malül gazilik deneyiminin gazilerin kişiliklerini ve yaşamlarını olumlu yönde etkilediği anlaşılmıştır.<sup>111</sup>

110 Ertem, *Kültürel Değer ve İnançlar Üzerine Bir Gömülü Teori Araştırması*, ii.

111 Hatun, *Malül Gazilerin Psikososyal Süreçleri ve Baş Etme Kaynakları*, iv-v.

Göncü “*Türkiye’de Suriyeli Göçmen Girişimciler: Bir Gömülü Teori Çalışması*” isimli çalışmasında nitel araştırma desenlerinden olan Gömülü Teori kapsamında, Suriyeli göçmen girişimcilerin iş çevresi oluşturma süreçleri ve iş kurma eğilimlerini irdelemek amacıyla, göçmenlerin zihin dünyalarını daha açık ve katkısız aktarmak ve irdelemek için farklı sektörlerden 15 Suriyeli göçmen girişimci ile görüşmeler düzenlemiştir. Böylece teorik çerçeve açısından göçmen girişimciliğinin konumlandığı yer tespit edilmek istenmiştir. Yapılan görüşmeler neticesinde, Suriyeli göçmen girişimcilerin girişimci olma nedenlerine bakılmıştır. Katılımcıların sosyo-kültürel şartlar nedeniyle çalıştıkları kurumlarda yükselme ve terfi şanslarının kısıtlılığı söz konusu olduğu görülmüştür. Ayrıca, katılımcıların dil sorunlarının ve maddi açıdan sorumluluklarının olması gibi dışsal faktörlerin varlığı da tespit edilmiştir.<sup>112</sup>

Nerse ise “*Güneydoğu Anadolu’da Kırsal Toplumsal Yapıda Değişme*” isimli eserini Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nin en dezavantajlı alt bölgelerinden biri olan Dicle Kalkınma Ajansı (DİKA) Bölgesi’nin kırsal toplumsal yapısında meydana gelen yeni değişme biçimleri, kırsal kalkınma yaklaşımları, tarım politikaları ve son dönemdeki uluslararası anlaşmalar ekseninde meydana getirmiştir. Nitel yöntem tekniklerinden derinlemesine görüşme kullanılarak, DİKA Bölgesi’ndeki farklı niteliklere sahip köylülerden elde edilen verilerle yeni bir bakış açısı, kuramsal bir perspektif geliştirilmiştir. Bu bağlamda, DİKA Bölgesi’nde uygulanan saha araştırması nitel yöntem desenlerinden Gömülü Teori ile incelenmiştir. Çalışma uygulamasından elde edilen veriler, kalkınma yaklaşımları ve tarım politikalar ekseninde derinlemesine tartışıldı. Çalışmada, Türkiye’nin ilk yıllarından itibaren kırsal toplumsal yapıdaki değişim kalkınma yaklaşımları ve tarım politikalarının bir sonucu olarak görüldüğünden, çalışmanın ilk kısımlarında teorik yaklaşımlar tartışılmıştır. Sonuçta genel kalkınma yaklaşımlarından yerel bölgesel kalkınma yaklaşımlarına doğru evirilen süreç ve son dönem tarım politikalarının kırsal toplumsal yapıda meydana getirdiği değişimler, DİKA Bölgesi’ndeki (Mardin, Siirt, Batman ve Şırnak) köylülerle yapılan derinlemesine görüşmelere dayandırılarak açıklanmıştır. Türkiye kırsalında toplum yapısında, değişimin tekli bir boyutta değil, aynı anda gelişen ve iktisadi, sosyo-kültürel, siyasal nedenlere bağlı ikili boyutta gerçekleştiği DİKA örneğinden hareketle ortaya çıkarılmıştır.<sup>113</sup>

Son olarak Eker “*Türkiye’deki LGBT Literatüründe Din ve Dindar Algısı: Bir Gömülü Teori Çalışması*” çalışmasında Türkiye’deki LGBT literatüründe genel bağlamda ve daha özeldede din ve LGBT ilişkisi bağlamında din ve dindar algıların konu edinmiştir. Araştırmada, ülkedeki ilk ve en uzun soluklu LGBT dergisi olan Kaos GL Dergisi’nin 1994-2018 yılları arasında yayınlanan 163

112 Göncü, *Türkiye’de Suriyeli Göçmen Girişimciliği*, iii-v.

113 Nerse, *Güneydoğu Anadolu’da Kırsal Toplumsal Yapıda Değişme*, iii.



sayısı örneklem olarak belirlenmiştir. Gömülü Teori türlerinden Yapılandırıcı Desen'in uygulandığı bu araştırma, üzerinde kodlama ve temalandırma adımları nitel veri analizi programının dijital zemini ve zengin görselleştirmelerinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Çalışmanın sonucunda Türkiye'deki LGBT literatüründe genel bağlamda ve daha özelde din ve LGBT ilişkisi bağlamında din ve dindar algısının büyük ölçüde negatif algı yüklü olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede, toplamda 598 adet negatif algı, 58 adet ise pozitif algı yüklü kodlama gerçekleştirilmiştir. Diğer bir ifadeyle ilgili metinlerde yer alan din ve dindar algısına yönelik pozitif algı yüklü kodlamaların on katından daha fazla oranda gerçekleşen kodlama sayısı negatif algı yüklü olarak kayda geçmiştir. Ayrıca ilgili literatürde metin üretimi açısından; okur mektupları/yazıları, çeviri metinler ve bu metinler üzerine bina edilen yerel metinler ve de söyleşi yazılarının ön plana çıktığı; metin içeriği açısından ise, ilk iki dönemde din ile eşcinselliğin bağdaşamaz olduğu fikri ve dine/dindara karşı olumsuz bir yaklaşım söz konusu iken, son dönemde "İslam içinden yeni bir okuma ile" din ve eşcinsellik arasında bir yakınlaşma ihdas etmeye dönük olumlu bir söylem geliştirildiği görülmüştür.<sup>114</sup>

Örneklerden de anlaşılacağı üzere Gömülü Teoriye ilgi gün geçtikçe artmakta ve bu bağlamda akademik olarak yeni çalışmalar ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede din sosyoloğu, sosyal olguların içine gömülü olan kültürel ve dini formları ele alırken, hem kendi çalışma alanının çerçevesini ve kaynaklarının çeşitliliğini genişletmiş olacak<sup>115</sup> hem de içerden bir bakış açısı ile pozitivist yaklaşımın bir sonucu olarak göz ardı edilen temel dini kavramları kendi anlam dünyaları içinde görünürlüğe kavuşturacaktır. Böylece özellikle din üzerine yapılacak olan pek çok araştırmanın siyasal çıkarların içine gömülmesi ve açık bir şekilde normatif kaygılar tarafından yönlendirilmesinin önüne geçilecektir. Bu durum Gömülü Teori yöntemi ile, sosyal araştırmaların önceden belirlenmiş teoriler üzerinde temellendirilmesi baskısını da ortadan kaldıracaktır. Bu anlamda Gömülü Teori, tıpkı Yenitaş Çağına dair bildiklerimizi kökünden değiştiren Göbeklitepe araştırmaları gibi sosyal olguların anlaşılabilmesi açısından yapılan arkeolojik çalışmalar gibidir.<sup>116</sup> Böylece Gömülü Teori tıpkı Göbeklitepe gibi yeni sosyal gerçekliklerin ortaya çıkarılmasına hizmet edebilecek ve Din Sosyolojisi çalışmalarına yeni yaklaşım fırsatları sunabilecektir. Ayrıca Gömülü Teori'nin ayrıntılı metodolojisi, objek-

114 Eker, *Türkiye'deki Lgbt Literatüründe Din ve Dindar Algısı*, iii.

115 Birsan Banu Okutan, "Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 922.

116 Ömer Küçüködük - Bayram Karakullukcu, "Gömülü Teori: Pazarlama Örnekleri", *Pazarlamanın Nitel Çağı Araştırma Desenleri, Kuramlar ve Uygulamalar*, ed. Muammer Zerenler (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), 158.

tiflik konusunda da ciddi imkanlar sunmaktadır. Ancak bu objektiflik, pozitivist bir nesnellikten ziyade sosyal olgunun çok katmanlı olduğunun farkındadır.<sup>117</sup>

## Sonuç

Sosyal bilim çalışmalarının temelinde pozitivist paradigma ve yorumcu paradigma olarak üzere iki temel bilimsel paradigmadan söz edilebilir. Bu iki paradigmanın birbirinden farklı ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayıtlı-lara sahip olduğu ifade edilebilir. Sosyal gerçeklik ile doğal gerçekliği eşit olarak kabul eden pozitivist paradigmatic eğilim, sosyal gerçekliğin temel boyutlarının objektif, ön görülü ve açıklayıcı bilgisine erişmek için nicel araştırma yöntemlerini işe koşar. Böylece toplumsal olguları somut hale getirile-bilen ve sayısal olarak açıklanmasına imkân verebilen boyutlarına yoğunluk veren bir araştırma deseni meydana gelir. Bu bağlamda pozitivist yaklaşım toplumsal olguların birbirleriyle ilişkilerini mevcut kuramlardan çıkarılan varsayım ve istatistiksel veriler yoluyla ölçülebilir hale getirmenin ve izah edebilmenin yöntemleri üzerinde durur.

Buna karşılık yorumcu paradigmatic eğilim ise toplumsal gerçeklik ile do-ğal gerçekliğin birbirinden farklı olduğu ve sosyal gerçekliğin insanlar tara-fından kurulan bir boyutunun olduğu sayıtlısından hareket ederek ortaya çı-kan yeni gerçekliği anlamlı hale getirmek için uğraş verir. Bu yüzden toplum-sal varlık alanının sayılarla aktarılamayacak olan boyutlarına eğilen ve bu du-rumun derinlemesine bilgisine ulaşmak için hareket eden bir araştırma yön-temi olan nitel yöntemleri kullanır.

Nitel araştırmalarda kullanılan yöntemler yorumcu paradigmatic ontoloji üzerine kurulan yöntemler olarak toplumsal olguları kendi doğal bağlamları içerisinde izah etmeye çabalamaktadır. Nitekim çalışmada ele almaya çalış-tığımız Gömülü Teori, temel anlamda bu amaca yeni kavram ve kuramlar ge-liştirerek ulaşmayı hedefler. Bu yönüyle Gömülü Teori günümüzde bilimsel bir araştırma yöntemi olarak, özellikle ekonomi, din, eğitim ve sağlık çalış-malarında sıkça kendisine baş vurulan bir teknik haline gelmiştir. Dolayısıyla Gömülü Teori hayli geniş bir çalışma alanında kullanılmakta ve bir sosyal analiz metodu olarak ele alınmaktadır.

Önceki teorileri yok sayarak boş deneyciliğe düşebileceği, bazı terimlerin açıkça ifade edilmemesi, araştırmalarda en makul yaklaşımı kaçırabileceği veya daha önceden ulaşılan bir sonuca tekrar ulaşılarak zaman kaybına yol açtığı gibi bazı eleştirilere rağmen, Gömülü Teori tekniği incelediği toplumsal olgulara dair özgün kavramlara varmaya çalışan araştırmacılar açısından bir kılavuz özelliği göstermektedir. Bu anlamda Gömülü Teori yöntemi, Din Sos-

117 Mehmet Kurt, *Din Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 32.

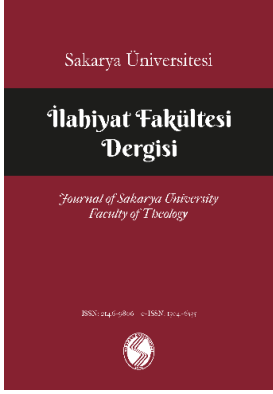
yolojisi çalışmaları açısından kullanılabilme fırsatı sunmakta ve araştırmacılara esnek bir tasarım olanağı sağlamaktadır. Dolayısıyla Gömülü Teori, yeni bir takım bakış açılarının geliştirilebilmesine kapı açarak bilimsel boyutta daha fazla verimli alan araştırmalarının yapılabilmesi açısından yeni imkânlar sunma potansiyeline sahiptir.

## Kaynakça

- Akarsu, Beyhan - Akarsu, Bayram. *Bilimsel Araştırma Tasarımı Nicel, Nitel ve Karma Araştırma Yaklaşımları*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2019.
- Akyüz, Niyazi vd. "Sosyolojide Yönteme Giden Yollar Üzerine". *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-3 (Ocak-Haziran 2006-2009), 79-95.
- Alpman, Gökhan. "Türk Aile Şirketlerinde Nesiller Arası Yönetim Devri: Bir Gömülü Teori Çalışması". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/43 (2022), 347-376. <https://10.46928/iticusbe.1073518>
- Arık, Ferhat. "Covid-19 Salgınının Psikososyal Görünümleri: Bir Gömülü Teori Denemesi". *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/6 (2022), 111-127. <https://10.56387/ahbvedebiyat.1072460>
- Arık, Ferhat - Arık, Işıl Avşar. "Grounded Teori Metodolojisi ve Türkiye'de Grounded Teori Çalışmaları". *Akademik Bakış Dergisi* 58 (Kasım-Aralık 2016), 285-309.
- Arslantürk, Zeki. "Din Sosyolojisinin Konusu". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçoğlu. 11-35. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Baş, Türker - Akturan, Ulun. *Nitel Araştırma Yöntemleri Nivo 7.0 ile Nitel Veri Analizi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Bayyığıt, Mehmet. "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi". *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyığıt. 2-40. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Beyumi, Muhammed Ahmed. "Sosyolojik Araştırmanın Konusu Olarak Din". çev. Murat Koby. *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (Temmuz-Aralık 2012), 301-310.
- Bilgivar, Orkun Osman. "Arketipsel Liderlik Eğitim Modeli (Alem): Karma Gömülü Deneysel Çalışma". *Turkish Studies Educational Sciences* 13/27 (Fall 2018), 225-262. <https://10.7827/TurkishStudies.14306>
- Bryant, Antony - Charmaz, Kathy. "Introduction Grounded Theory Research: Methods and Practices". *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. ed. Antony Bryant-Kathy Charmaz. 1-28. London: SAGE Publications Inc., 2007.
- Bulduklu, Yasin. "Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Teori". *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2019), 1-14.
- Charmaz, Kathy vd. "Evolving Grounded Theory and Social Justice Inquiry". *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. ed. Norman K. Denzin - Yvonna S. Lincoln. 720-776. London: SAGE Publications Inc., 5. Published, 2018.
- Charmaz, Kathy. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London: SAGE Publications Inc., 2006.
- Corbin, Juliet - Strauss, Anselm. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. London: SAGE Publications Inc., 3. Published, 2008.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık, 3. Basım, 2017.

- Çapcıoğlu, Fatma - Açıkgöz, Öznur Kalkan. "Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri". *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem Teknik ve Etİge Giriş El Kitabı*. ed. Özcan Güngör. 208-227. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Çelik, Celaledin. "Türk Din Sosyolojisinde Kuramsal Yaklaşım Sorunu". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 203-217.
- Çelik, Hilal - Ekşi, Halil. *Nitel Desenler Gömülü Teori*. İstanbul: Edam Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Çiftçi, Adil. *Din Sosyolojisi ve Yöntem -Toplumbilim Yazıları II-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çiftçi, Adil. *Toplumbilim Yazıları*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Dikeçligil, Beylü. "Bilimsel Paradigmaların Oluşumunda ve Dönüşümünde Sosyolojik Bağlam". *Bilimde Modern Yöntemler Sempozyumu*. ed. Haluk Konak vd. 1-9. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Dikeçligil, Beylü. "Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak". *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-3 (Ocak-Haziran 2006-2009), 47-67.
- Eker, Emrah. *Türkiye'deki LGBT Literatüründe Din ve Dindar Algısı: Bir Gömülü Teori Çalışması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2019.
- Erdoğan, Emre - Semerci, Pınar Uyan. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklilikler, Sınırlılıklar ve İncelikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Ersoy, Feride. *İlham Veren Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Ahlaki Kimlik Profillerinin Gömülü Teori Bağlamında İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ertem, Mehmet. *Stratejik Karar Sürecinde Rekabet Üstünlüğünün Kaynakları Olarak Kültürel Değer ve İnançlar Üzerine Bir Gömülü Teori Araştırması*. Düzce: Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Gençoğlu, Aylin Yonca. "Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram". *Tarih Okulu Dergisi* 17 (Mart 2014), 681-700. <http://dx.doi.org/10.14225/Joh425>
- Glaser, Barney G. - Strauss, Anselm L. *The Discovery of Grounded Theory Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick: Aldine Transaction, 2006.
- Göncü, Selim Can. *Türkiye'de Suriyeli Göçmen Girişimciliği: Bir Gömülü Teori Çalışması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Güloğlu, Mehmet Fatih. "Nitel Desenli Göç Araştırmalarında Yöntem Sorunları". *Ortadoğu ve Göç Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2021), 292-331. <https://doi.org/10.31834/ortadoguvegoc.1015073>
- Güngör, Özcan. "Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (Bahar 2013), 57-91.
- Hatun, Osman. *Malül Gazilerin Psikososyal Süreçleri ve Baş Etme Kaynakları: Bir Gömülü Teori Araştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- İlgar, M. Zeki - İlgar, S. Coşgun. "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori". *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2013), 197-247.

- Kocabıyık, Oya Onat. "Olgubilim ve Gömülü Kuram: Bazı Özellikler Açısından Karşılaştırma". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2016), 55-66.
- Kurt, Mehmet. *Din Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kuzu, Abdullah. "Araştırmaların Planlanması". *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Adile Aşkın Kurt. 19-46. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2013.
- Küçüködük, Ömer - Karakullukcu, Bayram. "Gömülü Teori: Pazarlama Örnekleri". *Pazarlamanın Nitel Çağı Araştırma Desenleri, Kuramlar ve Uygulamalar*. ed. Muhammer Zerenler. 157-182. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Mete, Hakan. "Bilgisayar Destekli Nitel Veri Analizinde Gömülü Teori Deseninin Kullanımı: Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Dış İlişkiler Ebütenleri Üzerine Bir Araştırma". *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2022), 552-568. <http://dx.doi.org/10.11611/yead.1030743>
- Nerse, Serdar. *Güneydoğu Anadolu'da Kırsal Toplumsal Yapıda Değişme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 2 Cilt. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 7. Basım, 2014.
- Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Marifet Mektepleri, 2018.
- Okutan, Birsan Banu. "Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 911-931. <https://doi.org/10.18505/cuid.784076>
- Okyar, İlkim Büke - Ögüt, Songül. "Gömülü Teorinin Sosyal Bilimlerdeki Kullanımı: Geçici Koruma Altındaki Suriyeliler ve Çocuk Evlilikler Örnekleme". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14 (Mayıs 2022), 109-132. <http://doi.org/10.32739/uskudarsbd.8.14.104>
- Özsoy, Süheyla - Çetinkaya, Aynur. "Nitел Araştırma Desenlerinden Gömülü Kuram (Grounded Theory)". *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 30/1 (2014), 153-164.
- Pekasıl, Ayşe Nur - Erşahin, Zehra. "Temellendirilmiş Kuramda Gerçeklik ve Görecelik Uzlaşması". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (Eylül 2019), 2404-2422. <https://10.26466/opus.566221>
- Sönmez, Veysel - Alacapınar, Füsün G. *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2016
- Şahin, Hatice. "Gömülü Teoride Dijital Teknolojilerin Kullanımı". *Medya ve Kültür Kültürel Çalışmalar ve Medya Dergisi* 2/2 (2022), 142-163.
- Şavran, Temmuz Gönc. "Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri". *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Temmuz Gönc Şavran. 64-105. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2018.
- Şener, Emine. "Gömülü Teori Yaklaşımının Yönetim Araştırmalarında Kullanımı". *Nitel Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2019), 22-47.
- Türkkan, Zeynep. "Sosyal Bilim Paradigmaları Bağlamında Max Weber'in Metodolojisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2012), 63-84.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.



## Metodolojik Bir Yöntem Olarak Gömülü Teori ve Bu Teorinin Din Sosyolojisi Çalışmalarında Kullanılması

**İsmail Kaya**

Düzce Turgut Özal  
Anadolu Lisesi

ikayatr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6920-7358>

### Araştırma Notu Bilgi Formu

#### Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

#### Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

#### Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

#### Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Metodolojik Bir Yöntem Olarak Gömülü Teori ve Bu Teorinin Din Sosyolojisi Çalışmalarında Kullanılması” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 48, Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

**Ortaöğretim Öğrencileri İçin Geleneksel ve Kültürel  
Din Algısı Ölçeğinin (OGEKDÖ) Geliştirilmesi:  
Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması**

*Developing the Traditional and Cultural Perceptions of Religion Scale  
for High School Students (TARSH): Validity and Reliability Study*

**Recep Murat**

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences.  
recepmurat@hotmail.com - <https://orcid.org/0000-0001-5648-5666>

**Mahmut Zengin**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı – Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences.  
zengin@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0002-9042-7379>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 11/08/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 21/11/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2023

Atıf/Citation: Murat, Recep – Zengin, Mahmut. "Ortaöğretim Öğrencileri İçin Geleneksel ve Kültürel Din Algısı Ölçeğinin (OGEKDÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 395-425. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1341649>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



## İthaf



*Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.*

*This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.*

هذه المقالة مهداة إلى أرواح العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومحيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إنّ ما تقوم به إسرائيل من هجمات، يتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي، وهي جرائم حرب وإبادة جماعية ينبغي أن تُحاكم عليها.



## Öz

Araştırmada ortaöğretim öğrencilerinin geleneksel ve kültürel din algılarını belirlemek için uygun bir ölçek geliştirilmesi amaçlanmıştır. Çalışma Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) için 324 ve Doğrulamalı Faktör Analizi (DFA) için 320 olmak üzere toplam 644 lise öğrencisiyle yürütülmüştür. Verileri toplamak için geliştirilmeye çalışılan ortaöğretim öğrencileri için geleneksel ve kültürel din algısı ölçek formu (OGEKDÖ) ile kişisel bilgi anketi kullanılmıştır. Uzman görüşleri ve pilot uygulama sonuçlarına göre AFA öncesi 35 maddeden oluşan bir ölçek formuna ulaşılmış ve uygulanmıştır. AFA sonrası 20 maddeden oluşan ölçek formu elde edilmiştir. DFA sonucu 4 madde ölçekten çıkarılarak 16 maddeli son yapıya ulaşılmıştır. OGEKDÖ, üç boyut (Kaynak ve Belirleyicilik (Geleneksel) Boyutu, Rehberlik ve Eğitim Boyutu ve Kültürel Boyut) ve 16 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin toplam varyansı %58,13 olarak bulunmuştur. Ölçeğin KMO değeri ,938; Barlett test değeri, 4212,113'tür. Güvenirlik çalışmaları sonucunda Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı ,931; ikiye ayırma güvenirlik analiz değeri ,833 ve boyutların ayırt edicilik düzeylerini belirlemek için %27'lik alt-üst grup puanları arasında yapılan t-test sonuçları sırasıyla  $t(88) = -43,51 -38,90 -36,47 -30,94$   $p < ,01$  olarak tespit edilerek anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. DFA sonuçları temel ölçüt olan model uyum indekslerini oldukça iyi düzeyde karşıladığı için oluşturulan yapının istatistiksel ve kuramsal açılarından da uygun olduğu değerlendirilmektedir. Sonuç olarak lise öğrencilerine yönelik geliştirilen 16 maddelik OGEKDÖ'nün geçerli ve güvenilir olduğu belirlenmiştir. **Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Din Eğitimi, Din, Gelenek, Kültür, Algı, Din Algısı.

## Abstract

Humans go through different developmental stages from birth to death, such as childhood, youth, adulthood, and old age. Although it is not possible to distinguish these developmental periods from the commonly accepted age limits, some age restrictions have been introduced to make it easier for us to know and understand. When the history of humanity is examined, it is possible to come across people who do not believe in any religion. Still, it is almost impossible to come across societies without faith. This is due to the acceptance of religion as sacred by societies and the functions that religion fulfills in society. Religion, which is an essential factor in directing people's lives and provides information about discovering and making sense of themselves, the world they live in, and the universe, also has essential functions in terms of constructing the self, identity, personality, and characters of the young people who are the subject of this study. In today's world, there will inevitably be fluctuations in the perspectives of religion due to globalization and social media environments, movies, and games where young people are interested and spend most of their time. If these perspectives, which change over time, can be determined correctly, the education of young people can be arranged accordingly and carried out perfectly. In order to make this arrangement, the religious perceptions of young people should be measured with a reliable and valid measurement tool.

This study aims to develop a reliable and valid scale that measures high school students' traditional and cultural religious perceptions. When the literature is examined, scales have been developed to determine people's religiosity in various disciplines, especially sociology, and psychology. Some scales developed about religiosity aimed to determine the types of religiosity and how religious people were, especially in Islam, and were generally applied to university youth. Only one study in the Turkish literature is directly related to this study and draws attention because it is aimed at high school students. Still, it is also a study that measures the perception of religion specific to Islam. All these studies reveal the internal and external aspects of religiosity, its reflections on social life, and types of religiosity, especially within the framework of the religion of Islam. On the other hand, this scale is concerned with how high school students perceive religion in general regardless of the religion of Islam, whether they see religion as necessary or not, and whether they care about the effects of religion on the individual and society in a traditional and cultural context. It is thought to differ from other scales in this respect.

In developing the traditional and cultural religion perception scale for high school students, a descriptive survey model was used to describe an event or phenomenon as it exists in its conditions without making any effort to change or influence it. The study population consists of all 9th, 10th, 11th, and 12th-grade students of public high schools affiliated with the Ministry of National Education in Sakarya provinces and districts. The study sample comprises 644 students

selected from each grade level through stratified sampling. Since it is aimed to reach students in different school types and grade levels, the maximum diversity sampling method was also preferred. In the face-to-face data collection process, 324 were for EFA; 320 students were reached for DFA.

Initially, an item pool consisting of 41 items was created. Then, the prepared items were presented to six fields and one language expert to ensure content validity, and a pilot application was conducted with five high school students. The items were rearranged in line with the suggestions from the experts and the results obtained from the pilot application, so a 35-item questionnaire was obtained before the EFA. As a result of the EFA, a four-factor consisting of 20 items was obtained. This structure's Cronbach Alpha reliability coefficient was found to be ,919. The four factors obtained from the analysis were "source and decisiveness, knowledge, guidance and education and cultural," respectively. While there are 11 items in the "source and decisiveness" factor, the values of the items vary between ,37-,81. The variance explained by this factor is 40,15%. The factor values of the items in the second factor, "knowledge," consist of 3 items, ranging from ,46 to ,76, while the variance explained by the factor was 6,69%. The values of the scale's third factor, "guidance and Education," consisted of 3 items between ,45 and ,89; the variance explained by the factor was 6,09%. The factor values of the items in the four factor, "cultural," consist of 3 items, ranging from ,65 to ,84, while the variance explained by the factor was 5,19%. The total variance explained by the traditional and cultural perception of religion scale is 58.13%.

Confirmatory factor analysis (CFA) was performed to test the accuracy of the structure formed after EFA. In the CFA, the regression coefficients of the items were examined in the evaluation of the model fit of the scale, and four items (7, 9, 18 and 24) below .30 were removed from the scale. Since three of the removed items were included in the factor "Knowledge", it was removed from the scale structure and confirmed as a structure with three factors (source and decisiveness, guidance and education and cultural). The regression coefficients of 25 items ranging from .57 to .86. In CFA, fit index values were found as  $\chi^2/sd=227,647/98=2,32$ , RMSEA=.06, NFI=.91, CFI=.95, IFI=.95 and GFI=.91. The fit indices of the model developed as a result of CFA were also found to be at a reasonable level. Thus, the conformity of the scale, statistically, was determined as a result of CFA.

As a result of the reliability analysis, the Cronbach Alpha reliability coefficient was .931; the split-half reliability analysis value was .833, and the t-test results for item means of 27% lower and upper group scores ( $t(88) = 43,51 -38,90 - 36,47 -30,94$   $p < ,01$ ) to determine the discrimination levels of the factors were significant difference. Considering the values obtained as a result of the validity (EFA, CFA) and reliability (internal consistency, split-half test, t-test) analyses of the scale, it is seen that the scale is valid and reliable.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Education, Religion, Tradition, Culture, Perception, Religious Perception.

## Giriş

İnsanlık tarihi incelendiğinde belki herhangi bir dine inanmayan insanlara rastlanabilir ancak dinsiz toplumlara rastlamak neredeyse imkânsızdır. Bu hem toplumlar tarafından dinin kutsal olarak kabul edilmesi hem de dinin toplumda gördüğü önemli fonksiyonlar nedeniyle. Bütün toplumlarda dini yaşantının öyle ya da böyle bir şekilde varlığını devam ettirmesi, zaman zaman farklılaşsa da etkisini sürdürmesi<sup>1</sup> insanların yüce bir varlığa sığınma yani güvenme ihtiyacının evrensel bir olgu olduğunun da açık bir göstergesidir.<sup>2</sup>

1 Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 152.

2 Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnançının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), 7.

Bireyin ailesine, akranlarına ve çevresine uyum sağlaması onun mutluluğuna katkı sağlayan faktörler olarak kabul edilmektedir. Ayrıca insanın mutluluğuna etki eden diğer faktörlerden birisi de pozitif bilimlerle doğrudan bilgi edinemediği metafizik alanla ilgili bilgi ve anlayış sunan din ve inançlara olan uyumdur. Din ve inançlar, aşkın bir varlıkla ilişkilendirilsin veya ilişkilendirilmesin yani nasıl ifade edilirse edilsinler temel gayeleri insanlara yaşadıkları evreni tüm gizemiyle ve özellikleriyle tanıtmak ve onunla uyumlu olmalarını sağlamaktır. İnsanlar evrende huzura ancak bu uyum sayesinde kavuşmaktadır. Dinler, insanların evrene uyumlarını gerçekleştirmeye yönelik katkılarının yanında belki başka hiçbir yerde hissedemeyecekleri güven duygusunu tatmin etmesi, zorluklara dayanma gücü vermesi ile aşkın bir varlığı sevmeye olan ihtiyacını gidermesi<sup>3</sup> yönüyle de önemli kabul edilmektedir.

Dinin insan yaşamındaki önem ve etkisi zamanla değişse de bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Sanayi devrimi ve sekülerleşmenin etkisiyle insan yaşamında dinin önem ve etkisi giderek zayıflarken bunun aksine 2.Dünya savaşı sonrası yaşanan travmaların etkisiyle özellikle de 11 Eylül saldırıları sonrası toplumların dine bakışı, dinin doğru bir şekilde öğrenilmesi ve olumlu yönlerinden faydalanılması konuları yeniden önem kazanmaya başlamıştır.<sup>4</sup> Sanayi devrimi öncesi geleneksel toplumlarda dine olan ilgi ve insanların dine göre yaşamlarını planlama isteği daha belirgindir. Geleneksel toplumlarda merkezi bir konumda olan din, sanayi devrimi sonrası giderek merkezi konumunu kaybetmiştir. Zira sanayi devrimi sonrası oluşan modern toplumda düşünmenin temel noktasını aşkın, yüce bir varlık yerine akıl oluştururken; dinin yerini ise kapitalizmin etkisiyle materyalist anlayış almıştır. Ancak yaşanan büyük savaşlar sonrası ortaya çıkan yıkımların ve travmaların üstesinden gelmek için dinin önemi yeniden vurgulanmaya başlamıştır.<sup>5</sup>

Önemli sosyologlardan biri olan Durkheim, toplumu dinin kaynağı olarak görmüş hatta bir dinin varlığını sürdürebilmesini toplumun devamına bağlamış böylece bir bakıma din ile toplumun karşılıklı değişim ve gelişimlerine vurgu yapmıştır.<sup>6</sup> Buradan hareketle din hem insanı dolayısıyla toplumu değiştirmekte hem de toplumdan etkilenerek kendisi gelişmekte ve değişmektedir denilebilir. Zira ilahi dinlerin zaman içerisinde değişim geçirerek farklılaşması sonucu yeni peygamberlerin görevlendirilmesi veya yeni dinlerin

3 Münir Koştaş, "Auguste Comte'un Din Sosyolojisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995), 70; Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, 5-6.

4 Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış ve Hoşgörüyü Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 21 (2011), 130.

5 Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998), 17-40.

6 Ejder Okumuş, "Toplumu Tanrılaştıran Bir Sosyoloji mi", *Eskiye* 19 (2010), 111-112; Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 149.

gönderilmesi da bu gerçeği doğrular niteliktedir. Dinlerin gelişim ve değişim süreçlerinde insanların dolayısıyla da toplumların dine olan bakış açıları, onu nasıl algıladıkları ve hayatlarında ona ne kadar yer verdikleri önem kazanmaktadır. Zira dinin insanların yaşamlarına olan etkisi ve önemi bu algıya göre şekillenecektir. Bu algı ise gerek zamana ve şartlara gerekse de toplumun değişimine göre ister istemez farklılık gösterecek ve her dönemin kendine has bir din bakışı ile algısının oluşmasına sebep olacaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Gençlik Dönemi ve Din

İnsanoğlu doğumundan vefatına kadar geçen sürede çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık olarak isimlendirilen farklı özelliklere sahip gelişim dönemlerinden geçer. Gelişim dönemlerini herkesçe kabul görmüş yaş sınırlarıyla ayırmak mümkün olmasa da bu dönemlerin daha iyi tanınıp anlaşılmasını kolaylaştırmak için yine de bazı sınıflamalar yapılmıştır.<sup>7</sup> Çalışmanın hedef kitlesini oluşturan lise öğrencilerinin de dahil olduğu gençlik dönemi için Millî Eğitim Bakanlığı 12-24; Unesco 15-25 ve Birleşmiş Milletler ise 12-25 yaşlarını kabul etmiştir.<sup>8</sup> Toplumların geleceğini gençler belirleyeceği için onları geleceğe en iyi şekilde hazırlamak gerekir. Bunun için de öncelikle onları tanıyacak, anlayacak ve ihtiyaçlarını tespit edecek çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır.

Gençlik dönemi, soyut düşünme becerisinin gelişmesiyle birlikte birçok alanda olduğu gibi inanç alanında da şüphe etme, araştırıp sorgulama ve yeni arayışlar içine girme gibi özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Gençler, önceki gelişim dönemlerinde olduğu gibi kendilerine söylenen şeyleri itiraz etmeden kabullenmekten uzaklaşarak söylenenlere şüphe ile bakan, onları araştıran, sorgulayan ve ona göre karar veren bir özellik kazanmıştır. Gençlik döneminde inanç gelişimi; dini uyanma, dini şüphe ve son olarak da inancın netleşmesi olmak üzere temelde üç aşamadan meydana gelir. Genç yaşadığı duygusal ve zihinsel değişimlerin etkisiyle bildikleri ile yeni öğrendikleri arasında farklılıklar fark etmesiyle başlayan dini uyanma; özgür olma, doğru din eğitimi alamama ve sorularına doyurucu cevaplar bulamama gibi gerekçelerle yaşadığı kararsızlıklar onu dini şüphe aşamasına götürür. Son olarak genç yaptığı araştırma ve sorgulamalar neticesinde şüphelerini gidererek inancını netleştirir.<sup>9</sup>

7 Mustafa Koç, "Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi", *Ekev Akademi Dergisi* 7/15 (2003), 114.

8 Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001), 33-34.

9 Asım Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı (2016), 102-106; Hüseyin

İnsanların yaşamlarına yön vermede önemli bir etken olan, kendini, yaşadığı dünyayı, evreni keşfetme ve anlamlandırma konusunda pozitif bilimlerin sağlamakta yetersiz kaldığı bilgileri sunan dinin özellikle bu çalışmanın da öznesi olan gençlerin benlik, kimlik, kişilik ve karakterlerini inşa etmeleri açısından da önemli işlevleri vardır.<sup>10</sup> Günümüz dünyasında küreselleşmenin, gençlerin ilgi duyduğu ve zamanlarının büyük bir kısmını geçirdikleri sosyal medya ortamlarının, film ve oyunların etkisiyle dine bakış açılarında dalgalanmalar olması kaçınılmazdır. Yapılan bazı çalışmalar internet ve sosyal medya kullanımına dindarlığın etkisinin olumlu olduğunu göstermektedir. Dindarlıkla sosyal medya arasındaki veya problemlili internet kullanımı ile dindarlık arasındaki ilişkilere dair yapılan çalışmalara<sup>11</sup> bakıldığında dindarlığın olumlu etkisi olduğu görülmektedir. Ancak zamanla değişebilecek bu bakış açıları doğru şekilde tespit edilebilirse gençlerin eğitimleri de buna göre düzenlenebilir ve sağlıklı bir şekilde yürütülebilir.

## 1.2. Algı Kavramı ve Geleneksel/Kültürel Din Algısı

Değişen ve hızla dijitalleşen günümüz yaşamında insan ve toplumları etkilemek adına yapılan çalışmaların temel noktalarından birini algı kavramı oluşturmaktadır. Sözlükte “*bir şeye dikkati yönelterek o şeyin bilincine varma, idrak*”<sup>12</sup> olarak tanımlanan algı, duyu organları aracılığıyla insanların çevrelerinden edindiği ve anlamlandığı zihinsel verilerdir.<sup>13</sup> Diğer bir tanıma göre ise algı, bir insanın çevresindeki soyut ve somut nesnelere ilgili olarak elde ettiği her duyumsal bilgiye<sup>14</sup> denir. Tanımlardan anlaşılacağı üzere insanın çevresindekiler hakkında duyu organlarıyla aldığı verilere daha çok duyum; bu verilerin insanın zihni tarafından ayrılarak yorumlanarak, anlamlı hâle getirilmesi yani kişiselleştirilmesine ise algı ya da algılama denilmektedir. Çünkü algılama sürecinde gerçekleşen tercih etme, örgütlenme ve anlamlandırma du-yularla alınan zihinsel verileri kişiye özgü yaparak o kişinin zihinsel gücüne dönüştürmüş olur. Böylece algılar aynı zamanda düşünmenin de temelini

Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 171-172; Hayati Hökeleki, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 270-281.

10 Kemaleddin Taş, “Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2010), 49.

11 Bk. Hüsnü Ezber Bodur - Sezai Korkmaz, “İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2017), 329-351; Yahya Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434; Sezai Korkmaz, *Siber Psikoloji - Kişilik ve Dindarlık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021); Ali Ayten - Betül Acat, “Ergenlerde İnternet Bağımlılığı, Değerler ve Dindarlık Düzeylerinin Hayat Memnuniyetini Yordama Gücü: Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 6/3 (2019), 847-870.

12 *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Algı” (Erişim 15 Ağustos 2023).

13 İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Başaran, 2000), 76.

14 Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim* (İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınevi, 2010), 68.

oluşturmuş olurlar.<sup>15</sup> Din algısı da insanın çevresindeki din ile ilgili etkinliklerin, yaşantıların ve olup bitenlerin anlamlandırılıp yorumlanması süreci olarak ifade edilmektedir. İnsanların din ile ilgili tutum ve davranışları onu algılamaya biçimiyle doğrudan ilişkili olduğu için din algısının doğru ve sağlıklı olması önemlidir.

Algı kavramını günümüzün önemli kavramlarından biri haline getiren yanı toplumsal ve ruhsal yönünün olmasıdır. Çünkü bu yön dışarıdan etkilere açıktır ve rahatlıkla yönlendirilebilir. Alginın fiziksel yanı konusunda ise herhangi bir sorun yoktur zira insanlar herhangi bir engelleri olmadığı sürece aynı şeyleri görür, aynı kokuları alır, aynı sesleri duyar yani bu duyular tüm insanlar için aynıdır.<sup>16</sup> Ancak bu duyuların anlamlı hâle getirilmesi, yorumlanması ve kişiselleştirilmesi ise tüm insanlar için farklıdır ve alginın bu çalışmada ele alınan kısmı da bu yönüdür. Çünkü her ne kadar algılanan nesne, durumlar her insan için aynı olsa da onlar hakkındaki bilgileri farklı olacağından ve insanlar bu farklı bilgilerle algılanan nesne veya durumları zihninde anlamlandırıp, yorumlayıp sonuçta kişiselleştireceğinden her insanın duyuları aynı olsa da o onlarla ilgili algıları farklı olacaktır. Dolayısıyla algılanan nesne ve durumlar hakkında doğru, gerçek ve doyurucu bilgiye sahip olmak önemli hâle gelmektedir. Zira insan ve toplumun algıları bu bilgilere göre şekillenecektir. Özellikle de toplumların geleceği olan gençlerin din konusunda doğru, gerçek ve doyurucu bilgiler edinmesi bu konuda oluşabilecek yanlış algıları önleyecektir.

İnsan ve toplumların din algıları bizlere, insan ve topluma bakan yönüyle düşünce ve uygulama açısından kurumsallaşmış olan, onların yaşamlarını çepeçevre kuşatan, yönlendiren, bir arada tutan<sup>17</sup> dine nasıl baktıkları, onu nasıl değerlendirdikleri ve yorumladıkları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Eğer insanları ve toplumları tanımak, değerlendirmek, geleceğe sağlıklı şekilde yön verebilmek isteniyorsa özellikle de geleceğin toplumunu oluşturacak gençlerin din algılarını belirlemek ve ona göre hareket etmek gerekmektedir. Din algılarını belirlemenin en işlevsel yollarından birisi bu konuda geçerli ve güvenilir ölçme araçları geliştirmektir. Alanda bu konuda bazı önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri üniversite gençliğine ve yetişkinlerine yönelik dindarlığın nasıl algılandığını tespit eden<sup>18</sup> diğeri yine üniversite

15 Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 76; M. Şerif Şimşek vd., *Davranış Bilimleri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 115; Hasan Tutar (ed.), *Davranış Bilimleri Kavramlar ve Kuramlar* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2018), 199.

16 İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, 69.

17 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlvak Yayınları, 2001), 6.

18 Bk. Hasan Arslan, "Dindarlık Boyutları, Algıları ve Uygulamaları", *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 4/7 (2011), 39-61.

gençliğine yönelik olarak din ve dindarlık algılarını nitel olarak ölçen<sup>19</sup> bir diğeri ise yine üniversite gençliğine yönelik romantik ilişkiler ile dindarlık algısı arasındaki ilişkiyi inceleyen<sup>20</sup> çalışmalardır. Bu çalışmalar önemli bir boşluğu doldurmakla birlikte hedef kitlesinin üniversite gençliği ve yetişkinler olması nedeniyle liseli gençlere yönelik benzer çalışmaların yapılması ihtiyacını gidermemektedir. Bu ihtiyacın giderilmesi için özellikle hedef kitlesi liseli gençler olan güvenilir ölçme araçlarının geliştirilip uygulanmasıyla mümkündür.

Dinin geleneksel ve kültürel kodlarla okunması demek kamusal alanda ve sosyal hayatta etkinliğini devam ettirmesi, yaşamın merkezinde yer alması anlamına gelmektedir. Bu anlayış aynı zamanda modern çağın getirdiği ve dini geri plana atan bakış açısına karşı bir koruyucu vazife görmesi bakımından muhafazakâr algılama olarak da nitelendirilebilir. Buradan hareketle genellikle geleneksel ve kültürel din algısı ile modern din anlayışı dışındaki dini anlayış kastedilmektedir.<sup>21</sup> Geleneksel ve kültürel din algısında, gündelik yaşamın tamamının dini bir tutumla ele alınması söz konusudur. Zira geleneksel ve kültürel hayat tarzında, insanların giyim kuşamından, ticari ilişkilere; bilim ve sanattan, doğum ve ölüm olayına; zaman olgusundan, eğlence kültürüne; manevi yaşantılardan farklı maddi zevklere kadar çok geniş bir yelpazede yaşama din penceresinden bakma durumu vardır.<sup>22</sup>

Gelenek ve kültürün ön planda olduğu toplumlar bütüncül bir yapıdadır. Bu bütüncül yapı toplumun kendisinde olduğu gibi onu oluşturan insanların akıl ile kalbi bir görmelerinde de kendini göstermektedir. Bu bütüncül yapıya göre ahlâkın kaynağı dindir ve gerçek kurtuluş ancak vahiy yoluyla mümkündür. Dolayısıyla bu tür toplumlarda insan ve toplum hayatı ile devletin işleyişinde din referans olarak alınmalı anlayışı hakimdir.<sup>23</sup>

Sosyoloji, psikoloji ve antropoloji bilim dallarının kurucuları bu durumun modernleşmeyle birlikte etkisini kaybedeceğini yani dinin, geleneksel dönemin aksine sosyal hayattan, merkezi konumdan ve kamusal alandan soyutlanmaya başlayacağını öngörmüşlerdi. Hatta kamudan sonra toplumun en son da bireylerin sekülerleşmesiyle dinin tamamen maziye karışacağını ve insan yaşamını tamamen terk edeceğini düşünmüşlerdi.<sup>24</sup> Belki modernleşmeyle birlikte düşündükleri gibi din, eskisine nazaran insan yaşamında, sosyal hayatta ve kamuda nispeten daha az görünür hale geldi ancak tamamen

19 Bk. Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 1-44.

20 Bk. Nur Okutan - Ayda Büyüksahin Sunal, "Romantik İlişkilerde Bağlanım: Dindarlık Algısı ve Romantik İlişkilerle İlgili Kalıpyargılar", *Türk Psikoloji Yazıları* 13/26 (Aralık 2010), 80-88.

21 Abdusamet Kaya, "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 69.

22 Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 189.

23 Asım Yapıcı - Abdullah Özbolat (ed.), *Zihniyet ve Din Disiplinlerarası Zihniyet Çözümlemesi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2018), 25-52.

24 Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 148-149.

yok olmadı. Birçok insan dini yeniden geleneksel ve kültürel kodlarla keşfederken bazıları da farklı din ve inançlara açılarak manevi ihtiyaçlarını giderme çabasına yöneldi.<sup>25</sup> Dolayısıyla dinin geleneksel ve kültürel olarak algılanması birey ve toplum hayatında varlığını ve etkisini devam ettiren bir olgu olarak karşımızda durduğunu gösterir.

İnsanların dine yönelik algılarında gerek yetiştikleri çevrenin gerekse de aldıkları eğitimin etkileri söz konusudur. Bu konuda Türkiye’de din algısını ölçmeye yönelik yapılan çeşitli araştırmalarda, dini yaşantıya sahip bir çevrede yetişen ve bu yönde eğitim alan öğrencilerin daha çok olumlu bir din algısına sahip olduğu görülmüştür.<sup>26</sup> Bu nedenle öğrencilerin din algılarını ölçmeyi amaçlayan ölçek taslağının oluşturulmasında bu çalışmalardan istifade edilmiştir.

Geleneksel ve kültürel din algısının temellendirilmesine dair sunulan çerçeve doğrultusunda liseli gençlerin geleneksel ve kültürel din algılarının tespit edilmesinin önemli olacağı düşünülmüştür. Buradan hareketle ahlaki problemlerin çözümünde dini emirlere bağlanıp bağlanılmaması, ahlâklı olmanın temelinde dinin olup olmadığı, insanların yaşamlarını dini emirlere göre düzenleyip düzenlemeyeceği, insanların yaşamlarını anlamlandırmak için dine ihtiyaç duyup duymadıkları, Allah inancı olmadan doğru yolun bulunup bulunamayacağı, toplumsal bütünlük için dinin gerekli olup olmadığı, toplumsal gelişmede dinin rolünün olup olmadığı, dinin paylaşma ve dayanışma için önemli bir kaynak olarak görülüp görülmediği, dinin kesin emirlerinde yorum yapıp yapılamayacağı, dindar insanların güvenilir olup olmadıkları, insanların inandıkları dini diğer insanlara anlatıp anlatmayacakları, insanların dini konulardaki sorularını öncelikle din adamlarına sorup sormayacakları, din adamlarının dini konularda donanımlı olup olmadıkları, ailelerin çocuklarına inandıkları dini öğretip öğretmeyecekleri, insanların ibadetlerini yapmasa da dini örf ve adetleri yerine getirmelerini önemseme durumu, vefat eden yakınların ardından mevlit okutulmasına yönelik bakış gibi geleneksel ve kültürel din algısını ortaya koyacak yani dinin insan yaşamında

25 Ali Köse, “XXI. Yüzyıl Türkiye’inde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 6-7; Yapıcı, “Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”, 18.

26 Bk. Hayati Hökelekli, “Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 35-51; M. Akif Kılavuz, *Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993); Yılmaz Ceylan, *Lise Öğrencilerinin Din Algısı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Ali Osman Yaman, *İstanbul Büyükşehir Belediyesi’nde Lise Öğrencilerinin Din Algısı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Hasibe Aslihan Özkarpuzcu, *Konya İlgün İlçe Merkezindeki Ortaöğrenim Gençliğinin Din Algısı ve Dini Yaşayışları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).



merkezi bir konumda olup olmadığını tespit edecek bir çerçeve üzerinden hareket edilmiştir.

Ülkemizde özellikle din sosyolojisi ve din psikolojisi olmak üzere çeşitli disiplinlerde insanların dindarlıklarını tespit etmeye yönelik ölçekler geliştirilmiştir.<sup>27</sup> Bu çalışmaların bir kısmı<sup>28</sup> Onay'a göre istatistik yöntem ve tekniklerin yeterince yaygın kullanılmadığı dönemlerde yapıldığından günümüz için yetersiz görünse de literatürde ilk çalışmalardan olması nedeniyle oldukça değerlidir.<sup>29</sup> Bu çalışmaların dışında yine dindarlıkla ilgili geliştirilen diğer ölçeklerde de daha çok belirlenen boyutlarda özellikle İslam özelinde dindarlık tiplerini, insanların ne kadar dindar olduklarını belirlemek amaçlanmış ve genellikle üniversite gençliğine uygulanmıştır.<sup>30</sup> Diğer bir kısım çalışmalarda ise Batı kültüründen olduğu gibi tercüme edilme yoluna gidilmiş veya ülkemizin kültürel kodlarına uygun olarak tasarlanamamıştır.

Bu çalışmanın ilgi alanına yakın çalışmalardan biri Akyüz (2002) tarafından üniversite öğrencilerinin İslam anlayışlarını belirlemeye yönelik hazırlanan “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği”dir. Bu ölçek, üç boyutlu (Geleneksel-İlmihalci, Siyasal İslamcı, Modernist) ve 20 maddeden oluşmaktadır.<sup>31</sup> Benzer şekilde Aşlamacı (2018) tarafından yine üniversite öğrencilerinin İslam anlayışlarını belirlemeye yönelik hazırlanan “İslâm Anlayışı Ölçeği”, 4 boyutlu (Tasavvufî İslâm Anlayışı, Modernist İslâm Anlayışı, Siyasal

27 Bk. Ahmet Albayrak - Emine Kurt, “Türkiye’de Din Psikolojisi Tezlerinde Dindarlık Ölçekleri: Bibliyografik Bir Araştırma (1997-2019)”, *Bilimname* 2019/40 (Aralık 2019), 137-172; Özlem Altınsu Sönmez, “Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 557-578; Çiğdem Fidan, “Türkiye’de Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri (1989-2015): Dindarlık Ölçme Çalışmaları Üzerine Değerlendirmeler”, *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 101-118.

28 Bk. Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 141-142; Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*; Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu: Din Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1977); Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999).

29 Ahmet Onay, “Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 442.

30 Bk. Kayhan Mutlu, “Bir Dindarlık Ölçeği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 194-199; Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye’de Dinî Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993); Veysel Uysal, “İslâmî Dindarlık Ölçeği üzerine Bir Pilot Çalışma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271; Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995); Ahmet Onay, “Mezun Oldukları Liselere Göre Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine ve Dinî Gruplara Yönelim Durumları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003), 171-194; Ali Ayten, “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 101-119; Üzeyir Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

31 Bk. Niyazi Akyüz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134.

İslâm Anlayışı ve Selefi İslâm Anlayışı) ve 16 maddeden oluşmaktadır.<sup>32</sup> Akça ve Yıldız (2020) tarafından geliştirilen “*Dindar İnsan Algısı Ölçeği*” üniversite öğrencilerine yönelik hazırlanmış yine dindarlık tiplerini ölçmeyi amaçlayan 4 boyutlu (Otoriter Dindar, Entelektüel Dindar, Sosyal Dindar ve Münzevi Dindar) ve 35 maddeden oluşan bir ölçektir.<sup>33</sup> Al’ın (2020) geliştirdiği “*İzleyicinin Medya ve Din Algısı Ölçeği*” ise yetişkinlere yönelik hazırlanmış medyadaki din algısını ölçmeyi amaçlayan 6 boyutlu (Medya Vaizleri ve Temsil, Siyaset ve Din, Sekülerleşme/Dine Yabancılaşma, Dini Yayın Algısı, Muhalif Kodaçımama ve Dini Medya Okuryazarlığı) ve 23 maddeden oluşan diğer bir ölçektir.<sup>34</sup> İnce ve arkadaşlarının (2022) yine üniversite öğrencilerinin din anlayışlarını belirlemeye yönelik geliştirdikleri “*Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeği*”, 4 boyutlu (Seküler-Mesafeli, Muhafazakâr-Geleneksel, Mistik-Özcü, Kurumsal-Aidiyete Dayalı) ve 23 maddeden oluşmaktadır.<sup>35</sup> Bu çalışmaların tümü üniversite öğrencileri ve yetişkinlere yönelik olması, çoğunun İslam dini özelinde din anlayışlarını belirlemeye odaklanması nedeniyle bu çalışmadan farklılaşmaktadır.

Literatürde bu çalışmanın doğrudan ilgi alanına giren tek çalışma Ceylan (2010) tarafından geliştirilen “*Din Algısı Ölçeği*”dir. Lise öğrencilerinin din algısını ölçmeye yönelik olması nedeniyle dikkati çeken ölçek, 4 boyutlu (İnanç, İnançsızlık, Din Hakkında Yanlış Bilgi, Dindarlığı Tercih) ve 24 maddeden oluşmaktadır.<sup>36</sup> Ortaöğretim öğrencileri için geleneksel ve kültürel din algısı ölçeği (OGEKDÖ) çalışması her ne kadar lise öğrencilerinin din algılarını ölçmeye yönelik olması bakımından Ceylan’ın çalışmasıyla benzer olsa da genel din algısını ölçmesi bakımından farklılaşmaktadır.

Yukarıda örneklerini verdiğimiz ölçekler dindarlığın içsel ve dışsal yönlerini, sosyal hayattaki yansımalarını, dindarlık tiplerini özellikle İslam dini çerçevesinde ortaya koymaktadır. OGEKDÖ ise dindarlık ölçeklerinden farklı olarak liseli öğrencilerin inandığı dini yaşamı, ibadet ve ritüellere katılması veya dini bir gerekliliği yerine getirip getirmemesine odaklanmaz. Ölçek, liseli öğrencilerin zihninde İslam dininden bağımsız olarak genel anlamda dini nasıl algıladıklarıyla, dini gerekli görüp görmedikleriyle, dinin birey ve topluma etkilerini geleneksel ve kültürel bağlamda önemseyip önemsemediğiyle ilgilenmektedir. Dolayısıyla burada amaç, lise öğrencilerinin genel olarak din

32 Bk. İbrahim Aşlamacı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İslam ve Yorum II Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 457-483.

33 Bk. Emine Dilşad Akça - Mualla Yıldız, “Dindar İnsan Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması”, *Bilimname* 43/3 (2020), 409-435.

34 Bk. Adem Al, “İzleyicinin Medya ve Din Algısı Ölçeği’nin Yapı Geçerliliği”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020), 61-77.

35 Bk. Abdullah İnce vd., “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 607-633.

36 Bk. Ceylan, *Lise Öğrencilerinin Din Algısı*.

olgusunu merkeze alarak geleneksel ve kültürel bir din algısına ne düzeyde sahip olduklarını belirlemeye yönelik bir ölçme aracı geliştirmektedir. Ölçekte yer alan soruların hazırlanmasında geleneksel ve kültürel bağlamda öğrencilerin dini nasıl algıladıklarını belirleyecek bir çerçeve üzerinden hareket edilmiştir. Bu ölçek literatürdeki diğer ölçeklerden, lise öğrencilerine odaklanması ve genel din algısını geleneksel ve kültürel bağlamda ölçmesi yönüyle ayrılmaktadır. Lise öğrencilerinin genel din algılarını ölçmeyi amaçlayan bu çalışmanın daha sonraki araştırmalar için önemli katkı sağlayacağı, aynı zamanda belirli bir dini merkeze almadığı ve genel din olgusu üzerinden tasarlandığı için farklı dini geleneklerin hâkim olduğu ülke ve toplumlar için de rahatlıkla kullanılabilmesi düşünülmektedir.

## 2.Yöntem

Ortaöğretim öğrencileri için geleneksel ve kültürel din algısı ölçeğinin geliştirilmesinde; herhangi bir olay ve olguyu bir değiştirme ve etkileme çabasına girmeden olağan şartlar içinde var olduğu gibi tanımlamayı hedefleyen betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Bu model sayıca fazla birimden oluşan herhangi bir evren hakkında genel bir kanaate varmak için evrenin bütününde veya o evrenden alınan bir örneklem üzerinde yapılan tarama çalışmasıdır.<sup>37</sup> Bu bağlamda öğrenci algılarını belirlemek için geleneksel ve kültürel din algısı ölçek formu hazırlanıp (OGEKDÖ) kullanılmıştır.

Bu araştırma için Sakarya Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan 01.02.2023 tarih ve E-61923333-050.99-217372 sayılı kararlar izin alınmıştır.

### 2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Sakarya il ve ilçelerinde Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı devlet okullarında öğrenim görmekte olan ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. sınıf seviyelerinde okuyan tüm öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleme tabakalı örnekleme ve maksimum çeşitlilik örnekleme yoluyla oluşturulmuştur. Tabakalı örnekleme, heterojen bir ana yapının homojen alt yapılarına ayrılarak bu alt yapılardan rastgele ve istenilen sayıda örneğin seçildiği bir tekniktir.<sup>38</sup> Bu örnekleme tekniğinin tercih edilmesinin temel sebebi basit rastgele seçim tekniğinin aksine örneklemin dağılımını olumsuz etkileyebilecek olan sınıf, cinsiyet gibi etkenlerin dengesiz dağılımı riskini azaltmasıdır.<sup>39</sup> Örneklem her sınıf düzeyinden seçilen toplam 644 öğrenciden oluşmaktadır.

37 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 109; Adnan Erkuş, *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 90-91; Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 25-26.

38 İ. Esen Yıldırım, *İstatistiksel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017), 76-77.

39 Selim Kılıç, "Örnekleme Yöntemleri", *Journal Of Mood Disorders* 3/1 (2013), 44-46.

Çalışmada ayrıca maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi de tercih edilmiştir.<sup>40</sup> Buradaki amaç evreni en iyi şekilde temsil edecek çeşitlilikte örnekleme oluşturmaktır.<sup>41</sup> Bu nedenle araştırma evrenini en iyi temsil edecek şekilde farklı okul türlerinden ve olabildiğince farklı sınıflardan örnekleme seçimine dikkat edilmiştir. Ancak 12. sınıflar üniversite sınavına hazırlık sürecinde oldukları ve okula her gün gelmedikleri için AFA’da oldukça az; DFA’da ise sınava yakın bir tarihte çalışma yürütüldüğünden maalesef hiç örnek alınmamıştır. Veri toplama sürecinde açımlayıcı faktör analizi (AFA) ve doğrulayıcı faktör analizi (DFA) için iki farklı çalışma grubu üzerinde çalışılmıştır. Yüz yüze gerçekleştirilen veri toplama sürecinde AFA için 324, DFA için 320 öğrenciye ulaşılmıştır. AFA ve DFA analizlerin gerçekleştirildiği çalışma gruplarının cinsiyet, sınıf ve okul türüne ilişkin bilgiler Tablo 1’de yer almaktadır.

**Tablo 1: Çalışma Grubunun Özellikleri**

		AFA Çalışma Grubu		DFA Çalışma Grubu	
		N	%	N	%
<b>Cinsiyet</b>	Kız	152	46,9	173	54,1
	Erkek	172	53,1	147	45,9
	<b>Toplam</b>	<b>324</b>	<b>100</b>	<b>320</b>	<b>100</b>
<b>Sınıf</b>	9.sınıf	67	20,7	178	55,6
	10.sınıf	114	35,2	52	16,3
	11.sınıf	124	38,3	90	28,1
	12.sınıf	19	5,9	0	0
	<b>Toplam</b>	<b>324</b>	<b>100</b>	<b>320</b>	<b>100</b>
<b>Lise Türü</b>	Anadolu Lisesi	78	24,1	70	21,9
	Fen Lisesi	87	26,9	85	26,6
	Mesleki ve Teknik A. Lisesi	76	23,5	68	21,3
	Anadolu İmam Hatip Lisesi	83	25,7	97	30,3
	<b>Toplam</b>	<b>324</b>	<b>100</b>	<b>320</b>	<b>100</b>

Araştırma kapsamında açımlayıcı faktör analizi için 380 öğrenciye ulaşılmış ancak boş, eksik ve özensiz doldurulan 56 form analize dahil edilmemiştir. Doğrulayıcı faktör analizi için ise yine 360 öğrenciye ulaşılmış ancak bunlardan da 40 form boş, eksik ve özensiz doldurulduğu için analiz dışında bırakılmıştır. Açımlayıcı faktör analizi için 324; doğrulayıcı faktör analizi için 320 öğrenciden toplanan veriler analiz edilmiştir.

40 Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 93.

41 Yıldırım, *İstatistiksel Araştırma Yöntemleri*, 96.

Bir ölçme aracının geliştirilme sürecinde faktör analizi için literatürde yeterli örneklem sayılarıyla ilgili farklı görüşlere yer verilmektedir. “Comrey ve Lee (1992), faktör analizinde örneklem büyüklüğüyle ilgili 100’ün zayıf, 200’ün orta, 300’ün iyi, 500’ün çok iyi, 1000’in ise mükemmel olduğunu, Kline (1994), mutlak ölçüt olarak 200 kişilik örneklem yeterli olacağını, Bryman ve Cramer (2001) ise örneklem büyüklüğü ile ilgili madde sayısının beş ya da on katı kadar kişiye ulaşmanın gerekli olduğunu belirtmektedir.”<sup>42</sup>

Araştırma kapsamında ulaşılan sayı, uygulama öncesi madde sayısının (35 madde) beş katından fazla olması ve literatürde genel kabul görmüş 300 sayısının<sup>43</sup> üzerinde bir sayı olması açısından yeterli örneklem olarak kabul edilebilir.

## 2.2. Veri Toplama Aracı

Alan yazın araştırması sonucu 41 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur. Hazırlanan maddeler, kapsam geçerliliğinin sağlanması adına altı alan ve bir de dil uzmanına sunulmuş bunun yanında beş lise öğrencisine de pilot uygulama gerçekleştirilmiştir. Gerek uzmanlardan gelen öneriler gerekse de pilot uygulamadan elde edilen sonuçlar doğrultusunda bazı maddeler yeniden düzenlenmiş, bazı maddeler ise çıkarılmış veya eklenmiş, böylece AFA öncesi 35 maddelik bir soru formu oluşmuştur.

Hazırlanan ölçek formundaki maddeler, “*Kesinlikle Katılmıyorum (1), Katılmıyorum (2), Kararsızım (3), Katılıyorum (4), Kesinlikle Katılıyorum (5)*” şeklinde beşli likert tipi dereceleme ölçeğine göre yapılandırılmıştır. Ölçek deneme formunda yer alan maddelerin analizi için Cronbach Alpha kat sayısına bakılmış ardından faktör analizleri yapılmıştır. Açımlayıcı faktör analizi sonrası 20 madde ve dört boyuttan oluşan ölçeğe doğrulayıcı faktör analizi yapılmış sonuçta 16 maddeden ve üç boyuttan oluşan nihai ölçek elde edilmiştir. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 80, en düşük ise 16’dır. Ölçekten yüksek puan alınması, öğrencilerin geleneksel ve kültürel din algılarının yüksek olduğu anlamına gelmektedir.

## 2.3. Verilerin Analizi

Çalışmanın verilerini değerlendirmek için çeşitli istatistik tekniklerinden faydalanılmıştır. Yapı geçerliliğini test etmek için öncelikle madde analizleri yapılmış, madde-ölçek korelasyonları Pearson korelasyon katsayısıyla değerlendirilmiştir. Bu analizin ardından verilerin faktör analizine uygunluğunun değerlendirilmesi için Bartlett küresellik testi yapılmış ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) sonuçları dikkate alınmıştır.

42 akt: Ömay Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 206.

43 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 206.

Ölçek formunun yapı geçerliğini tespit edilebilmek adına öncelikle AFA yapılmıştır. AFA, ölçme aracında yer alan maddelerin kaç başlık altında toplanabileceğini ve aralarındaki ilişkinin nasıl olduğunu tespit etmek için yapılan bir analizdir.<sup>44</sup> Yapı geçerliğinin belirlenmesi için faktörler arasında ilişki olduğu öngörüldüğünden faktörlerin birbirleri arasında ilişkiyi dikkate alan temel bileşenler analizinden “Direct Oblimin” döndürme tekniği tercih edilmiştir.<sup>45</sup> Literatürde yapılan analizler için faktör yüklerinin en az ,30<sup>46</sup> olması gerektiği belirtilmektedir.

AFA sonucunda ortaya çıkan faktör yapısını doğrulamak amacıyla farklı bir gruptan alınan verilerle doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Ölçek maddelerinin ve boyutlarının güvenilirliğine Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı, ikiye ayırma güvenilirlik analizi (Split-Half) ve alt-üst %27’lik gruplar arasındaki farkların anlamlılığını belirlemek için yapılan t-test üzerinden bakılmıştır. DFA, değişkenler arasında tespit edilen ilişkiye ait olan bir kuram veya hipotezin doğrulanmasıdır.<sup>47</sup> Geçerlik ve güvenilirlik analizleri SPSS 22 ve AMOS 22 programları aracılığıyla yapılmıştır.

### 3.Bulgular

#### 3.1. Madde Analizine İlişkin Bulgular

Ortaöğretim öğrencileri için geleneksel ve kültürel din algısı ölçeği kapsamında hazırlanan 35 maddelik taslak form öğrencilere uygulanmış ve 324 öğrenciden toplanan veriler analiz edilmiştir. Maddelerin ayırt ediciliğinin belirlenmesi amacıyla madde toplam korelasyonları hesaplanmıştır. Düzeltilmiş madde toplam korelasyonunda ,30 ve daha yüksek olan maddelerin bireyleri iyi derecede ayırt ettiği kabul edildiği<sup>48</sup> göz önüne alınarak analizde ,30’un altında kalan 3, 6, 10, 27, 34 ve 35. maddeler ölçekten çıkarılmıştır. Geriye kalan ve ölçeği oluşturan 29 maddenin düzeltilmiş madde toplam korelasyonları ,304 ile ,724 arasında değer almış, Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı ise ,933 olarak bulunmuştur.

#### 3.2. Açımlayıcı Faktör Analizine İlişkin Bulgular

Ölçeğin faktör analizine uygunluğunu değerlendirmek için Kaiser-Meyer Olkin (KMO) katsayısına bakılmış ve Bartlett Küresellik testi yapılmıştır. Analiz

44 İsmail Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 153.

45 Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New Jersey: Pearson Education, 2013), 644; Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 205.

46 Ali Ayten (ed.), *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem* (İstanbul: M.Ü. İfav Yayınları, 2022), 144; Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 134.

47 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 133.

48 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 183.

sonucunda KMO değeri ,938, Bartlett Küresellik testi ( $\chi^2=4212,113$ ;  $p<,001$ ) anlamlı bulunmuştur. Elde edilen sonuçların, KMO katsayısında alt sınır kabul edilen ,60'ın üzerinde olması ve Bartlett testinde hesaplanan ki-kare istatistiğinin anlamlı çıkması<sup>49</sup>, veri setinin faktör analizine uygun olduğunu göstermektedir.

Verilerin faktör analizine uygunluğunun değerlendirilmesinden sonra açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. AFA'da maddelerin ölçekten çıkarılmasına karar verirken maddelerin faktör yük değerlerinde alt sınır ,30 olarak kabul edilmiş<sup>50</sup> ve maddelerin faktör yük değerleri ,379 ile ,892 arasında değer almıştır. Maddelerin birden fazla faktörde yer alması durumunda faktör yük değerleri arasında en az ,10 olması referans alınmış<sup>51</sup> ve binişiklik gösteren maddeler ölçekten çıkarılmıştır.

Tablo 2'de Direct Oblimin döndürme yöntemiyle elde edilen faktör yapısı, döndürülmüş maddelerin faktör yük değerleri, faktörlere ilişkin öz değerler ve açıklanan varyanslar yer almaktadır. Tablonun daha net okunabilmesi için ,30'un altında kalan faktör yük değerleri tabloya yansıtılmamıştır.

---

49 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 136.

50 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 194; Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenirlik ve Geçerlilik* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 112; Donna Harrington, *Confirmatory Faktor Analysis* (New York: Oxford University Press, 2009), 23; Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 654.

51 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 135; Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 167.

**Tablo 2: Döndürülmüş Faktör Yükleri**

Maddeler	1.Faktör	2.Faktör	3.Faktör	4.Faktör
m_8	,818			
m_22	,767			
m_4	,744			
m_13	,733			
m_33	,701			
m_24	,658			
m_21	,653			
m_2	,633			
m_11	,526		,351	
m_5	,493	,309		
m_20	,379			
m_7		,766		
m_9		,490		
m_18		,464		
m_17			,892	
m_16			,706	
m_23			,454	
m_30				,847
m_31				,758
m_32				,655
<b>Öz Değer</b>	8,031	1,339	1,218	1,038
<b>Açıkladığı Varyans</b>	40,156	6,694	6,090	5,190
<b>Açıklanan Toplam Varyans</b>			<b>58,130</b>	

Faktör analizi sonrası 29 maddelik ölçek formundaki bazı maddelerin birden fazla faktörde binşiklik oluşturdukları tespit edilmiş ve analizde 1, 12, 14, 15, 19, 25, 26, 28 ve 29. maddeler binşik olmaları sebebiyle çıkarılmıştır. Böylece 20 maddeden oluşan dört faktörlü bir yapı elde edilmiştir. Bu yapının, Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı ise ,919 bulunmuştur. Faktörler belirlendikten sonra değişkenler arasındaki ortak noktalar dikkate alınarak faktörler isimlendirilmiştir. Analiz sonucunda elde edilen dört faktörlü yapı sırasıyla “Kaynak ve Belirleyicilik (Geleneksel) Boyutu, Bilgi Boyutu, Rehberlik ve Eğitim Boyutu ve Kültürel Boyut” olarak isimlendirilmiştir. “Kaynak ve Belirleyicilik (Geleneksel) Boyutu”nda 11 madde yer alırken maddelerin faktör yük değerleri ,37-,81 arasında değişmektedir. Bu faktörün tek başına açıkladığı varyans



%40,15'tir. "*Bilgi Boyutu*" olarak isimlendirilen ve 3 maddeden oluşan ikinci faktörde yer alan maddelerin faktör yük değerleri ,46-,76 arasında değişirken faktörün tek başına açıkladığı varyans %6,69 olarak tespit edilmiştir. "*Rehberlik ve Eğitim Boyutu*" olarak isimlendirilen ve yine 3 maddeden oluşan üçüncü faktörde yer alan maddelerin faktör yük değerleri ise ,45-,89 arasında değişirken faktörün tek başına açıkladığı varyans %6,09 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin "*Kültürel Boyut*" olarak isimlendirilen son boyutunun faktör yük değerleri ,65-,84 arası değişirken 3 maddeden oluşan faktörün tek başına açıkladığı varyans ise %5,19'dur. Ortaöğretim öğrencileri için geleneksel ve kültürel din algısı ölçeğinin toplam açıkladığı varyans ise %58,13'tür. Açıklanan varyans sosyal bilimler için yeterli kabul edilen bir orandır.<sup>52</sup> Açıklayıcı faktör analizi sonrası modelin yapı geçerliliğini test etmek için doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.

### 3.3. Doğrulayıcı Faktör Analizine İlişkin Bulgular

OGEKDÖ'nün açıklayıcı faktör analizi sonrası ulaşılan dört faktörlü 20 maddelik formun model veri-uyumunu test etmek üzere 320 öğrenciden elde edilen veri seti üzerinden doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. DFA'da sınanan modelin yeterliliğinin belirlenmesinde  $\chi^2/sd$  oranı, GFI, NFI, CFI, IFI ve RMSEA uyum indeksleri referans alınmıştır. Uyum indeksleri Tablo 4'te gösterilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizinde ölçeğin model uyumunun değerlendirilmesinde maddelerin regresyon katsayılarına bakılmış; ,30 altında kalan dört madde (7, 9, 18 ve 24.maddeler) ölçekten çıkarılmıştır. Çıkarılan maddelerin üçü "*Bilgi Boyutu*"nda yer alan maddeler olduğundan bu boyut ölçek yapısından çıkarılarak 3 faktörlü (*Kaynak ve Belirleyicilik (Geleneksel) Boyutu, Rehberlik ve Eğitim Boyutu ve Kültürel Boyut*) bir yapı olarak doğrulanmıştır. 16 maddenin regresyon kat sayıları ,57 ile ,86 arasında değişmektedir. "Literatürde regresyon kat sayılarının (faktör yüklerinin) ,30 ve altının yorumlanmaz; ,45 üzerinin kabul edilebilir; ,55'in iyi; ,63'ün çok iyi; ,71 ve üzerindeki yüklerin mükemmel değerler olduğu ifade edilmektedir."<sup>53</sup> Doğrulanan modelin faktör isimleri ve faktörlerde yer alan maddeler Tablo 3'te verilmiştir:

52 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 239.

53 Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 654; Harrington, *Confirmatory Faktor Analysis*, 23.

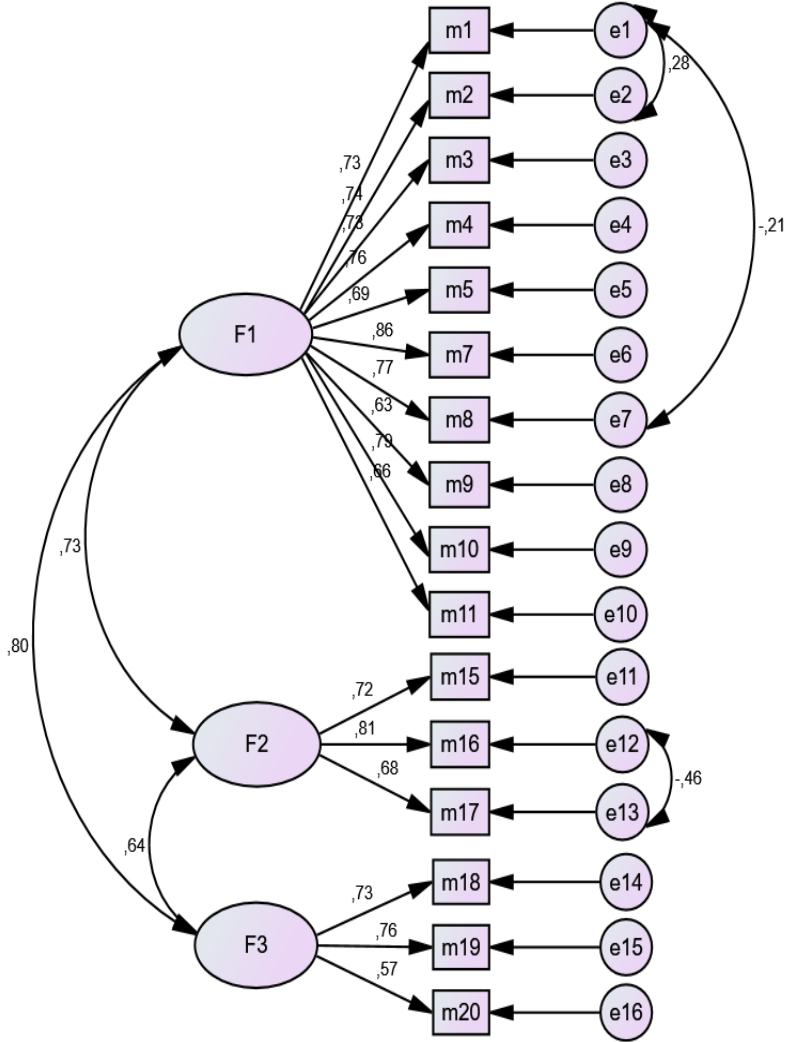
**Tablo 3:** Faktör İsimlendirmeleri ve Maddeler

<p><b>1. Faktör</b> <i>Kaynak ve Belirleyicilik (Geleneksel) Boyutu</i></p>	<p>Md. 8: Günümüzdeki ahlaki problemler ancak dinin emirlerine sıkı sıkıya bağlanarak çözülebilir. Md. 22: İnsanlar, yaşamlarının her boyutunu dine göre düzenlemelidir. Md. 4: İnsan, yaşamını anlamlandırmak için bir dini inanca sahip olmalıdır. Md. 13: Allah inancı olmadan insanlar doğru yolu bulamaz. Md. 33: Din, toplumsal bütünlüğü sağlamak için gereklidir. Md. 24: Dinin kesin emirlerinde yorum yapılamaz. Md. 21: Dinler insanların ahlaklı olmalarını sağlayan en önemli kaynaktır. Md. 2: Dinler, bir toplumun gelişmesinde etkili unsurlardan biridir. Md. 11: Dindar insanlar güvenilirdir. Md. 5: Dinler, insanların paylaşma ve dayanışma bilinci kazanmasını sağlayan en önemli kaynaktır. Md. 2: İnsan inandığı dini çevresine anlatmaya çalışmalıdır.</p>
<p><b>2. Faktör</b> <i>Rehberlik ve Eğitim Boyutu</i></p>	<p>Md. 17: İnsanlar dini konulardaki soruları için öncelikle din adamlarına danışmalıdır. Md. 16: Din adamları dini konularda danışmak için donanımlı kişilerdir. Md. 23: Aileler çocuklarına inandıkları dini öğretmelidir.</p>
<p><b>3. Faktör</b> <i>Kültürel Boyut</i></p>	<p>Md. 30: İnsanlar ibadetlerini tam olarak yapmasa da dini örf ve adetleri yerine getirmeye özen göstermelidir. Md. 31: İnsanlar dinlerini dört dörtlük yaşamasa da en azından dini kültürlerini yaşatmaya çalışmalıdır. Md. 32: Vefat edenlerin ardından mevlit okutulması gereklidir.</p>

Doğrulamalı faktör analizinde ki-kare değeri ve uyum indeksleri göz önünde bulundurularak modelin uyumuna anlamlı katkı sağlayacak birtakım modifikasyonlar yapılması öngörülmüştür. Faktör analizinde önerilen modifikasyon indeksleri incelenerek kuramsal yapıya uygun, benzer durumları ölçen md1 ve md2; md1 ve md8 ile md16 ve md17 maddeleri arasında kovaryans oluşturulmuştur. Modifikasyon sonucunda modelin geçerlik kanıtlarına

yeterli düzeyde sahip olduğu ve uyum değerlerinin yükselerek geçerli bir yapısal modele ulaşıldığı görülmüştür. DFA sonucunda elde edilen Path diyagramı Şekil 1’de gösterilmiştir.

Şekil 1: OGEKDÖ’ye Ait Path Diyagramı



CMIN/df:2,323; GFI: ,914; NFI: ,919; CFI: ,952; IFI: ,952; RMSEA: ,064

**Tablo 4:** Uyum İndeksleri

İncelenen Uyum İndeksleri	Mükemmel Uyum Ölçütleri	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütleri	Elde Edilen Uyum İndeksleri
CMIN/DF ( $\chi^2/sd$ )	$0 < \chi^2/sd < 3$	$3 < \chi^2/sd < 5$	2,32
GFI	$,90 < GFI < 1,00$	$,85 < GFI < ,90$	,91
NFI	$,95 < NFI < 1,00$	$,90 < NFI < ,95$	,91
CFI	$,95 < CFI < 1,00$	$,90 < CFI < ,95$	,95
IFI	$,95 < IFI < 1,00$	$,90 < IFI < ,95$	,95
RMSEA	$,00 < RMSEA < ,05$	$,05 < RMSEA < ,08$	,06
Kaynak: <sup>54</sup>			

Modelin genel uygunluğunun test edilmesi amacıyla uygulanan ki-kare uyum testi (Chi-Square Goodness) sonucunda  $\chi^2/sd$  oranı 2,32 ( $\chi^2/sd=227,647/98$ ) bulunmuştur. Ki kare uyum testi olan  $\chi^2/sd$  indeksinde  $\leq 5$  olması kabul edilebilir değer;  $\leq 3$  olması ise mükemmel uyum göstergesi olarak değerlendirilmektedir.<sup>55</sup> Ayrıca ki-kare testinin örneklem büyüklüğüyle ilişkili olması nedeniyle model uygunluğunun belirlenmesinde serbestlik derecesinden arındırılarak “örneklem büyüklüğüne göre 250 ve altı örneklem büyüklüğünde bu değer  $< 2,5$ ; 250 ve üzeri örneklem büyüklüğünde ise  $< 5$  olmasının mükemmel uyum değerlerini gösterdiği ifade edilmektedir”<sup>56</sup> Örneklemin 320 kişiden oluştuğu için  $\chi^2/sd$  oranının 2,32 olması mükemmel uyumu göstermektedir.

Modelin uyumunun örneklem büyüklüğünden bağımsız olarak değerlendirilebilmesi adına geliştirilen GFI (Goodness of Fit Index), modelin örneklemeledeki kovaryans matrisini ne düzeyde ölçtüğünü ortaya koymaktadır. GFI değeri, 0 ile 1 arasında bir değer almakta ve örneklem büyüklüğüne bağlı olarak çalışma grubundaki kişi sayısı arttıkça daha uyumlu değerler vermektedir.<sup>57</sup> “Kimi kaynaklarda model uyum indeksinin ,85 üzerinde olmasının kabul edilebilir bir uyum değeri”;<sup>58</sup> kimi kaynaklarda ise uyum indeksinin ,90

54 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 271-272; Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 190; Sait Gürbüz, *Amos ile Yapısal Eşitlik Modellemesi* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 38.

55 Herbert W. Marsh - Dennis Hocevar, “A New, More Powerful Approach to Multitrait-Multimethod Analyses: Application of Second-Order Confirmatory Factor Analysis”, *Journal of Applied Psychology* 73/1 (1988), 113-114.

56 M. Murat Yaşlıoğlu, “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması”, *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46/Özel Sayı (2017), 77.

57 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 269.

58 Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 190; N. Bilge Uzun vd., “Timss-R Fen Başarıları ve Duyuşsal Özellikler Arasındaki İlişkinin Modellenmesi ve Modelin Cinsiyetler Bakımından Karşılaştırılması”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 18/2 (2010), 533; Yalçın Karagöz, *Spss ve Amos*

ve üzerinde olmasının kabul edilebilir bir uyum değeri<sup>59</sup> gösterdiği şeklinde yer almaktadır. Bu çalışmada GFI indeksi ,91 bulunmuş böylece her iki görüşe göre de iyi uyum değer sınırı olarak kabul edilebilir değerlerin üzerindedir.

Uyum indekslerinden  $\chi^2$  dağılımının gerektirdiği şartlara bağlı olmaksızın karşılaştırma yapan NFI (Normed Fit Index) değeri 0 ile 1 arasında değişmekte ve bu değer  $\geq 0,90$  olması kabul edilebilir;  $\geq 0,95$  olması ise mükemmel uyumu göstermektedir.<sup>60</sup> Bu modelde NFI değeri ,91 olarak bulunmuş dolayısıyla bu sonuç kabul edilebilir uyum değer aralığındadır.

Doğrulamalı faktör analizinde model-veri uyumunun doğrulanması adına ki-kare değerinin başka bir referans modelle karşılaştırarak model uyumu test edilmektedir. Karşılaştırmalı uyum indeksleri kapsamında CFI (Comparative Fit Index) ve IFI (Incremental Fit Index) değerleri dikkate alınmıştır. CFI ve IFI indeksleri 0 ile 1 arasında bir değişirken bu değer  $\geq 0,90$  olması kabul edilebilir,  $\geq 0,95$  olması ise mükemmel uyumu göstermektedir.<sup>61</sup> Bu modelde CFI ve IFI değerleri ,95 olarak bulunmuş ve bu sonuçların mükemmel uyum değer aralığında olduğu görülmüştür.

Model-veri uyum indekslerinde yer alan yaklaşık ortalamaların karekökü olarak tanımlanan RMSEA (Root Mean Square Error of Approximation) 0-1 arasında değerler alırken bu indekste ,05'in altı mükemmel uyumu, ,08'in altındaki değerler ise kabul edilebilir uyumu göstermektedir.<sup>62</sup> Bu modelde RMSEA değeri ,06 tespit edilmiş sonuç olarak bu değer kabul edilebilir uyum değerleri aralığında olduğu görülmüştür.

"Literatürde genel olarak ki-kare,  $\chi^2/sd$ , CFI, GFI, RMSEA gibi indeksler referans alınmaktadır."<sup>63</sup> Bu çalışmada ise  $\chi^2/sd$  oranı, CFI, GFI, NFI, IFI ve RMSEA uyum indekslerine bakılmış ve model-veri uyumunun doğrulandığı tespit edilmiştir.

Modelin doğrulanması sonrası faktörler arası korelasyona da bakılmıştır. Faktörler arası korelasyon değerleri Tablo 5'te gösterilmiştir.

**Tablo 5: Faktörler Arası Korelasyon**

	X	SS	1	2	3
1. Faktör (Kaynak ve Belirleyicilik (Geleneksel) Boyutu)	2,10	,57	1		

*Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 735.

59 Yaşlıoğlu, "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması", 81.

60 Gürbüz, *Amos ile Yapısal Eşitlik Modellemesi*, 38.

61 Gürbüz, *Amos ile Yapısal Eşitlik Modellemesi*, 38.

62 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 269.

63 Nebi Sümer, "Yapısal Elitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar", *Türk Psikoloji Yazıları* 3/6 (2000), 59-62; Karagöz, *Spss ve Amos Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*, 738.

2.Faktör (Rehberlik ve Eğitim Boyutu)	0,65	,17	,60**	1	
3.Faktör (Kültürel Boyut)	0,67	,15	,53**	40**	1
**= p<,01					

Tablo 5'e göre faktörler arası korelasyon analizinde elde edilen sonuçların tamamında  $p<,01$  düzeyinde anlamlı ilişki tespit edilirken faktörler arası korelasyon katsayıları ,40 ile ,60 arasında değişmektedir. "Korelasyon katsayılarında ,00-,30 arası düşük; ,30-,70 arası orta; ,70-1,00 arası yüksek düzeyde ilişki olarak tanımlanmaktadır."<sup>64</sup>

Analiz sonucunda korelasyon katsayılarında faktörler arası pozitif yönde orta düzeyde anlamlı ilişkiler bulunmuştur.

### 3.4. Güvenirliğine İlişkin Bulgular

Doğrulamalı faktör analizi sonucunda kalan 16 madde ile OGEKDÖ'ye son biçimi verilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini belirlemek adına Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısına ve madde toplam korelasyonlarına bakılmıştır. Ölçeğe uygulanan güvenilirlik analizi sonucunda ortaya çıkan madde analizleri Tablo 6'da verilmiştir.

**Tablo 6:** Ölçeğin Geneline İlişkin Madde Analizi Sonuçları

Madde No	Madde Silindiğinde Ölçek Ortalaması	Madde Silindiğinde Ölçek Varyansı	Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyonu	Madde Silindiğinde Cronbach Alfa Değeri
m_1	52,605	150,607	,697	,925
m_2	52,731	150,626	,719	,925
m_3	51,838	152,957	,689	,925
m_4	52,066	148,678	,729	,924
m_5	51,892	156,388	,640	,927
m_7	52,117	147,797	,821	,922
m_8	52,108	152,778	,721	,925
m_9	52,941	153,539	,616	,928
m_10	52,113	152,970	,756	,924
m_11	52,155	156,361	,638	,927
m_15	52,440	156,142	,559	,929
m_16	52,271	157,653	,563	,929
m_17	52,027	155,996	,584	,928
m_18	52,049	158,520	,578	,928
m_19	52,024	158,051	,597	,928
m_20	51,889	161,112	,501	,930
<b>Ölçeğin Genel Cronbach Alfa Değeri: ,931</b>				

64 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 32.

Yapılan analiz sonrası ölçeğin genelinin Cronbach alfa değeri ,931 bulunmuştur. Güvenirlik kapsamında yapılan analizlere göre madde silinmesi halinde ölçeğin güvenirlik katsayısında bir değişme görünmemektedir. Ayrıca tabloda görüleceği üzere madde toplam korelasyonları ,501 ile ,821 arasında değişmektedir. Bu değerler, maddelerin ölçeğin geneline katkı sağladığı şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla elde edilen bu değerlerin, güvenirlik kat sayısı açısından oldukça yeterli olduğu ifade edilebilir.

Ölçeğin her bir boyutu için ayrı ayrı güvenirlik analizleri yapılmıştır. Birinci faktörden başlayarak sırasıyla alfa değerleri “Kaynak ve Belirleyicilik (Geleneksel) Boyutu” için ,922; “Rehberlik ve Eğitim Boyutu” için ,725; “Kültürel Boyut” için ise ,721 bulunmuştur. “Alfa değerinin  $\leq,60 < \alpha < ,80$  aralığında olması halinde ölçek oldukça güvenilir,  $\leq,80 < \alpha < 1$  aralığında olması durumunda ölçeğin yüksek derecede güvenilir bir ölçek olduğu ifade edilmektedir.”<sup>65</sup> Bu veriler ışığında OGEKDÖ’nün genelinin ve birinci boyutunun yüksek derecede güvenilir diğer boyutlarının da oldukça güvenilir olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ölçeğin iç tutarlılığın sağlanması adına Cronbach Alfa katsayısına ek olarak ikiye ayırma güvenirliliği olarak bilinen Split-Half Reliability değerlerine de bakılmıştır. İkiye ayırma yönteminde ölçek maddelerinin tek ve çift sayılara karşılık gelen maddeleri ayırarak oluşturulan bu iki madde grubu arasındaki korelasyona ve güvenirlik katsayısına bakılmaktadır. Elde edilen sonuçlar Tablo 7’de verilmiştir.

**Tablo 7: İkiye Ayırma Güvenirlik Analiz Sonuçları**

Cronbach's Alpha	Grup 1	Değer	,890
		Madde Sayısı	8a
	Grup 2	Değer	,792
		Madde Sayısı	8b
Toplam Madde Sayısı			16
Gruplar Arası Korelasyon			,743
Spearman-Brown Katsayısı	Eşit Uzaklık		,852
	Eşit Olmayan Uzunluk		,852
Guttman Split-Half Katsayısı			,833
Grup 1= m1, m2, m3, m4, m5, m6, m7, m8			
Grup 2= m9, m10, m11, m12, m13, m14, m15, m16			

65 Karagöz, *Spss ve Amos Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*, 716.

Tabloya göre iki yarı ölçek arasındaki Pearson korelasyon katsayısı ,743; Spearman-Brown ve Guttman güvenilirlik katsayıları ise sırasıyla ,805 ve ,833 olarak bulunmuştur. Elde edilen bu iç tutarlık katsayıları, ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir.<sup>66</sup> Ayrıca ölçekte yer alan üç boyutun ve ölçek genelinin ayırt edicilik değerlerine alt-üst %27'lik gruplara dayalı madde analiziyle bakılmış ve gruplar arasındaki farka ilişkin t-testi sonuçları Tablo 8'de gösterilmiştir.

**Tablo 8:** Ölçek Boyutlarının Ayırt Edicilik Testi Sonuçları

	Gruplar	N	X	SS	t	sd	p
Ölçek Toplamı	Üst Grup	88	,27	,015	43,51	134,46	,000
	Alt Grup	88	,15	,028			
1.Faktör	Üst Grup	88	2,76	,164	38,90	134,96	,000
	Alt Grup	88	1,34	,300			
2.Faktör	Üst Grup	88	,84	,055	36,47	142,12	,000
	Alt Grup	88	,42	,093			
3.Faktör	Üst Grup	88	,84	,054	30,94	136,92	,000
	Alt Grup	88	,47	,097			
p< .01							

Üç faktör ve ölçek genelinde alt ve üst %27'lik dilimler arasındaki fark analiz edilmiş ve ortalamalar arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir ( $t_{(88)} = -43,51 -38,90 -36,47 -30,94$  p< ,01). Bu sonuçla birlikte, ölçek boyutlarının ayırt edicilik özelliklerine sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>67</sup>

## Sonuç

Bu çalışmada ortaöğretim öğrencilerinin geleneksel ve kültürel din algılarını belirlemek için hazırlanan ölçeğin geliştirilme sürecine ait aşamalar detaylı şekilde analiz edilmiştir. İlk olarak literatür başta olmak üzere uzman görüşlerinden de faydalanılarak 41 maddeden oluşan, beşli likert tipi ölçek taslağı hazırlanmıştır. Uzmanların değerlendirmeleri ve pilot uygulama sonucu alınan geribildirimler ışığında ölçek taslağına son şekli verilerek öğrencilere uygulanmış ve 324 öğrencinin formu dikkate alınarak ölçeğin geçerlik çalışmalarına başlanmıştır. Çalışmalar sonucu 20 maddeden oluşan dört faktörlü ve toplam varyansı %58,13 açıklayan bir yapıya ulaşılmıştır. Elde edilen dört faktörlü yapı sırasıyla “*Kaynak ve Belirleyicilik (Geleneksel) Boyutu, Bilgi Boyutu, Rehberlik ve Eğitim Boyutu ve Kültürel Boyut*” olarak isimlendirilmiştir.

66 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 182-184.

67 Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*, 63; Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 184.



Yapının doğruluğunun test edilmesi için DFA yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda, regresyon katsayısı ,30'un altında kalan dört maddenin çıkarılmasıyla "Bilgi Boyutu"nda yer alan tüm maddeler yapıdan çıkarıldığı için geriye kalan 16 maddeli ölçek, üç faktörlü yapı olarak doğrulanmış olup uyum değerlerinin kabul edilebilir sınırlar içinde yer aldığı görülmüştür. Böylece ölçeğe ait olan yapının gerek kuramsal gerekse de istatistiksel açılarından uygunluğu DFA sonucunda tespit edilmiştir. Ölçeğin AFA ve DFA sonuçları dikkate alındığında geleneksel ve kültürel din algısını belirleyecek bir yapıya ulaşılmıştır. Bu çerçevede yapılan analizler doğrultusunda ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğu belirlenmiştir.

Ölçeğin kaynak ve belirleyicilik (Geleneksel) boyutu ile dinin insan yaşamı üzerindeki etkisini günümüzde de sürdürdüğü, eğitim ve rehberlik boyutunda dinin insan yaşamında rehberlik etmeyi sürdürdüğü ve kültürel boyut ile de dinin insan yaşamında en azından kültürel olarak varlığını devam ettirdiği vurgulanmaktadır. Analiz sonrası ortaya çıkan ölçek yapısının ve toplam varyansın istatistiksel olarak kuramsal çerçeveyi önemli ölçüde yansıttığı belirtilebilir. Bununla birlikte ölçeğin "Kaynak ve Belirleyicilik (Geleneksel)" boyutu, önceden belirlenen kuramsal yapıyı büyük oranda karşılarken, kuramsal çerçevede öngörülen ve analiz öncesi maddeler arasında yer alan "Rehberlik ve Eğitim" boyutu ile "Kültürel" boyutu ölçek maddelerinin bir kısmı analizler sonucu ölçekten çıkarılmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle din algısına yönelik bundan sonra yapılacak çalışmalarda bu boyutları dikkate alan ve daha çok soru maddelerinin yer aldığı ölçeklerin geliştirilmesi önerilebilir.

## Kaynakça

- Akça, Emine Dilşad - Yıldız, Mualla. "Dindar İnsan Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması". *Bilimname* 43/3 (2020), 409-435.
- Akyüz, Niyazi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134.
- Al, Adem. "İzleyicinin Medya ve Din Algısı Ölçeği'nin Yapı Geçerliliği". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020), 61-77.
- Albayrak, Ahmet - Kurt, Emine. "Türkiye'de Din Psikolojisi Tezlerinde Dindarlık Ölçekleri: Bibliyografik Bir Araştırma (1997-2019)". *Bilimname* 2019/40 (Aralık 2019), 137-172.
- Arslan, Hasan. "Dindarlık Boyutları, Algıları ve Uygulamaları". *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 4/7 (2011), 39-61.
- Arslantürk, Zeki. *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.
- Aşlamacı, İbrahim. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İslam ve Yorum II Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. III. Cilt/457-483. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İlvak Yayınları, 9. Basım, 2001.
- Ayten, Ali (ed.). *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2022.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 101-119.
- Ayten, Ali - Acat, Betül. "Ergenlerde İnternet Bağımlılığı, Değerler ve Dindarlık Düzeylerinin Hayat Memnuniyetini Yordama Gücü: Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 6/3 (2019), 847-870.
- Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış ve Hoşgörüye Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 21 (2011), 129-152.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Başaran, 5. Basım, 2000.
- Bodur, Hüsnü Ezber - Korkmaz, Sezai. "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2017), 329-351.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 29. Basım, 2020.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 28. Basım, 2020.
- Ceylan, Yılmaz. *Lise Öğrencilerinin Din Algısı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 6. Basım, 2021.
- Erkuş, Adnan. *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 7. Basım, 2021.
- Fırat, Erdoğan. *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu: Din Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1977.
- Fidan, Çiğdem. "Türkiye'de Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri (1989-2015): Dindarlık Ölçme Çalışmaları Üzerine Değerlendirmeler". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 101-118.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 16. Basım., 2006.
- Gürbüz, Sait. *Amos ile Yapısal Eşitlik Modellemesi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Harrington, Donna. *Confirmatory Faktor Analysis*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 1998.
- Hökekleli, Hayati. "Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 35-51.
- İnce, Abdullah vd. "Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 607-633.
- İnceoğlu, Metin. *Tutum Algı İletişim*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınevi, 5. Basım, 2010.

- Karagöz, Yalçın. *Spss ve Amos Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 24. Basım, 2012.
- Kaya, Abdusamet. "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 68-91.
- Kılavuz, M. Akif. *Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Kılıç, Selim. "Örnekleme Yöntemleri". *Journal Of Mood Disorders* 3/1 (2013), 44-46.
- Koç, Mustafa. "Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi". *Ekev Akademi Dergisi* 7/15 (2003), 113-132.
- Korkmaz, Sezai. *Siber Psikoloji - Kişilik ve Dindarlık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Koştaş, Münir. "Auguste Comte'un Din Sosyolojisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995), 67-73.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Köse, Ali. "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 5-27.
- Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 2001.
- Marsh, Herbert W. - Hocevar, Dennis. "A New, More Powerful Approach to Multitrait-Multimethod Analyses: Application of Second-Order Confirmatory Factor Analysis". *Journal of Applied Psychology* 73/1 (1988), 107-117.
- Mutlu, Kayhan. "Bir Dindarlık Ölçeği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 194-199.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Okumuş, Ejder. "Toplum Tanrılaştıran Bir Sosyoloji mi?". *Eskiye* 19 (2010), 109-112.
- Okutan, Nur - Sunal, Ayda Büyüksahin. "Romantik İlişkilerde Bağlanım: Dindarlık Algısı ve Romantik İlişkilerle İlgili Kalıpyargılar". *Türk Psikoloji Yazıları* 13/26 (Aralık 2010), 80-88.
- Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 439-449.
- Onay, Ahmet. "Mezun Oldukları Liselere Göre Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine ve Dinî Gruplara Yönelim Durumları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003), 171-194.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Özkarpuzcu, Hasibe Aslıhan. *Konya İlgün İlçe Merkezindeki Ortaöğretim Gençliğinin Din Algısı ve Dini Yaşayışları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

- Sönmez, Özlem Altınsu. "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 557-578.
- Sümer, Nebi. "Yapısal Elitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar". *Türk Psikoloji Yazıları* 3/6 (2000), 49-74.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.
- Şimşek, M. Şerif vd. *Davranış Bilimleri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 10. Basım, 2019.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New Jersey: Pearson Education, Sixth Edition., 2013.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 141-142.
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2010), 47-62.
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434.
- Tutar, Hasan (ed.). *Davranış Bilimleri Kavramlar ve Kuramlar*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 4. Basım, 2018.
- Uysal, Veysel. "İslâmî Dindarlık Ölçeği üzerine Bir Pilot Çalışma". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271.
- Uzun, N. Bilge vd. "Timss-R Fen Başarışı ve Duyuşsal Özellikler Arasındaki İlişkinin Modellenmesi ve Modelin Cinsiyetler Bakımından Karşılaştırılması". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 18/2 (2010), 531-544.
- Yaman, Ali Osman. *İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Yapıcı, Asım. "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016), 83-113.
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 1-44.
- Yapıcı, Asım - Abdullah Özbolat (ed.). *Zihniyet ve Din Disiplinlerarası Zihniyet Çözümlemesi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2018.
- Yaşlıoğlu, M. Murat. "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması". *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46/Özel Sayı (2017), 74-85.
- Yıldırım, İ. Esen. *İstatistiksel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 15 Ağustos 2023. <https://sozluk.gov.tr/>



## Ortaöğretim Öğrencileri İçin Geleneksel ve Kültürel Din Algısı Ölçeğinin (OGEKDÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

### Makale Bilgi Formu

#### Recep Murat

Sakarya Üniversitesi,  
Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe ve Din Bilimleri Ana  
Bilim Dalı  
recepMurat@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5648-5666>

#### Mahmut Zengin

Sakarya Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Ana  
Bilim Dalı  
zengin@sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-9042-7379>

#### Yazarların Katkıları

Makaleye Recep Murat %60, Mahmut Zengin %40 katkı sağlamıştır.

#### Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

#### Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

#### Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Ortaöğretim Öğrencileri İçin Geleneksel ve Kültürel Din Algısı Ölçeğinin (OGEKDÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması” başlıklı çalışma için Sakarya Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan 01.02.2023 tarih ve E-61923333-050.99-217372 sayılı kararla izin alınmıştır ve makalenin yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 48, Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

**Bir Çeviri Sorunsalı Olarak Kur'ân'da Geçen İşaret İsimlerinin  
Gösterim Türleri Bağlamında Yorumlanması**

*Interpretation of Demonstrative Pronouns in The Qur'ân as a  
Translation Problem in Terms of Types of Deixis*

**Yusuf Akyüz**

Arş. Gör. Dr., Erzurum Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Bela-  
gati Ana Bilim Dalı – Dr. Res. Asst., Erzurum Atatürk University, Faculty of Theo-  
logy, Department Arabic Language and Rhetoric.

yusuf.akyuz@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8212-1997>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 25/08/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 22/11/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2023

Atıf/Citation: Akyüz, Yusuf. "Bir Çeviri Sorunsalı Olarak Kur'ân'da Geçen İşaret İsimlerinin Gösterim Türleri Bağlamında Yorumlanması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 427-458. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1350105>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



## İthaf



*Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.*

*This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.*

هذه المقالة مهداة إلى أرواح العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومحيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إنّ ما تقوم به إسرائيل من هجمات، يتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي، وهي جرائم حرب وإبادة جماعية ينبغي أن تُحاكم عليها.



## Öz

Gösterim, kişinin el, baş gibi azalarını kullanarak dilsel birimlerle söylem ve metin dışında bir durumun bileşenlerine işaret etme veya gösterme edimine denilmektedir. Gösterim, bir konuşma ediminde kişisel, uzamsal, zamansal, sosyal veya söylem olarak gönderimde bulunmaktadır. Doğayısıyla ataması iletişim eylemini çevreleyen bağlamla doğrudan ilişkili olan zamirler, işaret isimleri ve zarflar gibi dilbilimsel unsurlarla yapılmaktadır. Gösterim ifadelerinin gönderimleri sadece gerçek iletişim bağlamında tespit edilebildiği için edimbilimin ilgi alanına girmiştir. Çalışmada işaret isimlerinin Arap dilindeki yapısal ve gönderimsel özelliklerini tespit ederek Kur'ân'da geçen işaret isimlerinin gösterim türleri bağlamında gönderimlerini araştırılmaktadır. Ayetlerde geçen her işaret ismi ayrı ayrı gösterim türlerine gönderimleri açısından ele alınmaktadır. Yapılan araştırma neticesinde işaret isimlerinin Kuran'da kişisel, uzamsal, zamansal, söylem gösterimleri ve artgönderim ve öngönderim olarak kullanıldığı anlaşılmıştır. Klasik Arap dili ve tefsir kaynaklarında modern dilbilimsel bir yaklaşım olan gösterim türleri, artgönderim ve öngönderime bağlı gönderimlere değinildiği sonucuna varılmıştır. Yapılan çalışmada bazı Kur'ân meallerinde ilgili ayetlerdeki gösterici unsurların gönderimleri belirtilirken bazılarında gösterici unsurun müstakil anlamı verilerek yetinildiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Gösterim Türleri, Gönderim, İşaret İsimleri, Bağlam.

## Abstract

Deixis is the thing referred to by linguistic units outside the text or the discourse. The act of demonstrating or indicating the elements of a state through gestures or linguistic units is called deixis. Deictic is the name given to linguistic elements such as pronouns, demonstrative nouns and adverbs, which refer to the personal, spatial or temporal aspects of a speech act and which are, therefore, all directly related to the context surrounding its act of communication. Since the references of the deictic expressions can only be identified within the context of actual communication, the subject is considered as a part of the pragmatics.

This study aims to analyse the demonstrative nouns used in the Qur'anic verses within the context of deixis and types of deixis, which are research areas of pragmatics, and to identify the types of deixis used in the Qur'an. This study also aims to provide insight into how to present the references of demonstrative nouns, especially in Qur'anic translations, to be understood correctly by the readers. This is because the translations of the Qur'an are presented in written form, and the references of the deictic units are not expressed clearly in some of them. In this case, it is assumed that the reader might have difficulty understanding the meanings of the deictic such as "this, to this, these".

This study, firstly by studying deixis and its types from the modern linguistics and pragmatics resources, aims to form a conceptual framework. After the first chapter, upon which the main problem of the study will be built, is completed, the demonstrative nouns are analysed in terms of their structural and referential aspects within *balāgha* and *tafsir* sources, classical Arabic language *nahw* sources being in the first place. After the obtained data is analysed, their references are determined by associating the demonstrative nouns in Qur'anic verses with types of deixis, anaphora and cataphora. In this direction, firstly, the demonstrative nouns in the Qur'an will be identified, and the type of deixis will be explained by providing one example for each one of the demonstrative nouns in terms of their referential variety. For this purpose, this study highlights the demonstrative nouns which cannot be directly understood but only can be identified by checking the context. That is, the demonstrative nouns that take adjectives or are adjectives themselves will not be included in the scope. The references to these nouns existing in the verses will be specifically analysed within the classical *tafsir* works. This study is significant as it reveals the references of demonstrative nouns by analysing the types of deixis in order to understand the Qur'an more accurately. Though there are various studies regarding demonstrative nouns, there are no studies found analysing the references of these nouns according to their types of deixis.

With this study, it is understood that classical *tafsirs* mention the deixis, types of deixis, and the references anaphora and cataphora for demonstrative nouns. As the demonstrative nouns, which are deictic elements, are used to point to all types of living and non-living creatures,

they are considered indefinite things. It is understood that for the other interpreters, the vagueness can only be eliminated by considering pragmatic factors such as the speaker, listener and the context of communication. Twenty types of demonstrative nouns were used for a total of 1047 times in 89 different surahs. These demonstrative nouns are as following: "ذ، هذا، هذان، هاتين، ذ، هذ، هؤلاء، ذلك، ذاك، ذلكما، ذلكم، تلك، ذلكن، هذه، أولئك، أولئك، أولاء، كذلك، كذلك، هاهنا هنالك، ثم". The fact that demonstrative nouns are used so often in the Qur'an prove that these nouns are quite important in understanding the Qur'an. This study addresses the verses with demonstrative nouns in terms of types of deixis as part of pragmatics by referring to classical tafsir and linguistic sources. It has been determined that demonstrative nouns in the Qur'an make personal, spatial or temporal references, discourse deixis, anaphora and cataphora, however, they do not perform as social deixis. It has been concluded that identifying the references of demonstrative nouns is quite important in understanding and interpreting the Qur'an correctly. It is also understood that the methods to determine the references of demonstrative nouns by the sources used in the study have pragmatic characteristics. It is observed that the references of the demonstrative nouns are not presented in certain Qur'an translations. In this context, it has been concluded that stating the references of these nouns in written form for the translation of the Qur'an into different languages is vital for these references to be understood correctly. It has also been concluded that it is a requirement in terms of pragmatics to consider the references of the deictic elements mentioned, especially in the primary source.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Types of Deixis, Reference, Demonstrative Nouns, Context.

## Giriş

### Çalışmanın Amacı Yöntemi ve Önemi

Arap dilinde işaret isimleri, marife isimlerdendir. Marife isimler, konuşmacı ve muhatap arasında önvarsayım tahakkuk ettiğinde kullanılmaktadır. Önvarsayım, söylemle ya da söylemin anlamıyla ilgili olup söylemde açık bir şekilde gözükmeyen, konuşmacı ile muhatap arasında önceden paylaşılmış örtük ve kat'î bilgidir.<sup>1</sup> Diğer bir ifadeyle konuşmacı, muhatabının işaret isminin gönderimini bildiğini varsaydığı için işaret ismini söyleminde kullanmaktadır. Dolayısıyla iletişim esnasında işaret isimlerinin gönderimlerinin çıkarımı muhatap ve/veya iletişim anında hazır olan diğer kişiler açısından problem teşkil etmemektedir. Zira önvarsayım tahakkuk ettiği için onlar gönderimleri kolayca anlayabilirler. Ancak bu konuşma, ister sözlü olsun ister yazılı metin haline dönüşmüş olsun konuşma eyleminin üzerinden belli bir zaman geçtikten sonra kullanılan göstericilerin gönderimlerinin tespiti belli yorumlama tekniklerine ihtiyaç duymaktadır. Bunlar bir söylem için şöyle sıralanabilir: Sözü, kim söyledi, kime söyledi, ne maksatla söyledi, konuşmacı ve muhatabın geçmişe yönelik hikâyeleri ve iletişim taraflarının içinde bulunduğu bağlamlar nelerdir gibi edimbilimsel faktörlerdir. Bu bağlamda Kur'an'ın ilk muhatapları olan Hz. Peygamber ve onun ashab-ı kiramı Kur'an'daki işaret simleri gibi gösterici unsurların gönderimlerini anlamakta güçlük çekmemeleri gayet doğal bir durumdur. Ancak anadili Arapça veya farklı bir dil olsun sonraki nesiller ve asırlar sonrasında gelen insanlar Kur'an'ı okuyup anlama

1 Önvarsayım ile ilgili geniş bilgi için bk. Yusuf Akyüz, "Arap Dilinde Muktezây-ı Hâl ve Önvarsayım İlişkisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/59 (2023), 98-109.

eyleminde bahsedilen faktörlere ihtiyaç duyması yadsınamaz bir vakiadır. Dolayısıyla ilahi kelimedeki işaret isimleri gibi göstericilerin gönderimlerinin tespiti ve özellikle Kur'an'ı anlayacak kadar Arapça bilmeyip Kur'an okuyan veya Kur'an'ı kendi dillerinde yapılan meallerden okuyan kişilere sunulması önemli bir konudur. Günümüzde yapılan Kur'an mealleri incelendiğinde; bazı meallerin işaret isimlerinin salt kendi anlamını vermekle yetindiği görülmektedir. Bu durumun Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak açısından okur için bir problem teşkil edeceği düşünülerek çalışma, işaret isimlerinin gönderimlerinin tespitine yoğunlaşmaktadır.

Çalışmanın amacı, modern dilbilim dallarından edimbilimin araştırma alanına giren gösterim ve gösterim türleri bağlamında Kur'an ayetlerinde geçen işaret isimlerini incelemek ve gönderim türlerini tespit etmeye çalışmaktır. Klasik Arap dili kaynaklarında gösterici unsurlar mübhemat ve muzmerat konuları kapsamında ele alınmakta olup işaret isimleri de mübhemattan kabul edilmektedir. Bu çalışma ayetlerde geçen işaret isimlerinin gönderimlerinin okuyucu tarafından doğru anlaşılması için Kur'an meallerinde nasıl sunulacağına dair bir fikir vermektedir. Kur'an mealleri yazılı metin olarak sunulmakta ve gösterici unsurların gönderimleri açıkça ifade edilmediğinde okuyucu "bu, buna, bunlar" gibi göstericilerin ne ifade ettiğini anlamakta güçlük çekeceği varsayılmaktadır.

Çalışmada öncelikle gösterim kavramı ve gösterim türleri modern dilbilim ve edimbilim kaynaklarından araştırılarak kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın temel probleminin üzerine inşa edileceği birinci bölüm tamamlandıktan sonra olan işaret isimleri klasik Arap dili nahiv kaynakları başta olmak üzere belagat ve tefsir kaynaklarında yapısal ve gönderimsel yönleriyle incelenecektir. Elde edilen bu veriler analiz edildikten sonra Kur'an ayetleri örnekleminde işaret isimlerinin gösterim türleriyle, artgönderim ve öngönderimle ilişkisi kurularak gönderimleri belirlenmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda öncelikle Kur'an'da geçen işaret isimleri tespit edilecek ve işaret isimlerinin her birisi için gönderimsel çeşitliliğine birer örnek verilerek gönderim türü açıklanmaya çalışılacaktır. Bu amaç doğrultusunda gönderimi doğrudan anlaşılmalı dilsel veya dilsel olmayan bağlama başvuruyla tespit edilebilen işaret isimleri üzerinde durulacaktır. Daha öz bir ifadeyle sıfat alan veya kendisi sıfat olan işaret isimleri araştırma kapsamına dâhil edilmeyecektir. Ayetlerde varit olan bu isimlerin gönderimleri özellikle klasik tefsirlerden araştırılacaktır. Bu şekilde modern dilbilim alanlarından edimbilimin gösterim yaklaşımlarının klasik tefsir kaynaklarda kullanılıp kullanılmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışma, ilahi kelamın doğru anlaşılmasına yönelik dil birimlerinden işaret isimlerini Kur'an'da gösterim türleri bağlamında inceleyerek bu isimlerin gönderimlerini belirlemesi açısından önemi haizdir. Kur'an ayetlerindeki işa-

ret isimlerinin güncel bir konu olan gösterim türleri bağlamında yorumlanması ve literatürde bu bağlamda bir boşluk bulunmasından dolayı bundan sonraki çalışmalara örneklik teşkil edeceği düşünülmektedir. İşaret isimleriyle ilgili çeşitli çalışmalar bulunmakla beraber bu isimlerin gösterim türlerine gönderimleri bakımından inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır.

### Çalışmanın Literatürdeki Örnekleri

Literatürde işaret isimleri değişik açılardan ele alınmıştır. Aşağıda çalışmayla yakından ilişkili olduğu kabul edilen çalışmalar sunulmaktadır.

*Yâsîn Sûresindeki Gösterici Unsurlar (Edimbilimsel İnceleme)*: Çalışma, yüksek lisans tezi olarak Kamila Mohamed Shghwara Matoug tarafından yapılmıştır. Gösterici unsurları Yasin sûresi bağlamında ele almış olup çalışmada gösterim türleri açısından işaret isimleri hakkında yeterli bilgi sunulmamaktadır.<sup>2</sup>

*Esmâu'l-İşâre: Dirâse Tatbîkiyye fi'l-Kurâni'l-Kerîm*: Berîr Muhammed Ahmed Sinâde tarafından hazırlanmış yüksek lisans tezidir. İşaret isimlerini yapısal, irab ve delalet açılarından nahiv kaynaklarından araştırmıştır. Kur'an ayetlerinde de bu bakımlardan uygulamalı olarak incelemiştir. Çalışmada işaret isimleri gösterim türleri açısından değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.<sup>3</sup>

*Arap dilinde işaret isimleri ve kullanımları*: Mustafa Polat tarafından hazırlanmış yüksek lisans tezi olan çalışma, işaret isimlerini önceki çalışma gibi gramer bakımından ele almış olup onların gösterim türlerine gönderimlerine değinmemiştir.<sup>4</sup>

*Esmâu'l-İşâre Dirâse Terkîbiyye ve Delâliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm me'a'l-İşâreti ileyhâ fi'l-Lugati'l-İngiliziyeye*: İşaret isimlerinin nahiv ve delaletleri bakımından incelendiği makalede yazar arapça ve İngilizce dillerinde işaret isimlerinin farklı yönlerini araştırmıştır. Kur'an'daki işaret isimlerinin İngilizceye çevirisinde en doğru yöntemi bulmaya çalışmıştır. Bu çalışmada da işaret isimleri gösterimsel boyutta incelenmemiştir.<sup>5</sup>

### Modern Dilbilim Alanında Gösterim

Gösterim, genel olarak uzam-zamansal bağlamın kodlanması ve kodlayıcının bir ifadedeki öznel deneyimi olarak anlaşılmaktadır. Ben, burada, şimdi ve bu

- 2 Kamila Mohamed Shghwara Matoug, *Yâsîn Sûresindeki Gösterici Unsurlar -Edimbilimsel İnceleme-* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- 3 Berîr Muhammed Ahmed Sinâde, *Esmâu'l-İşâre: Dirâse Tatbîkiyye fi'l-Kurâni'l-Kerîm* (Hartûm: Câmî'atu'l-Hartûm, Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2007).
- 4 Mustafa Polat, *Arap Dilinde İşaret İsimleri ve Kullanımları* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- 5 Rağd Hâmid Mustafa, "Esmâu'l-İşâre Dirâse Terkîbiyye ve Delâliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm me'a'l-İşâreti ileyhâ fi'l-Lugati'l-İnciliziyeye", *Mecellet-u Âdâbi'r-Râfidîn Câmî'atu'l-Mevsil* 66 (2013), 557-586.

gibi gösterimler büyük ölçüde bağlama bağlıdır ve konuşmacı için bir çeşit bilişsel yönelimin merkezini göstermektedir. Mesela gönderici için "burada" alıcı için "orada" olabilir. Açıkça bu tür kelimeler, hem referans hem de anlam açısından bazı sorunlara yol açmaktadır.<sup>6</sup> Söylemin zahirine bakılarak anlam ve gönderim problemi aşamadığından gösterim konusu edimbilimin inceleme alanına girmiştir. Zira problemin çözümü söylem dışı unsurlara yani konuşmacı, muhatap ve bağlama dayanmaktadır. Ayrıca geleneksel açıklamalar gösterici birimlerin sembolik veya dizinsel gönderimleri arasında ayırım yapmaktadırlar. Sembolik gönderimi anlambilimsel, dizinsel gönderimi ise edimbilimsel yönünü ifade etmektedir.<sup>7</sup>

Gösterim, Yunanca "işaret etmek" veya "belirtmek" anlamına gelen "deixis" kelimesinin Türkçeye aktarılmış şeklidir. Gösterim terimi, dilbilimde şahıs ve işaret zamirlerinin, zamanın ve diğer çeşitli dilbilgisel ve sözcüksel özelliklerin işlevine atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Gösterim ile bir kişinin sözcemele eylemi ve buna katılımı tarafından oluşturulan ve sürdürülen uzam-zamansal bağlamla ilişkili olarak hakkında konuşulan veya atıfta bulunulan kişilerin, nesnelerin, olayların, süreçlerin ve faaliyetlerin konumu ve tanımlanması kastedilmektedir.<sup>8</sup>

Dil ve bağlam arasındaki ilişkinin dillerin yapılarına yansıdığı tek ve en bariz örnek, gösterim olgusudur. Temelde gösterim, dillerin sözce veya söz olayı bağlamının özelliklerini kodladığı veya gramerleştirdiği yollarla ilgilidir. Dolayısıyla sözcelerin yorumu, söz konusu bağlamın analizine bağlıdır. Bu nedenle, "bu" zamiri, tüm kullanım durumlarında herhangi bir belirli varlığı adlandırmaz veya ona atıfta bulunmaz; daha ziyade, bağlam tarafından verilen belirli bir varlık için bir değişken veya yer tutucudur.<sup>9</sup>

Gösterim, bir sözcük veya sözcüyü bir kişi, zaman ve yerle ilişkilendirir. Konuşmacı muhatap ve bağlamın değişiklik göstermesiyle gösterimlerin göndergeleri de değişiklik göstermektedir.<sup>10</sup> Gösterim, bir ifadenin bağlamının ilgili bölümlerine işaret eden dilbilimsel bir anlam olarak anlaşılabilir ve genellikle dil dışı el kol hareketleri, başın döndürülmesi veya belirli bir yöne doğru bir baş sallama ile yapılan işaretler eşlik eder.<sup>11</sup> Gösterimleri doğru yorumlamak için, konuşmacı, muhatap, konuşmanın zamanı ve mekânı, ileti-

6 Keith Green, "Deixis and Anaphora: Pragmatic Approaches", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. Jacob Mey (Oxford: Elsevier, 2009), 178-179.

7 Green, "Deixis and Anaphora: Pragmatic Approaches", 180.

8 John Lyons, *Semantics 2* (London: Cambridge University Press, 1977), 635-637.

9 Stephen Levinson, *Pragmatics* (New York: Cambridge University Press, 1983), 54.

10 Kâmile İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), 143.

11 Revere D. Perkins, *Deixis Grammar and Culture* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1992), 100-101.

şimsel çerçeve ve insanların kesin veya değişken sosyal statülerini dikkate almak gerekir.<sup>12</sup> Zira bu gösterici unsurlar bağlama bağımlı ve dinamiktir. Bu nedenle zaman, konum ve kişi referans alanı, yerel ve küresel kullanım bağlamlarına göre değişir.<sup>13</sup>

Bu, şu, burada ve orada gibi işaret zamirleri ve işaret sıfatları, öncelikle göstericidir ve bu işleve sahip olduklarında, gösterim bağlamında bulunan katılımcıların konumuna göre yorumlanmalıdır.<sup>14</sup> İşaret isimleri de konuşmacının konumuna göre kullanıldığı bağlam dikkate alınarak gönderimleri tespit edilmelidir. Örneğin; “bu kalem” konuşmacının yakınında, “o kitap” ise uzağındaki kitabı göstermektedir. Gösterim konuşmacıyla ve bağlamla ilgili bir dilsel kullanımdır. Bununla beraber konuşmacıya göre mesafeye ilgili gösterimler temel anlamlarına mutabık kullanmak muhatabın gönderim hakkında çıkarımını kolaylaştıracaktır. Örneğin, Arap dilinde “هنا، هذه، الآن” gibi gösterimler konuşmacıya yakın olan “هناك، تلك، تلك” gibi gösterimler ise ona uzak olan varlıkları göstermek için kullanılmaktadır.<sup>15</sup>

## Gösterim Türleri

Gösterimsel ifadeler, işaret ettikleri bağlamsal ögenin türüne göre geleneksel olarak üç semantik kategoriye ayrılır. Bu kategoriler kişisel, uzamsal ve zamansal gösterimlerdir ve bunlara daha sonra sosyal ve söylem gösterimleri eklenmiştir. Aşağıda bu gösterim türlerine kısaca değinilecektir.

## Kişisel Gösterim

Kişi gösterimi, söz konusu ifadenin iletildiği konuşma eylemindeki katılımcıların rollerinin kodlanmasıyla ilgilidir. Birinci kişi kategorisi, konuşmacının kendisine yaptığı gönderimidir. İkinci kişi, konuşmacının bir veya daha fazla muhatabına göndermesinin kodlanmasıdır. Üçüncü kişi ise söz konusu ifadenin ne konuşucusu ne de muhatabı olmayan kişi ve kuruluşlara atıfta bulunan kodlamadır. Bu tür katılımcı rollerinin dilde kodlandığı tanınmış yollar, elbette zamirler ve bunlarla ilişkili yüklemelerin anlaşmalarıyla anlaşılmalıdır.<sup>16</sup> Daha öz bir ifadeyle kişisel gösterimler, söylemin içsel ve söylemin dışsal katılımcıları ile ilgilidir.<sup>17</sup>

12 Helmut Schnelle, “Language Communication With Children- Toward a Theory of Language Use”, *Pragmatics of Natural Languages*, ed. Yehoshua Bar-Hillel (Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1971), 173.

13 Anita Fetzer, “Textual Coherence as a Pragmatic Phenomenon”, *The Cambridge Handbook of Pragmatics*, ed. Keith Allan - Kasia M. Jaszczolt (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 465.

14 Lyons, *Semantics 2*, 646.

15 George Yule, *Pragmatics* (Hong Kong: Oxford University Press, 1996), 9; George Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, çev. Kusay el-Attâbî (Lübnan: Arab Scientific Publishers, 2010), 28.

16 Levinson, *Pragmatics*, 62.

17 Fetzer, “Textual Coherence as a Pragmatic Phenomenon”, 464.

## Zamansal Gösterim

Söylemin zamanla ilgili olan yönüne gönderimde kullanılan dilsel birimlerdir. Zamansal gösterimsel ifadeler, konuşma eyleminin gerçekleştiği ana göre zaman içindeki noktaları ifade eder. Zaman gösterimlerinde zamansal "sıfır noktası", söylem anıdır. Dolayısıyla "şimdi", konuşma anını içeren bir zaman aralığı anlamına; bugün, konuşma olayının gerçekleştiği günlük süre anlamına gelir. Benzer şekilde, dün veya üç yıl önce gibi ifadeler takvimsel olarak kodlama anından geriye doğru; yarın veya gelecek Perşembe gibi ifadeler ileriye doğru zamansal gösterim özelliğine sahiptir. Dilin yazılı veya kayıtlı kullanımlarında, kodlama zamanını alma zamanından ayırt etmek söylemin doğru anlaşılmasına etki etmektedir.<sup>18</sup> Örneğin; doktor ofisinin kapısında yazılı olan "iki saate döneceğim" ifadesinin zamansal gönderiminin doğru tespiti, hastanın kodlandığı anı hesaba katmasıyla mümkündür. Zira doktor, kapıda asılı olan notun okunmasından beş dakika sonra da dönebilir. Dolayısıyla kodlanma anının hesaba katılması zamansal ifadelerin doğru yorumlanması için zaruri bir durumdur.

## Uzamsal Gösterim

Uzamsal gösterimler, muhatapları çevreleyen uzaydaki nesnelere ve konumlara işaret eder.<sup>19</sup> Ayrıca söylem-içsel ve söylem-dışsal konumla ve buna uygun gelen konumla bağlantılı kişisel, toplumsal ve kültürel tutumlarla ilgili gösterimlerdir.<sup>20</sup> Uzamsal gösterim unsurlarından olan mekân, konuşmacı açısından fiziksel olabileceği gibi zihinsel de olabilir. Zihinsel uzaklık daha çok konuşmacının veya başka birinin duygusal bağlamıyla ilişkili olabilmektedir.<sup>21</sup>

## Sosyal Gösterim

Sevgi ve saygı ifadeleri gibi sosyal ilişkilerle ilgili olan gösterimlerdir.<sup>22</sup> İletişim eylemindeki katılımcıların sosyal konumlarına ve sosyal ilişkilerine işaret etmek için kullanılan gösterimlerdir.<sup>23</sup> Konuşmacılar sosyal gösterimlerle bazen muhataba doğrudan mesaj vermek yerine çoğul kipi kullanarak muhatabın dolaylı yoldan mesajı almasını sağlayabilirler.<sup>24</sup>

18 Levinson Stephen, "Deixis", *The Hand Book of Pragmatics*, ed. Laurence R. Horn - Gregory Ward (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 97-122; Flavia Licciardello, *Deixis and Frames of Reference in Hellenistic Dedicatory Epigrams*, ed. Franco Montanari - Antonios Rengakos (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2022), 23.

19 Licciardello, *Deixis and Frames of Reference in Hellenistic Dedicatory Epigrams*, 23.

20 Fetzer, "Textual Coherence as a Pragmatic Phenomenon", 464.

21 Özen Yaylagül, *Göstergebilim ve Dilbilim* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 360.

22 Fetzer, "Textual Coherence as a Pragmatic Phenomenon", 464.

23 Licciardello, *Deixis and Frames of Reference in Hellenistic Dedicatory Epigrams*, 22.

24 Holger Diessel, "Deixis and Demonstratives", *Semantics – Interfaces*, ed. Claudia Maienborn vd. (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019), 404.

## Söylem Gösterimi

Söylem veya metin gösterimi, söylemin o sözü içeren bir kısmına veya sözün kendisine atıfta bulunmak için bazı cümleler içindeki ifadelerin kullanılmasıyla ilgilidir. Bu gösterimler cümlenin anlamına veya cümle tarafından yapılan açıklamaya gönderimde bulunmaktadır.<sup>25</sup>

## Artgönderim ve Öngönderim

Söylem gösterimiyle benzerliğinden dolayı art gönderim ve öngönderim kavramlarına da değinmek yerinde olacaktır. Art gönderim, bir söylemde önceden zikredilen bir kelimeye atıfta bulunmak için daha sonraki cümlede kullanılan dilsel birimle gönderimde bulunmadır. Örneğin; “Hasan sınava çok hazırlandı. O sınavda iyi bir puan aldı.” İkinci cümledeki “o” zamiri önceki cümlede bahsi geçen “Hasan’a” atıfta bulunarak art gönderimde bulunmuştur. Ön gönderim, Bir söylemde sonra zikredilecek bir kelimeye veya bir ifadeye gönderimde bulunmak için daha önce bir dilsel birimle gönderimde bulunmadır. Örneğin; “Babası Marmara üniversitesinde işe başladığı için Ahmet İstanbul’da yaşamaya başladı.” Cümlenin birinci kısmındaki “babası” kelimesinde gizli olan “o” zamiri sonraki kısımdaki “Ahmet’e” ön gönderimde bulunmaktadır.<sup>26</sup>

## Arap Dilinde İşaret İsimleri

İşaret etmek kelimesi شَوْر şvr kökünden rubâ’î إِشَارَةٌ eşâra yuşîru işâra-ten babının mastarı olup Arap nahiv ilminde terimleşmiş bir isimdir. أَشَارَ الرَّجُلُ بِيَدِهِ “Adam eliyle işaret etti.” Bir şeye işaret etmek veya onu göstermek parmak, el, göz, kaş, baş gibi farklı organlarla da yapılabilmektedir.<sup>27</sup> İşaret ismi, belli bir varlığı, gösterilen varlık konuşmacının yanında görülür konumdaysa, el veya farklı bir duyu organıyla, eğer soyut bir varlık ise veya görülür konumda değilse manevi olarak göstermeye denir.<sup>28</sup> Ayrıca bağlam açısından işaret isimleri önce zikredilene gönderimde bulunmaktadır.<sup>29</sup> Konuşmacı, yanında birden fazla şey varken onlardan birini göstermek için işaret isimlerini

25 Levinson, *Pragmatics*, 85-86.

26 Licciardello, *Deixis and Frames of Reference in Hellenistic Dedicatory Epigrams*, 24; İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü*, 33-204; Muhlise Coşkun Ögeyik, “Metindilbilim Ölçütleriyle Yabancı Dil Sınavlarının Değerlendirilmesi”, *Millî Eğitim* 40/186 (2010), 152.

27 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed ‘Alî en-Neccâr (Kahire: el-Mu’essesetu'l-Misriyyeti'l-'Amme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964), 11/404; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. ‘Abdullâh ‘Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me’ârif, 1984), 4/2357.

28 Mustafa Galâyîni, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, nşr. Abdulmün'im Hafâce (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1994), 1/127.

29 Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-Fevzân vd. (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye - 'İmâdetu'l-Bahsj'l-'İlmî, 2009), 10/58.



kullandığında muhatap işaret edilen varlığı çıkaramayacaksa işaret ismiyle beraber sıfat kullanılmalıdır.<sup>30</sup>

Arap dilinde işaret isimleri değişik yönlerden incelenmiştir. Mesafe açısından yakın, orta ve uzak olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Örneğin; “هذا و هذه” yakın için “ذاك” orta mesafe için “ذلك تلك” uzak için kullanılmaktadır. Bununla beraber konuşmacı bu mesafe olgusunu fiziksel olmanın dışında, küçük görmek, hürmet etmek veya manevi konum gibi farklı etmenlere dayanarak işaret isimleri arasında tercihte bulunabilir.<sup>31</sup> Yani muktezayı hale mutabık olarak konuşmacı fiziksel yakın olan bir varlığı psikolojik olarak uzak gördüğü için sözlükte uzaklık için konulan bir işaret ismini o varlığı göstermek için kullanabilir. “ا”، müfred müzekker; “ذَان، ذَيْن”، ikil müzekker; “هَ، ذَهَ”، müfred müennes; “تَان، تَيْن”، ikil müennes; “أولاء”، müzekker ve müennes akıl sahipleri ve diğer varlıkların çoğulları için kullanılmaktadır.<sup>32</sup> “ذاك، ذاك”، örneklerde olduğu gibi işaret isimlerinin sonuna hitap için kullanılan kef harfi eklenebilmektedir. “ذلکما، ذلکم”، işaret isimlerinde görüldüğü gibi bu isimler, muhatap müzekker ve müennes, muhatap tesniye ve cemi zamirlerini de alabilirler.<sup>33</sup>

İşaret isimlerinin gösterdiği şeyi yüceltmek ve onun hakkında mübalağa yapmak istediğinde konuşmacı bu isimlerin başına tenbih için kullanılan “ها” harfini getirilebilmektedir. Şöyle ki; “هذا”، müfred müzekker için; “هذِي، هَاتِي، هَاتَان، هَاتَان، هَاتَيْن”، müfred müennes için; “هذَان، هذَيْن”، müzekker ikil için; “هَاتَان، هَاتَيْن”، müennes ikil için; “هؤلاء، هؤلاء”، her türlü çoğul için kullanılmaktadır.<sup>34</sup> “هذا” bazen her yerde konuşmacının yanında olan bir şeyi tanıtmak istediğinde kullanılmaktadır. Örneğin; “هذا عبد الله فاعرفه.”<sup>35</sup> “Bu Abdullah'tır onu tanı.”

İşaret isimleri içinde mekâna gönderimde bulunanlar da vardır. Bunlar “هنا”، yakındaki bir yeri; “هناك”، orta uzaklıktaki bir yeri, “هناك و ههنا”، uzaktaki

30 Muvaffaku'd-Dîn Ebi'l-Beka Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, thk. Emîl Bedî' Yâkub (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/351-354.

31 Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, thk. el-Hind Mahmud Hasan (Pakistan: Mektebetu'l-Buşra, 2010), 1/155-156.

32 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/351-354.

33 İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 2/127; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/362-363; Muhammed b. 'Abdulmun'im el-Cevherî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Marifeti Kelâmi'l-'Arab*, thk. Nevvâf b. Cezâ el-Hârisî (el-Medînetu'l-Munevver: 'Îmâdu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'âti'l-İslâmîyi, 2004), 1/296.

34 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/366-367.

35 'Amr b. Osman b. Kamber Ebû Bişr Sibeveyh, *el-Kitâb Kitâb-u Sibeveyh*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1996), 2/77-80.

bir yeri göstermek için kullanılır.<sup>36</sup> “هنا”, bazen zamana, yakın mekana ve konuşmacının sahip olduğu veya bulunduğu mekana işaret etmektedir.<sup>37</sup> “هنا” işaret ismi başına tenbih harfi olan “ها” dahil edilebilmektedir.

Muhatabın müzekkerlik ve müenneslik, tekillik, ikillik ve çoğulluk gibi durumlarına göre işaret isimleri kâfu'l-hitab almaktadır. Örneğin, eğer bir kadınla erkek hakkında konuşulduğunda örneğin ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾ “(Allah) buyurdu ki: “Böyledir!” Ve Rabbin yine buyurdu ki: “O bana pek kolaydır.” hakkında konuşulan müzekker kabul edildiği için işaret ismi müzekker formunda gelmiştir. Muhatap Hz. Meryem olduğu için işaret isminin sonuna “ك” dâhil olmuştur. İki adamla bir müzekker bir varlık hakkında konuşulursa ﴿ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ “Bu, bana Rabbinin öğrettiklerindedir.”<sup>38</sup> Konuşma konusuna müzekker itibar edildiği için işaret ismi müzekker şeklinde kullanılmıştır. Muhatap iki kişi olduğu için “كَمَا” zamiri işaret isminin sonuna dâhil olmuştur. Bir erkeğe iki erkek hakkında soru sorulsa “كيف ذاك الرجلان يا أحمد” Ahmet o iki adam nasıldır.” İki adam hakkında soru sorulduğundan işaret ismi tesniye gelmiştir. Muhatap müfred/tekil olduğu için işaret isminin sonuna kâfu'l-hitâb dâhil edilmiştir. Muhatap bir topluluksa; ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ “İşte, Rabbiniz olan Allah budur.”<sup>39</sup> hakkında konuşulan varlık Allah olduğu için işaret ismi müfred müzekker olarak gelmiştir. Muhatap çoğul olduğu için “كُم” işaret isminin sonuna dâhil edilmiştir. Kadınlarla bir erkek hakkında konuşulursa ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ﴾ “Kadın dedi ki: İşte hakkında beni kınadığınız şahıs budur.”<sup>40</sup> hakkında konuşulan Hz. Yusuf olduğu için işaret ismi müzekker olarak gelmiştir. Muhatap Hz. Yusuf’a yaptığından dolayı Züleyha’yı kınayan kadınlar olduğu için işaret isminin sonuna “كُنَّ” dâhil olmuştur.<sup>41</sup>

İşaret isimlerini Arap diltçileri her türlü varlık için kullanımı uygun olduğu için mübhemâttan kabul etmişlerdir. Dolayısıyla gönderimleri kullanım aşamasında belirginleşmektedir. İletişim esnasında gönderimlerin belirgin olması, yani muhatap açısından kapalı olmaması, iletişimin sağlıklı ve amacına uygun gerçekleşmesini sağlayan önemli bir husustur. Bu husus modern dilbilimde önvarsayım olarak isimlendirilmektedir. Muhatap açısından konuşmanın etrafında döndüğü konu veya varlık belirgin olmalıdır. Aksi takdirde

36 el-Mübarek b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî Ebi’s-Se’âdât Mecduddîn İbnu’l-Esîr, *el-Bedî’ fi ‘İlmi’l-‘Arabîyye*, thk. Sâlih Hüseyin el-Âyid (Riyad: Ma’hedu’l-Buhûsi’l-‘İlmiyye ve İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî bi Câmî’ati Ümmi’l-Kura, 2000), 2/40; *Galâyîni, Câmî’u’d-Durûsi’l-‘Arabîyye*, 1/127-128; Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 155.

37 Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgib el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 546.

38 Yûsuf 12/37.

39 el-En’âm 6/102.

40 Yûsuf 12/32.

41 İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-Naho*, 2/128; İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 364; Cevherî, *Şerhu Şuzûri’z-Zehab fî Marîfeti Kelâmi’l-‘Arab*, 1/299.



için kullanılan “مَنْ: kim” soru edatı ve insani bir eylem olan borç vermek anlamındaki “يُفْرَضُ: borç verir” kelimesinden dolayı diğer bir ifadeyle cümle içi bağlamdan dolayı ذا kişi gösteriminde bulunmaktadır.

## هذا

Bu kelime “ذَا” işaret isminin öncesinde tenbih için kullanılan “هـ” harfi getirilerek oluşturulmaktadır. Eril/ müzekker için kullanılan bu işaret ismi Kur’an’da 214 defa geçmekte olup kişisel, uzamsal, zamansal gösterim olarak ve artgönderim şeklinde gönderimlerde bulunmaktadır.

Kişisel gösterim olarak; ﴿وَأَسْرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ “Ve o zalimler aralarında gizlice şöyle fısıldaştılar: Bu da, sizin gibi bir beşer değil midir!”<sup>44</sup> Ayette ki “بشر: insan” kelimesi ve bağlamdan anlaşıldığı üzere “هذا: bu” işaret ismiyle müşrikler, kendilerine peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed’i kastederek aralarında bu gizli konuşmayı yapmışlardır.<sup>45</sup> “هذا: bu” işaret ismi kişi gösterimi olarak kullanılmıştır.

Uzamsal gösterim olarak; ﴿... قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بِرَأْيِنَا أَوْ بِيَدَيْهِ أَوْ بِيَدَيْهِ﴾ “Bize kavuşmayı ummayanlar: “Bundan başka bir Kur’an getir veya bunu değiştir!” dedi. De ki: “Onu kendiliğimden değiştirmem, benim için olmayacak şeydir! (Çünkü ben,) ancak bana vahyolunana tâbi’ olurum!” ayetinde müşriklere ölüm ve haşirle ilgili ayetler okunduğunda ahirete inanmayı orada Allah’la yüzleşmeyi arzu etmeyen o müşrikler “Bundan başka bir Kur’an bize getir.”<sup>46</sup> demişlerdir. Ayette geçen “هذا: bu” işaret ismiyle Hz. Peygambere indirilen Kur’an’ı kastetmişlerdir. Zira Hz. peygamber “ben bana vahyolunana uyarım” diyerek işaret ismiyle Kur’an’ın kastedildiğini ayrıca göstermektedir. Burada iki ihtimal söz konusudur: Ya müşrikler Hz. Peygamberden Kur’an’ın ahkâmını değiştirmesini istemişlerdir. Ya da indirilen Kur’an’ın ilahi kelimeler değil de Hz. Peygamberin kendisinden olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>47</sup> Her iki ihtimalde de Ayette “هذا: bu” işaret ismi, uzamsal gösterim türünde olup Hz. Peygambere indirilen Kur’an’a gönderimde bulunmaktadır.

Uzamsal gösterim olarak konuşma ortamına gönderim yapmıştır. Şöyle ki; ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ “Ayağımı yere vur, işte bu yıkılacak ve içilecek serin bir sudur!”<sup>48</sup> Hz. Eyyub’a hitab eden ayetteki “هذا: bu” işaret ismi, ayetin

44 el-Enbiyâ’ 21/3.

45 Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecc, 2001), 16/223; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve l’râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Alemlü’l-Kütüb, 1988), 3/384.

46 Yûnus 10/15.

47 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâturîdî, *Te’vîlât-u Ehli’s-Sünne Tefsîru’l-Mâturîdî*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), 6/20-21.

48 Sâd 38/42.

devamında geçen “مُغْتَسَلٌ: yıkanılan yer” kelimesi ismi mekân olarak mekâna atıfta bulunmaktadır.<sup>49</sup> Mezkur İşaret ismi uzamsal gösterim olarak suyun kendisine veya su kaynağına, suyun kaynadığı yere, gönderimde bulunmaktadır.

Zamansal gösterim olarak; ﴿...قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنَسِيًّا﴾ Hz. Meryem hakkında nazil olan ayette Hz. Meryem, doğum sancısıyla kuru bir hurma ağacının altına gittiğinde, utancından “Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım! dedi.”<sup>50</sup> Ayette geçen “هَذَا: bu” işaret ismi bugünden, bu andan veya bu olaydan önce ölmüş olsaydım şeklinde<sup>51</sup> zamana işaret etmiş olup zamansal gösterim olarak kullanılmıştır.

Söylem gösterimi olarak; ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ Hz. İsa havarilerine “Hiç şüphesiz Allah, benim de Rabbinizdir, sizin de Rabbinizdir; öyle ise O’na ibâdet edin! İşte bu, dosdoğru bir yoldur.”<sup>52</sup> demiştir. Ayette geçen “هَذَا: bu” işaret ismi ayetin ilk kısmındaki cümlenin anlamına ve hükmüne gönderim yapmaktadır. Hepimizin rabbinin Allah’ın olması ve ona ibadet edilmesi lüzumu iman itaat anlamlarını barındırarak dosdoğru yolu ifade etmektedir.<sup>53</sup> Dolayısıyla söylem gösterimi olarak bu anlama gönderme yapmaktadır.

Artgönderim olarak; ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا حَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ قَتْسَىٰ﴾ Hz. Musa rabbiyle görüşmeye gittikten sonra Sâmiri böğürme sesi çıkarabilen bir buzağı heykelini ortaya çıkardı. Bunun üzerine Sâmirî ve buzağıya tapanlar “İşte sizin de ilâhınız, Mûsâ’nın da ilâhı budur; fakat o bunu unuttu.” dediler.<sup>54</sup> Ayette geçen “هَذَا: bu” işaret ismi, önceki kısımda zikredilen buzağı heykeline artgönderim yaparak atıfta bulunmaktadır.

## هذه

Bu işaret ismi genel anlamda müfred müennes varlıklar için kullanılmaktadır. Kur’anda 46 defa geçmekte olup uzamsal gösterim, söylem gösterimi, artgönderim ve öngönderim olarak işlev görmektedir.

Uzamsal gösterim olarak; ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ “Her kim burada körlük ederse ahirette de kör olur ve yolunu kaybeder.”<sup>55</sup> Ayette “هَذِهِ أَعْمَىٰ” ahirette de kör olur” kısmı, cümle içi bağlam ve genel anlam

49 ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Muslim Muhammed (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 2/167; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 20/108.

50 Meryem 19/23.

51 Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, 14/221.

52 Âl-i ‘İmrân 3/51.

53 Ebû Muhammed Abdulhak İbn ‘Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, thk. er-Rahhâle el-Fâruk vd. (Beyrut: Dâru’l-‘Hayr, 2007), 2/232.

54 Tâhâ 20/88.

55 el-İsrâ’ 17/72.

ilişkisi göz önüne alındığında “هَذِهِ: bu” işaret ismi bu dünyaya işaret etmekte olup<sup>56</sup> uzamsal gösterimle dünyaya gönderimde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Uzamsal gösterim olarak; ﴿وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَعَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ...﴾ “Allah size elde edeceğiniz pek çok ganimetler va’d etmiştir. Bunu ise size hemen şimdi vermiştir.”<sup>57</sup> Ayetteki “هَذِهِ: bu” işaret isminin gönderiminin tespiti, ayetin bağlamına müracaat etmeyi gerekli kılmaktadır. Zira farklı bir karine gözükmektedir. Ayet Ridvan biatinden sonra bu biate katılanlara hitaben nazil olmuş ve “هَذِهِ: bu” işaret ismiyle Hayber’in fethini müjdeleyerek Hayber ganimetlerine işaret etmekte olup<sup>58</sup> uzamsal gösterimde bulunmaktadır.

Söylem gösterimi olarak ﴿.....لَئِنْ أَجَبْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ “Eğer bizi bundan kurtarırsan muhakkak sana şükredenlerden olacağız.”<sup>59</sup> Ayette insanların denizde fırtınaya yakalanıp dalgaların arasında kaldıkları zamanda yaptıkları duadan bahsedilmektedir. Dualarında “من هَذِهِ: bundan” işaret isminin söylem gösterimi olarak o zorlu duruma veya korkulara gönderimde bulunduğu gibi fırtınaya da atıfta bulunduğu kabul edilmektedir.<sup>60</sup> Duruma gönderimle söylem gösterimi, fırtınaya gönderimle artgönderimde bulunmaktadır.

Artgönderim olarak; ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ “Adam, kendine zulmederek bağına girip Bunun asla yok olacağını sanmam dedi.”<sup>61</sup> Ayette “هَذِهِ: bu” işaret ismi öncesinde geçen “جَنَّتَهُ: bağına” kelimesine<sup>62</sup> artgönderimle atıfta bulunmaktadır.

Öngönderim olarak ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ ۖ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ “Ey resulüm de ki: işte benim yolum budur: ben Allah’a davet ediyorum. Ben ve bana tabi olanlar da kesin bir şekilde buna inanmışsınız. Ve Allah her türlü noksanlıktan münezzehtir. Ve ben müşriklerden değilim”<sup>63</sup> ayette “هَذِهِ: bu” işaret ismi, kendisinden sonra gelen cümlelerin anlamına öngönderim yapmaktadır. Şöyle ki; davet ettiğim çağrı, Allah’ın birliğine ve ona kullukta hiçbir şeyi ortak koşmadan ihlaslı olmaya, ona itaate ve ona karşı gelmekten sakınmaya davet ederken bulunduğum yol, benim yolum budur.<sup>64</sup> Ayrıca “هَذِهِ:

56 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. et-Teymî, *Tefsîr-u Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004) 1/151; Abdürrezzâk, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 1/383.

57 el-Feth 48/20.

58 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 21/280.

59 Yûnus 10/22.

60 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 12/147; Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî el-Müsemmâ Bahru’l-’Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 2/94.

61 el-Kehf 18/35.

62 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 15/262.

63 Yûsuf 12/108.

64 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 13/378.

سَبِيلِي یشته benim yolum budur." kısmı "apaçık delille Allah'ın dinine çağırduğum yolum budur." Şeklinde ayetin devamıyla tefsir edilmektedir.<sup>65</sup>

## هَذَان

Yakında bulunan ikil müzekkerler için kullanılan işaret ismi Kur'an'da iki yerde geçmekte olup ikisinde de artgönderim görevinde olduğu anlaşılmıştır. Bir örnekle şöyle açıklanabilir. ﴿قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَ بِطَرِيقِكُمُ الْمُثَلَّى﴾ "Doğrusu bu ikisi, muhakkak iki sihirbazdır; sihirleriyle sizi yurdunuzdan çıkarmak ve en üstün olan yolunuzu ortadan kaldırmak istiyorlar."<sup>66</sup> Ayetteki "هَذَا: bu ikisi" işaret ismi, aynı sürenin 42. ayetinde geçen ﴿إِذْ هَبْنَا نُبُّكَ وَالْجِبَّاءَ وَجِبَالَكُ إِلَّا حَبَالَكُم بِالْحَنَاءِ﴾ "Sen (Musa) ve kardeşin (Harun) ayetlerimi götürün."<sup>67</sup> Emre muhatap olan Hz. Musa ve Hz. Harun'a artgönderim ile atıf yapmaktadır.<sup>68</sup> Yakın için kullanılan işaret ismi tercih edilmiş olması Hz. Musa ve Hz. Harun'un sözü söyleyenlerin yanlarında olduğunu göstermektedir. Ancak olaya şahit olmayanlar için gönderimin tespiti metinsel bağlama ihtiyaç duymaktadır.

## هَؤُلَاءِ

Çoğul müzekker ve müennesler için ortak kullanılan işaret ismi Kur'an'da 42 defa geçmekte olup kişisel gösterim ve artgönderim olarak kullanılmıştır.

Kişi gösterimi olarak; ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ "Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!"<sup>69</sup> ayette "هَؤُلَاءِ: bunlar/onlar" işaret ismi kişisel gösterimle Hz. Muhammed'in ümmetine gönderimde bulunmaktadır.<sup>70</sup> Kıyamet gününde Hz. Peygamberin de kendi ümmetine bir şahit olarak getirileceğinden bahsedilmektedir.<sup>71</sup>

Artgönderim olarak; ﴿مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ﴾ "Arada bocalayıp duruyorlar; ne onlara, ne bunlara!"<sup>72</sup> Münafıkların içinde buldukları durumun anlatıldığı ayeti kerimede "هَؤُلَاءِ: bunlar/onlar" işaret ismi 141. ayette zikredilen müminler ve kâfirlere artgönderimle kişilere gönderimde bulunmaktadır. Şöyleki; 141. ayette münafıkların müminlere bir zafer nasip edildiğinde müminlere, kâfirlerin zaferden bir payı olduğunda ise kâfirlere yavaşlıklarından bahsedilmektedir. Dolayısıyla islam ve küfür arasında bocalayıp

65 Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî -Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl-*, thk. Yusuf Ali Bedyûvî (Beirut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998), 2/138.

66 Tâhâ 20/63.

67 Tâhâ 20/42.

68 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 16/97.

69 en-Nisâ' 4/41.

70 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 7/38.

71 Mâturîdî, *Te'vîlât-u Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâturîdî*, 3/236-237.

72 en-Nisâ' 4/143.

durdukları ifade edilmektedir. Böylece ne tam müminlerden olurlar ne de kâfirlerden olurlar.<sup>73</sup>

Artgönderim olarak; ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ “Ve Adem’e isimlerin hepsini öğretti sonra da onları meleklerle arzederek eğer iddianızda doğruysanız haydi bunların isimlerini bana bildirin dedi”<sup>74</sup> ayette artgönderimle iletişim ortamındaki nesnelere bulunmaktadır. Şöyle ki; Ayette “هَؤُلَاءِ: bunlar/onlar” işaret ismi “الْأَسْمَاءُ: isimlerini” kelimesinin atıfta bulunduğu Allah’ın yarattıklarına veya Allah’ın ona öğrettiği tüm isimlere gönderimde bulunmaktadır.<sup>75</sup>

## ذٰلِكَ

Uzak tekil/müfred müzekkerler için kullanılan işaret ismi Kur’an’da 298 defa geçmekte olup söylem gösterimi ve artgönderim olarak kullanılmıştır.

Söylem gösterimi olarak ﴿وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيزٍ﴾ “Ve bu, Allah için asla zor bir şey değildir.”<sup>76</sup> Ayetteki “ذٰلِكَ: bu” işaret ismi bir önceki ayetin anlamı olan “sizi helak edip sizin yerinize yeni bir topluluk getirmesi,”<sup>77</sup> Allah’a asla zor gelmez anlamındadır.<sup>78</sup> Ayetin anlamına gönderme yaptığı için söylem gösterimine örnek olmaktadır.

Artgönderim olarak; ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِّنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذٰلِكَ﴾ “Onları gurup gurup yeryüzüne dağıttık. Onlardan iyi kimseler vardır, yine onlardan bundan aşağıda olanları da vardır.”<sup>79</sup> Yahudiler hakkında nazil olan ayette Allah cc. Onları bir arada tutacak ortak bir yönleri kalmayacak şekilde yeryüzünde topluluklar halinde dağıttığını haber verdikten sonra onlardan bir kısmının Salihler olduğunu bir kısmının da bunlardan aşağı olduğunu bildirmektedir. Ayette geçen “ذٰلِكَ: bu” işaret ismi art gönderim ile sâlih kişilere işaret etmektedir. Zira “الصَّالِحُونَ: Salihler” kelimesiyle Hz. peygambere yetişip ona iman edenler ve “دُونَ ذٰلِكَ: bunlardan aşağı” ifadesiyle de küfürde devam edenler kastedilmektedir.<sup>80</sup>

73 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 7/615-616; Ebû İshâk Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’an*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 2002), 3/405.

74 el-Bakara 2/31.

75 Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1978), 45-46; Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. ‘Abdilmaksûd ‘Abdurrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/100.

76 Fâtır 35/17.

77 Fâtır 35/16.

78 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 19/353.

79 el-A’râf 7/168.

80 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 10/533; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Tefsîru’l-Begavî Me’âlimu’t-Tenzîl*, thk. Muhammed ‘Abdullâh en-Nemir vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1989), 3/295.



Artgönderim olarak; (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا) “Hiçbir şey hakkında “yarın şunu yapacağım” sakın deme!”<sup>81</sup> Ayette “ذَٰلِكَ bu” işaret ismi öncesinde geçen “شَيْءٍ şey” kelimesine atıfta bulunarak<sup>82</sup> artgönderim yapmaktadır.

Artgönderim olarak; (وَوَفِّخْ فِي الصُّورِ ذَٰلِكَ يَوْمَ الْوَعْدِ) “Sûra da üfürülmüştür. İşte bu, vadedilen tehdid günüdür!”<sup>83</sup> “ذَٰلِكَ bu” işaret ismi sûra üfürüldüğü güne/zamana gönderimde bulunmaktadır.<sup>84</sup>

## ذَٰلِكُمْ

Bu işaret ismi, muhatapların çoğul müzekkerler olup işaret isminin gönderimi müzekker kabul edilen durumlarda kullanılmaktadır. Kur'an'da 46 defa geçmekte olup söylem gösterimi ve artgönderim olarak kullanılmaktadır.

Söylem gösterimi olarak; (... وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ) Ayette bir zamanlar Allah'ın İsrail oğullarını firavun ve ehlinin zulümlerinden kurtarmasından, Fir'avun ve ehlinin İsrail oğullarını evlat acısı gibi en ağır işkencelere maruz bıraktıklarından, onların yeni doğan oğullarını katletmelerinden ve kadınlarını ise kötü amaçları için sağ bıraktıklarından bahsettikten sonra şöyle buyurmaktadır “İşte bunda sizin için Rabbinizden büyük bir imtihan vardır.”<sup>85</sup> Ayetteki “ذَٰلِكُمْ bu” işaret ismiyle Firavun'un yaptığı yukarıda bahsedilen çeşitli zulümlere,<sup>86</sup> bazı kaynaklarda ise Allah'ın İsrail oğullarını kurtarmasına<sup>87</sup> gönderimde bulunmaktadır. Her iki yorum da mümkün görülmektedir.<sup>88</sup> İşaret ismiyle önceki ifadelerin anlamlarına gönderimde bulunduğu için söylem gösterimi sınıfına girmektedir.

Artgönderim olarak; (ذَٰلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ) “İşte şimdi siz tadın onu! Kâfirlere bir de cehennem azabı vardır.”<sup>89</sup> Bedir gazvesindeki müşrikler hakkında nazil olan ayette “ذَٰلِكُمْ bu” işaret ismi bir önceki ayette geçen “الْعِقَابِ: azap, ceza” kelimesine artgönderimle atıfta bulunmaktadır.<sup>90</sup> Söylem gösterimi olarak da yorumlanmaktadır. Şöyle ki; sûrenin 12. ayetinde geçen “فَاصْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ: haydi vurun onların boyunlarının üstüne”<sup>91</sup> cümlesinin

81 el-Kehf 18/23.

82 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer el-Havarizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Uÿûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avvad (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998), 3/577.

83 Kâf 50/20.

84 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 21/428.

85 el-Bakara 2/49.

86 Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1983), 2/69; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1954), 1/40.

87 İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, 48; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 1/652; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve I'râbuhu*, 1/132.

88 İsfehânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, 61.

89 el-Enfâl 8/14.

90 Mâturîdî, *Te'vîlât-u Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâturîdî*, 6/184.

91 el-Enfâl 8/12.

anlamı olan müşriklerin bedir günündeki öldürülme eylemine gönderimde bulunmaktadır.<sup>92</sup>

### ذِكْمَا

Bu işaret ismi, muhatapların ikil olup işaret isminin gönderimi müzekker kabul edilen durumlarda kullanılmaktadır. Kur'an'da bir defa geçmekte olup söylem gösterimi olarak kullanılmaktadır.

Söylem gösterimi olarak; ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَاهُ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قِيلَ أَنْ يَأْتِيكُمَا﴾ (Yûsuf) dedi ki: “Sizin rızıklanacağımız yemek daha size gelmeden, onun ne olduğunu size bildiririm. Bu, bana Rabbimin öğrettiklerindedir.”<sup>93</sup> Ayette geçen “ذِكْمَا: bu” işaret ismi, Hz. Yusuf'un bahsettiği rüya tabir etme ilmine gönderimde bulunmaktadır.<sup>94</sup> Gösterici unsur olan işaret ismi, kendinden önceki cümlenin anlamına veya hükmüne gönderimde bulunduğu için söylem gösterimi olmaktadır.

### ذَلِكُنَّ

Bu işaret ismi, muhatapların çoğul müennes olup işaret isminin gönderimi müzekker kabul edilen durumlarda kullanılmaktadır. Kur'an'da bir defa geçmekte olup artgönderim olarak kullanılmaktadır.

Artgönderim olarak ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ “O kadın “İşte, hakkında beni kinadığınız kişi budur!” dedi.”<sup>95</sup> Ayette geçen “ذَلِكُنَّ: bu” işaret ismi, 29. Ayette zikredilen “يوسف: Hz. Yusuf'a” gönderimde bulunmaktadır.<sup>96</sup> Ayetteki işaret ismi, öncesinde zikredilen isme işaret ettiği için artgönderim yapmaktadır.

### تِلْكَ

Uzak tekil müennesler için kullanılan işaret ismi Kur'an'da 41 defa geçmekte olup söylem gösterimi, artgönderim ve öngönderim olarak kullanılmıştır.

Söylem gösterimi olarak ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ “Öyleyse bu haksız bir paylaşırmadır.”<sup>97</sup> Ayetteki “تِلْكَ: şu” işaret ismi bir önceki ayette zikredilen müşriklerin erkekler ve dişiler hakkındaki haksız paylaşırma eylemine, “الْكُفْرَ الذَّكْرَ وَلَهُ الْأُنثَى” Demek erkekler sizin, dişiler onun (Allah'ın) mu?”<sup>98</sup> gönderimde bulunmaktadır.<sup>99</sup> Önceki cümlenin anlamına veya hükmüne gönderimde bulunarak söylem gösterimine örnek olmaktadır.

92 Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002) 2/105; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, 10/58.

93 Yûsuf 12/37.

94 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 13/160; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 3/38.

95 Yûsuf 12/32.

96 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît* 12/105; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/364.

97 en-Necm 53/22.

98 en-Necm 53/21.

99 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 22/51.

Artgönderim olarak ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ....تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾ Ayette takva sahiplerine vad edilen cennetin özelliğinden bahsedildikten sonra “İşte bu, takva sahiplerinin sonudur. Kâfirlerin sonu ise ateştir.”<sup>100</sup> İfadesiyle ayet bitmektedir. Bu ayette “تِلْكَ: bu” işaret ismi, ayetin başında geçen “الْجَنَّةِ: cennet” kelimesine artgönderimle atıfta bulunmaktadır. Bu durumda, Allah'ın takva sahiplerine özelliklerinden bahsederek vadettiği son işte bu cennettir.<sup>101</sup> şekilde yorumlanmaktadır.

Öngönderim olarak ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ “Şu sağ elindeki nedir ey Musa!” ayette “تِلْكَ: şu” işaret ismi Hz. Musa'nın sağ elindeki esasına<sup>102</sup> yani sonraki ayette “هي عصاي: o benim asamdır” cümlesindeki asa kelimesine öngönderimle atıfta bulunmaktadır. Bu ayette “تِلْكَ: şu” mübhem isimdir ve “التي” anlamındaki ism-i mevsul gibi görev yapmaktadır.<sup>103</sup> Ayetteki soru cümlesinde Allah Hz. Musa'nın sağ elindekinin ne olduğunu bilerek böyle bir soru sorması soru cümlesinin farklı bir edimi gerçekleştirdiği sonucunu doğurmaktadır.

#### هناك

Uzak mekan için kullanılan bu işaret ismi Kur'an'da 9 defa geçmekte olup zamansal ve uzamsal gösterim olarak kullanılmaktadır.

Zamansal gösterim olarak; ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ...﴾ “İşte orada velayet, yalnızca hak olan Allâh'a mahsustur. ...”<sup>104</sup> Ayetinde geçen “هُنَالِكَ: orada/o durumda/o anda” işaret ismi zamansal gösterim işlevinde olup kıyamet gününe gönderimde bulunmaktadır.<sup>105</sup>

Uzamsal gösterim olarak; ﴿فَعَلِّبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ﴾ “İşte orada/o anda yenildiler, küçük düştüler.”<sup>106</sup> Ayette geçen “هُنَالِكَ: orada/o durumda/o anda” işaret ismi uzamsal gösterim olarak Hz. Musa ve sihirbazların müsabaka meydanlarına işaret ettiği gibi zamansal gösterim olarak Hz. Musa'nın esasının sihirbazların attıklarını yuttuğu veya hakkın tecelli ettiği ana işaret etmektedir. Ayrıca yine uzamsal gösterim kategorisinde kabul edilen iletişim ortamına

100 er-Ra'd 13/35.

101 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 13/555.

102 Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 3/24; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/177.

103 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, 3/353; Ebû Saîd Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî es-Sirâfî, *Şerhu Kitâbi's-Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdelî - Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 3/185.

104 el-Kehf 18/44.

105 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 15/270. Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî, *Garîbu'l-Kurân* (Kahire: Matba'atu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâduhu, 1963), 208.

106 el-A'râf 7/119.

yani müsabakanın yapıldığı ve büyük bir topluluğun onları izlediği o hale işaret ettiği de kabul edilmektedir.<sup>107</sup>

تَمَّ

Uzak mekân için kullanılan bu işaret ismi Kur'an'da 4 defa geçmekte olup uzamsal gösterim ve artgönderim olarak kullanılmaktadır.

Uzamsal gösterim olarak; ﴿مُطَاعَ تَمَّ آمِينَ﴾ “O, orada itaat edilen ve çok güvenilendir!”<sup>108</sup> ayette, daha önce geçen “رَسُولٍ” resul” kelimesinin gönderimde bulunduğu Cebrail’in (as.) semavatta ve meleklerin ortamında kendisine itaat edildiğinden bahsetmektedir. Ayette geçen “تَمَّ: orada” işaret ismi, Allah katına<sup>109</sup>semavata ve meleklerin ortamına gönderimde bulunmaktadır.<sup>110</sup> Bir mekâna veya bir ortama gönderim söz konusu olduğu için uzamsal gösterim sınıfında değerlendirilmektedir.

Artgönderim olarak; ﴿وَأَرْفَعْنَا تَمَّ الْآخِرِينَ﴾ “Ötekilerini de oraya yaklaştırdık.” Ayette geçen “تَمَّ: orada” işaret ismi artgönderimle önceki ayette geçen “الْبَحْرُ: deniz” kelimesine veya uzamsal gösterimle olayın gerçekleştiği yere işaret etmektedir.<sup>111</sup>

هَاهُنَا

Tenbih “ها” sı alarak yakın mekân için kullanılan işaret ismi Kur'an'da 4 defa geçmekte olup uzamsal gösterim ve öngönderim olarak kullanılmaktadır.

Uzamsal gösterim olarak; ﴿فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ﴾ “Bu sebeple, bugün burada onun candan bir dostu yoktur.”<sup>112</sup> Ayette yakın mekân için kullanılan “هَاهُنَا: bura” işaret ismi uzamsal gösterim olarak ahiret yurduna gönderimde bulunmaktadır.<sup>113</sup>

Uzamsal gösterim ve öngönderim olarak ﴿أَتَنْتَرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِينَ﴾ “Siz burada güven içinde bırakılacak mısınız?”<sup>114</sup> ayette geçen “هَاهُنَا: bura” işaret ismi dünyaya ve Allah'ın dünyada verdiği nimetlere gönderimde bulunmaktadır. Ayrıca sonraki iki ayette geçen ﴿فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ، وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ﴾ “Bahçeler, pınarlar, ekinler hurmalıklar”<sup>115</sup> kelimeler, “هَاهُنَا: bura” işaret ismine bedel olarak onları

107 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 10/361; Mâturîdî, *Te'vîlât-u Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâturîdî*, 6/21; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, 9/284; İbn 'Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 4/21.

108 Tekvîr 81/21.

109 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 24/164-165.

110 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2001), 2/697.

111 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 17/585; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1997), 8/2774.

112 el-Hâkka 69/35.

113 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 23/239.

114 eş-Şu'arâ' 26/146.

115 eş-Şu'arâ' 26/147-148.

tefsir etmiş olup o kelimelerin delalet ettiği dünya nimetlerine işaret etmek üzere “هَاهُنَا bura” işaret ismi öngönderimde bulunmaktadır.<sup>116</sup>

### كَذَلِكَ

Bu işaret ismi Kur'an'da 124 defa geçmekte olup tüm kullanımlarında söylem gösterimi olarak kullanılmaktadır. Örnek olarak Murselât suresinin 44. Ayeti incelenecektir.

Söylem gösterimi olarak; ﴿إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ “İşte, biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız.”<sup>117</sup> Ayette geçen “كَذَلِكَ: böyle” işaret ismi, önceki ayetlerde Allah'ın takva sahipleriyle ilgili müjdelerine gönderimde bulunmaktadır. Şöyle ki; onların gölgelerde ve pınar başlarında ve canlarının çektiği meyvelerin aralarında olduklarına, yaptıklarının karşılığı olarak âfiyetle yiyip içmelerine söylem gösterimiyle gönderimde bulunmaktadır.<sup>118</sup>

### كَذَلِكَ

Kur'an'da bir defa geçmekte olup söylem gösterimi olarak kullanılmaktadır. Şöyle ki; ﴿فَلَنْ تَتَّبِعُونَ كَذَلِكَم قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلِ﴾ ayette Hz. peygamberin ashabının Hayber ganimetlerini almaya gittiklerinde münafıkların da onların peşinden gitmek için izin istediklerinden ve bu şekilde Allah'ın kelamını değiştirmek istediklerinden bahsettikten sonra Hz. Peygambere hitaben “De ki: “(Siz) aslâ peşimizden gelmeyeceksiniz; Allah, hakkınızda daha önce böyle buyurmuştur!”<sup>119</sup> “كَذَلِكَ: böyle” işaret ismiyle münafıkların asla Müslümanların peşinden gitmeyeceğine gönderimde bulunmaktadır.

### أُولَئِكَ

Kur'an'da 204 defa geçmekte olup genellikle art gönderim olarak kullanılmaktadır.

Artgönderim olarak; ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ “İşte onlar, Rablerinden bir hidâyet üzeredirler.”<sup>120</sup> Ayette “أُولَئِكَ: bunlar/onlar” işaret ismi önceki ayetlerde zikredilen takva sahiplerine ve iman edenlere artgönderimle işaret etmektedir.<sup>121</sup>

116 Ebû Muhammed b. Hammûs b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bülûğî'n-Nihâye fi İlmî Me'âni'l-Kur'an ve Tefsîrihi ve Ahkamîhi ve Cümelin min Fünûni 'Ulûmîhi* (Şârika: Câmi-atü'ş-Şârika Külliyyâtü'd-Dirâsâtü'l-Ulyâ ve'l-Bahsî'l-İlmî, 2008), 5337; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahru'r-Râzî Mefâtihu'l-Ğayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 24/159; Ebu'l-Bekâ 'Abdullâh b. el-Huseyn b. 'Abdillâh b. el-Huseyn el-Bağdâdî el-'Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân* (Ürdün: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), 290.

117 el-Murselât 77/44.

118 Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 4/546; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 23/612; Mâturîdî, *Te'vîlât-u Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâturîdî*, 16/353.

119 el-Feth 48/15.

120 el-Bakara 2/5.

121 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 1/255.

﴿...إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ﴾ Artgönderim ve söylem gösterimi olarak; *Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.*<sup>122</sup> Ayette geçen “أُولَئِكَ: bunlar/onlar” işaret ismi, öncesinde geçen insanın azalarına artgönderimle işaret etmektedir.<sup>123</sup> Söylem gösterimi olarak öncesinde zikredilen azaların, insanın bu azalarıyla işledikleri hakkında söylediklerine şahit gösterilerek sorguya çekileceğine gönderimde bulunmaktadır.<sup>124</sup>

### أولاء

Kur’an’da iki defa geçmekte olup art gönderim olarak kullanılmaktadır. Şöyle ki; ﴿قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَىٰ أَثْرِي﴾ (Hz. Mûsâ) şöyle dedi: “İşte onlar da arkamdalar.”<sup>125</sup> Ayetteki “أولاء: onlar” işaret ismi bir önceki ayette geçen “قَوْمِكَ: kavmin” kelimesine yani Hz. Musa’nın kavmine artgönderimde bulunmaktadır.<sup>126</sup> “أولاء: onlar” işaret isminin, ismi mevsûl “الذين” yerinde kullanıldığı görüşü daha ağır basmaktadır.<sup>127</sup>

### أولئكم

Kur’an’da bir defa geçmekte olup artgönderim olarak kullanılmaktadır. Şöyle ki; ﴿أَلَمْ تَرَ أَنزَلْنَا مِنْ أَوْلَائِكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أَوْلَائِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ “Sizin kâfirleriniz onlardan daha mı hayırlıdır? Yoksa kitaplarda sizin için bir berâet mi var?”<sup>128</sup> ayette geçen “أولئكم: onlar” işaret ismi sûrenin farklı ayetlerinde bahsi geçen helak edilmiş önceki kavimlere işaret ederek<sup>129</sup> artgönderimde bulunmaktadır.

### ذَانِكَ

Orta uzaklıkta bulunan ikil müzekkerler için kullanılan bu işaret ismi Kur’an’da bir defa geçmekte olup artgönderim işlevi üstlenmektedir. Şöyle ki; ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ “İşte bu ikisi Firavun ve onun adamlarına karşı Rabbin tarafından iki kesin delildir.”<sup>130</sup> Ayette zikredilen “ذَانِكَ: bu ikisi” işaret ismi ayetin önceki kısmında bahsi geçen Hz. Musa’nın eline ve 31. Ayetin konusu olan esasına gönderimde bulunmaktadır.<sup>131</sup> Aynı zamanda “ذَانِكَ: bu ikisi” işaret ismi, Hz. Musa’nın esasının yılana ve hastalıklı olan elinin bem-

122 el-İsrâ’ 17/36.

123 Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’an*, 6/99.

124 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 14/596.

125 Tâhâ 20/84.

126 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 16/129.

127 Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, 3/371; ‘Ukberî, *et-Tibyân fi İ’râbi’l-Kur’ân*, 259.

128 el-Kamer 54/43.

129 Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 3/183; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/110; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, 5/91.

130 el-Kasas 28/32.

131 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 18/247; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî el-Müsemma Bahru’l-‘Ulûm*, 2/516; el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, 17/391.

beyaz parlak bir hale dönüşmesine söylem gösterimi olarak gönderimde bulunmaktadır.<sup>132</sup> İşaret ismi, kendisinden önce zikredilen kelimelere gönderimde bulunduğu için artgönderim, anlamlara gönderimde bulunduğu için söylem gösterimi olarak kabul edilmektedir.

## Sonuç

Bu çalışma ile edimbilimin konularından olan gösterim, gösterim türleri, artgönderim ve öngönderim kavramlarının gönderimsel özelliklerinin değişik alanlarda konu edildiği gibi işaret isimleri özelinde klasik tefsirlerde ele alındığı anlaşılmıştır. Gösterici dilbirimlerinin gönderimleri, konuşmacı ve dinleyici, kullanıldığı koşullar ve bağlam kapsamında belirlenmesinden dolayı edimbilimin ilgilendiği konular arasında kabul edilmektedir. Gösterici unsurlardan olan işaret isimleri Arap dilinde her türlü canlı ve cansız varlıkları göstermek için kullanıldığından dolayı mübhemattan kabul edilmiştir. Muhatap veya diğer yorumlayıcılar için mübhemliği ancak konuşmacı, dinleyici, iletişim bağlamı gibi edimbilimsel faktörlerin dikkate alınmasıyla giderilebilmektedir. Çalışmada 20 çeşit işaret isminin binden fazla kullanıldığı anlaşılmıştır. İşaret isimlerinin Kur'ân'da kişisel, uzamsal, mekânsal, söylem gösterimi, artgönderim ve öngönderim olarak gönderimlerde bulunduğu belirlenmiştir. Yapılan araştırmada işaret isimlerinin sosyal gösterim olarak kullanılmadığı kanaati oluşmuştur. Zira ayetlerde işaret isimlerinin katılımcıların sosyal konuları ve sosyal ilişkileriyle ilgili gönderimlerine dair bir kullanım tespit edilememiştir. Çalışma sayesinde Kur'ân'ı doğru anlayıp yorumlama konusunda işaret isimlerinin gönderimlerinin doğru tespit edilmesinin önemli bir yere sahip olduğu görülmüştür. Başvurulan kaynakların işaret isimlerinin gönderimlerini tespit etmek için kullandıkları metodların edimbilimsel özellik taşıdığı anlaşılmıştır. İşaret isimlerinin gönderimlerinin bir kısım Kur'ân meallerinde zikredilmediği fark edilmiştir. Bu bağlamda bu isimlerin gönderimlerinin Kur'ân'ın farklı dillere çevirilerinde yazılı olarak belirtilmesi, okuyucular açısından o gönderimlerin doğru anlaşılması için önemli olduğu görülmüştür. Gösterici unsurların gönderimleri özellikle Arap dilinin ilk kaynaklarında günümüz edimbilimsel yaklaşımla örtüşmektedir. Bu durum ise klasik Arap dilbilimlerinin batı dünyasında ortaya çıkan edimbilimsel yaklaşımın özelliklerini barındırdığını göstermektedir.

132 Taberî, *Câmi u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kurân*, 18/247.

## Kaynakça

- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Akyüz, Yusuf. “Arap Dilinde Muktezây-ı Hâl ve Önvarsayım İlişkisi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/59 (2023), 98-109.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed 'Îsâm el-Kudât. 2 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Feth, 2001.
- Begavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimu't-Tenzîl*. thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nemir vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1989.
- Cevherî, Muhammed b. 'Abdilmun'im. *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fî Marifeti Kelâmi'l-'Arab*. thk. Nevvâf b. Cezâ el-Hârisî. 2 Cilt. el-Medînetu'l-Munevvere: 'Îmâdu'l-Bahsî'l-İlmî bi'l-Câmi'âti'l-İslâmîyi, 2004.
- Coşkun Ögeyik, Muhlise. “Metindilbilim Ölçütleriyle Yabancı Dil Sınavlarının Değerlendirilmesi”. *Millî Eğitim* 40/186 (2010), 151-166.
- Diessel, Holger. “Deixis and Demonstratives”. *Semantics – Interfaces*. ed. Claudia Maienborn vd. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019.
- Düsûkî, Muhammed b. 'Arefe. *Hâşiyetu'd-Düsûkî 'alâ Muhtasaris-Sa'd*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luga*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed 'Alî en-Neccâr. 16 Cilt. Kahire: el-Mu'essesetu'l-Misriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Fetzer, Anita. “Textual Coherence as a Pragmatic Phenomenon”. *The Cambridge Handbook of Pragmatics*. ed. Keith Allan - Kasia M. Jaszczolt. 447-468. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*. çev. Abdulmün'im Hafâce. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 30. Basım, 1994.
- Green, Keith. “Deixis and Anaphora: Pragmatic Approaches”. *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. ed. Jacob Mey. 178-181. Oxford: Elsevier, 2009.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebet-u Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl fi'n-Nahv*. thk. Abdulhüseyn el-Fetelî. 3 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 3. Basım, 1996.
- İbn Ya'îş, Muvaffaku'd-Dîn Ebî'l-Beka Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufasssal*. thk. Emîl Bedî Yâkub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn 'Aţîyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdulhak. *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. er-Rahhâle el-Fârûk vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2007.



- İbnu'l-Esîr, el-Mübarek b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî Ebi's-Se'âdât Mecdüddîn. *el-Bedî' fi 'İlmi'l-'Arabiyye*. thk. Sâlih Hüseyin el-Âyid. 2 Cilt. Riyad: Ma'hedu'l-Buhûsî'l-İlmiyye ve İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî bi Câmî'ati Ümmî'l-Kura, 2000.
- İmer, Kâmile vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgib. *el-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Levinson, Stephen. *Pragmatics*. New York: Cambridge University Press, 1983.
- Licciardello, Flavia. *Deixis and Frames of Reference in Hellenistic Dedicatory Epigrams*. ed. Franco Montanari - Antonios Rengakos. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2022.
- Lyons, John. *Semantics 2*. London: Cambridge University Press, 1977.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1954.
- Matoug, Kamila Mohamed Shghwara. *Yâsîn Sûresindeki Gösterici Unsurlar -Edimbilimsel İnceleme-*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlât-u Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd 'Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûs b. Muhammed. *el-Hidâye ilâ Bülûği'n-Nihâye Fi İlmi Me'âni'l-Kur'an ve Tefsîrihi ve Ahkamîhi ve Cümelin min Fünûni 'Ulûmihi*. 13 Cilt. Şârika: Câmîatü's-Şârika Külliyyâtü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî, 2008.
- Mukâtil b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Mustafa, Rağd Hâmid. "Esmâu'l-İşâre Dirâse Terkîbiyye ve Delâliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm me'a'l-İşâreti ileyhâ fi'l-Lugati'l-İnciliziye". *Mecellet-u Âdâbi'r-Râfidîn Câmî'atu'l-Mevsil* 66 (2013), 557-586.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsîru'n-Nesefî -Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl-*. thk. Yusuf Ali Bedyûvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.
- Perkins, Revere D. *Deixis Grammar and Culture*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1992.
- Polat, Mustafa. *Arap Dilinde İşaret İsimleri ve Kullanımları*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-Fahru'r-Râzî Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- San'ânî, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Mustafâ Muslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1989.

- Schnelle, Helmut. "Language Communication With Children- Toward a Theory of Language Use". *Pragmatics of Natural Languages*. ed. Yehoshua Bar-Hillel. 173-193. Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1971.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî el-Müsemnâ Bahru'l-Ullâm*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Sîbeveyh, 'Amr b. Osman b. Kamber Ebû Bişr. *el-Kitâb Kitâb-u Sîbeveyh*. thk. Abduselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 3. Basım, 1996.
- Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyr. *Garîbu'l-Kurân*. Kahire: Matba'atu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâduhu, 1963.
- Sinâde, Berîr Muhammed Ahmed. *Esmâu'l-İşâre: Dirâse Tatbikiyye fi'l-Kurâni'l-Kerîm*. Hartûm: Câmi'atu'l-Hartûm, Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Sîrâfî, Ebû Saîd Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî. *Şerhu Kitâbi's-Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî - Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Stephen, Levinson. "Deixis". *The Hand Book of Pragmatics*. ed. Laurence R. Horn - Gregory Ward. 97-122. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kurân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Heccr, 2001.
- Taftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-Meânî*. thk. el-Hind Mahmud Hasan. Pakistan: Mektebetu'l-Buşra, 2010.
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ 'Abdullâh b. el-Huseyn b. 'Abdillâh b. el-Huseyn el-Bağdâdî. *et-Tibyân fi 'Îrâbi'l-Kurân*. Ürdün: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 1998.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibuddîn 'Abdullah b. Hüseyin b. 'Abdullah. *el-Lübâb fi 'İleli'l-Binâi ve'l-Îrâb*. thk. Gazi Muhtar Tuleymât. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-Basîf*. thk. Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-Fevzân vd. 25 Cilt. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahşî'l-İlmî, 2009.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. et-Teymî. *Tefsîr-u Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Yaylagül, Özen. *Göstergebilim ve Dilbilim*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Yule, George. *et-Tedâvuliyye Pragmatics*. çev. Kusay el-Attâbî. Lübnan: Arab Scientific Publishers, 2010.
- Yule, George. *Pragmatics*. Hong Kong: Oxford University Press, 1996.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc. *Me'ânî'l-Kurân ve 'Îrâbuhu*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Alemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer el-Havarizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avvağ. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.

Tablo 1

		İşaret İsimlerinin Surelere Göre Dağılımı																				Sürede
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	Toplam
	Genel Toplam	ذٰلِكَ	هَا	اُولٰٓئِكَ	كَذٰلِكَ	هٰذَا	ذٰلِكَ	هٰذَا	ذٰلِكَ	هٰذَا	ذٰلِكَ	هٰذَا	ذٰلِكَ	هٰذَا	ذٰلِكَ	هٰذَا	ذٰلِكَ	هٰذَا	ذٰلِكَ	هٰذَا	ذٰلِكَ	1047
1	Bakara Süresi	17	4	27	10	3	4	2	9	2	1	1										79
2	Âl-i İmrân Süresi	16	8	14	3	1	3	1	2	1	1											52
3	Nisâ Süresi	17		13	1	2	1	6	1													41
4	Mâide Süresi	19	4	8	1	1	1					1										34
5	Enâm Süresi	5	16	4	13	3	6	1	1													49
6	Arâf Süresi	5	7	8	9	6	2	2	1													40
7	Enfâl Süresi	3	3	5			2	2	1													15
8	Tevbe Süresi	12	2	12			1	1														28
9	Yunus Süresi	4	7	3	7	1	2	1	1	1	1											27
10	Hüd Süresi	7	7	7	1	4		3	2													31
11	Yusuf Süresi	7	8		7	2			1									1		1		27
12	Râ'd Süresi	2		6	3				2													13
13	İbrahim Süresi	4	2	1			1															8
14	Hicr Süresi	3	1		1			3	1													9
15	Nahl Süresi	9	3	3	4	1		2														22
16	İsrâ Süresi	6	5	4		1		3														19
17	Kehf Süresi	5	7	2	3	2		1	1		1											22
18	Merjem Süresi	2	2	2	2																	9
19	Tâ-Hâ Süresi	3	2	1	7	1			1									1				17
20	Enbyâ Süresi	2	10	1	2	2	1	3	1													22
21	Hac Süresi	11	1	2	3		1											1				19
22	Mü'minûn Süresi	4	6	5		1																16
23	Nûr Süresi	6	3	7	3		1															20
24	Furkan Süresi	4	5	3	2			1														16
25	Şuarâ Süresi	8	2		3	1		1														19
26	Neml Süresi	2	8	1	1	1			2													15
27	Kasas Süresi	1	5	1	1	1		1	3													15
28	Ankebü't Süresi	4		3	1	3	1	1	1													14
29	Rûm Süresi	8	2	3	4		1															18
30	Lokman Süresi	3	1	3					1													8

Tablo 2

İsaret İsimlerinin Surelere Göre Dağılımı

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	Surede Toplam	
	ذٰك	هٰا	اٰوئ	كٰا	ههه	ذٰك	ههه	ذٰك	ههه	ذٰك	ههه	ذٰك	ههه	ذٰك	ههه	ذٰك	ههه	ذٰك	ههه	ذٰك	ههه	1047
Genel Toplam	298	214	204	124	46	46	42	41	5	9	4	4	2	2	1	1	1	1	1	1	1	1
31 Secde Süresi	2	2																				4
32 Ahzâb Süresi	5	1	1			4				1												13
33 Sebe' Süresi	4	4	4																			12
34 Fâtır Süresi	3	2	1	3		1																10
35 Yâsin Süresi	1	3			1																	5
36 Sâffât Süresi		6	1	6																		13
37 Sâd Süresi	3	15	1				1			1												21
38 Zümer Süresi	7	2	7			1	1			1												19
39 Mü'min Süresi	2	2	1	6	1	4			2													16
40 Fussilet Süresi	3	2	1																			7
41 Şûrâ Süresi	4		2	3		1																10
42 Zuhruf Süresi	2	6		2	1		2	1														14
43 Duhân Süresi	1	2		2			2															7
44 Câsiye Süresi	3	4	1			1		1														10
45 Alkâf Süresi		7	4	1																		12
46 Muhammed Süresi	6		2	1			1															10
47 Fetih Süresi	4				1															1		6
48 Hucurât Süresi			4																			4
49 Kaf Süresi	7	4		1																		12
50 Zâriyât Süresi	1	1		2																		4
51 Tûr Süresi		1			1																	2
52 Necm Süresi	1	2						1														4
53 Kamer Süresi		1		1															1			3
54 Rahmân Süresi					1																	1
55 Vâkıa Süresi	1	2	1																			4
56 Hadid Süresi	3		3						1													7
57 Mücâdele Süresi	3		5			1																10
58 Haşr Süresi	4	1	3				1															9
59 Mümtehine Süresi			1					1														2
60 Saf Süresi	1	1				1																3

Tablo 3

		İşaret İsimlerinin Surelere Göre Dağılımı																				
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	Stirede
	Genel Toplam	ذالک	هنا	أونک	کذاک	هذه	ذالکم	هؤلاء	تلك	ذا	هناک	ثم	هناک	هناک	أولاد	هاتین	ذالک	ذالکم	ذالکم	أونکم	کذاکم	1047
61	Cum'a Süresi	1					1															2
62	Münafikun Süresi	2		1																		3
63	Tegabün Süresi	4		2																		6
64	Talâk Süresi	2					1		1													4
65	Tahrîm Süresi	1	1																			2
66	Mülk Süresi		4																			4
67	Kalem Süresi	2			1																	3
68	Hakkâ Süresi											1										1
69	Meâric Süresi	2		2																		4
70	Cin Süresi	1		1																		2
71	Müzzemmil Süresi					1																1
72	Müddessir Süresi	1	2		1																	4
73	Kıyâmet Süresi	1																				1
74	İnsan Süresi	1	1			1					1											5
75	Mürselât Süresi		2		2																	4
76	Nebe' Süresi	1																				1
77	Nâziât Süresi	2							1													3
78	Abese Süresi				1																	1
79	Tekvîr Süresi										1											1
80	Mutaffîfîn Süresi	1	1	1			1															4
81	Bürûc Süresi	1																				1
82	Alâ Süresi		1																			1
83	Feccr Süresi	1																				1
84	Beled Süresi					2																2
85	Tîn Süresi		1																			1
86	Bevyîne Süresi	2				2																4
87	Âdiyât Süresi	1																				1
88	Kureyş Süresi		1																			1
89	Mâûn Süresi	1																				1



## Bir Çeviri Sorunsalı Olarak Kur'an'da Geçen İşaret İsimlerinin Gösterim Türleri Bağlamında Yorumlanması

**Yusuf Akyüz**

Erzurum Atatürk Üni.,  
İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Ana  
Bilim Dalı

yusuf.akyuz@atauni.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-8212-1997>

### Makale Bilgi Formu

#### Yazarların Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

#### Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

#### Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

#### Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Bir Çeviri Sorunsalı Olarak Kur'an'da Geçen İşaret İsimlerinin Gösterim Türleri Bağlamında Yorumlanması” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 48, Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

الانتحال والأصالة في أشعار سنبل زاده وهبي العربية  
*Sünbülzade Vehbi'nin Arapça Şiirlerinde İntihal ve Orjinallik*

**Abdulsattar Elhajhamed**

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim ve Ter-  
cümanlık Ana Bilim Dalı – Dr., İstanbul University, Faculty of Literature, Department  
of Arabic Translation and Interpretation.  
abdulsattar.hamed@istanbul.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-3856-3944>.

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/08/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 04/12/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2023

Atıf/Citation: Elhajhamed, Abdulsattar. "Plagiarism and Originality in Sünbülzade Vehbi's Arabic Poems". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 459-484.  
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.1336267>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



## İthaf



*Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.*

*This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.*

هذه المقالة مهداة إلى أرواح العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومحيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إنّ ما تقوم به إسرائيل من هجمات، يتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي، وهي جرائم حرب وإبادة جماعية ينبغي أن تُحاكم عليها.



## ملخص

الشاعر التركي سنبل زاده وهي الرومي (ت 1224هـ/1809م) أحد أهم الشعراء التُرك في العصر العثماني الذين نظموا الشعر بالتركية والعربية والفارسية وضمنوه دواوينهم. تتناول هذه المقالة مسألة الانتحال في الشعر العربي الوارد في ديوانه الذي قدمه إلى السلطان سليم الثالث (ت 1223هـ/1807م). فالشعر العربي الوارد في ديوانه في معظمه يُنسب إلى شعراء معاصرين له، هم الطبيب محمد نصير الدين الأصفهاني (ت 1191هـ/1777م)، والشاعر هاتف الأصفهاني (ت 1198هـ/1784م)، والشاعر العراقي كاظم الأزرعي البغدادي التميمي (1143-1213هـ/1730-1798م). المقالة تُعرف بالشاعر سنبل زاده وهي الرومي والشعراء المذكورين أعلاه، والشعر العربي الوارد في ديوانه، وتبيّن التشابه الذي يصل إلى حد التطاق التام أحياناً بين شعره وأشعارهم. وتحدد الأبيات المشتركة بين وهي وبين كل شاعر من الشعراء المذكورين، والتي تُشكل 83% تقريباً من شعر وهي العربي. إن هذا البحث الذي يتخذ من المنهج الوصفي الكمي منهجاً له يُرّجح مع التعليل أن يكون معظم الشعر العربي الوارد في ديوان وهي منتحلاً من شعر هؤلاء الشعراء الذين اطّلع على شعرهم وربما التقى بهم أو ببعضهم أثناء سفارته للتوسط بين والي بغداد وسلطان إيران.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية و آدبها، الانتحال، سنبل زاده وهي، الطبيب نصير الدين الأصفهاني، هاتف الأصفهاني، كاظم الأزرعي.

## Öz

Türk şairi Sümbülzade Vehbi (ö. 1224/1809) Osmanlı döneminde Türkçe, Arapça ve Farsça şiir yazan ve divanında bu şiirlere yer veren en önemli Türk şairlerinden biridir. Bu makalede Vehbi'nin divanda yer alan Arapça şiirindeki intihal sorunu ele alınmıştır. Vehbi'nin Sultan III. Selim'e (ö. 1223/1807) ithaf ettiği divanda yer alan Arapça şiirin çoğu, Tabîb Muhammed Nasîrüddin el-İsfahanî (ö. 1191/1777), İranlı şair Hatif el-İsfahanî (ö. 1198/1784) ve Iraklı şair Kâzım el-Uzrî et-Temimî (h. 1143-1213/m. 1730-1798) gibi Vehbi'nin döneminde yaşayan şairlere atfedilir. Bu makalede, şair Sümbülzade Vehbi ile yukarıda adı geçen şairlerden söz edilmiş, divanında yer alan Arapça şiiri tanıtılmış, Vehbi'nin Arapça şiirleri ile yukarıda adı geçen şairlerin şiirleri arasında benzerlik gösterilmiştir. Araştırmada hem Vehbi'ye hem de adı geçen şairlere isnat edilen beyitler tespit edilmiştir. Bu beyitler, yaklaşık olarak Vehbi'nin Arapça şiirinin %83'üne tekabül etmektedir. Yaklaşım olarak nicel betimsel yaklaşımı benimseyen araştırmada, Vehbi'nin divanında yer alan Arapça şiirlerinin çoğunun Bağdat Valisi ile İran Sultanı arasında arabuluculuk yaptığı sırada muhtemelen tanıştığı veya şiirlerini gördüğü adı geçen şairlerin şiirlerinden intihal olduğu ileri sürülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, İntihal, Sümbülzade Vehbi, Tabîb Nasîrüddin el-İsfahanî, Hatif el-İsfahanî, Kâzım el-Uzrî et-Temimî.

## Abstract

Plagiarism is one of the oldest defects that appeared in poetry, and this phenomenon of plagiarism was not limited to an era or a nation; this research examines Arabic poetry in Vehbi's collection (deceased 1224 AH/1809 AD) to determine its originality and free from plagiarism.

The Arabic poetry contained in Vehbi's collection is mostly attributed to contemporary poets, namely doctor Naşîr al-Dîn al-İşfahânî (deceased 1191 AH/1777 AD), the poet Hâtef al-İsfahânî (deceased 1198 AH/1784 AD), and the Iraqi poet Kâzım al-Uzrî (1143-1213 AH/ 1730-1798 AD). These poems shared by Vehbi and the doctor Naşîr al-Dîn al-İşfahânî, the poet Hâtef al-İsfahânî and the ethnic poet Kâzım al-Uzrî formed most of his Arabic poetry.

The number of common verses that we have been able to identify between Vehbi and the mentioned Poets has reached about 248 verses. Some of these verses are completely identical, and some are quite similar. The poems attributed to both Vehbi and Naşîr al-Dîn al-İşfahânî constitute most of these poems, as the number of verses shared between them reached 214 verses, which means more than two-thirds of Vehbi's Arabic poetry.

There is a strong possibility that during his embassy to Sultan Karîm Khân Zand, Vehbi met with his doctor Naşîr al-Dîn al-İşfahânî, or saw the doctor's poems and correspondence with the poet Hâtef al-İsfahânî, because Vehbi was sent to Sultan Karîm Khân as a messenger from the Ottoman Sultan and stayed in Shiraz for a while. It is natural that he met with senior state dignitaries and palace officials there, including the Sultan's doctor Naşîr al-Dîn al-İşfahânî, who was close to the sultan or saw his poetry. It is also possible that in Baghdad, which he visited after returning from Shiraz, he met the Iraqi poet Kâzım al-Uzrî or got acquainted with his poetry.

Especially that Kāzīm al-Uzrī was connected with the Wali of Baghdad and its senior statesmen, and he organized praises for them.

There is no doubt that plagiarism has occurred in the poems shared between Vehbi and other poets, which constitute almost 83% of Vehbi's Arabic poetry. These shared poems must have been written by Vehbi and plagiarized by the rest of the poets, or they must have been composed by other poets and plagiarized by Vehbi. It is most likely that Vehbi was the one who plagiarized these poems, changed some of them and made poems from them that he presented to senior statesmen for the following reasons:

1-Vehbi presented his collection to Sultan Selim III after he sat on the throne in 1203 AH/1789 AD. Twelve years before this date, the doctor Naṣīr al-Dīn al-Iṣfahānī had died. Also, five years before this date, the poet Hātef al-Iṣfahānī had died. If we assume that most of his Arabic poems were published for the first time at that time, it is impossible that they were plagiarized by Naṣīr al-Dīn al-Iṣfahānī and an Hātef al-Iṣfahānī. On the other hand, there is nothing to confirm that he composed these poems before his trip to Iran and Iraq, but it is definitely proven that Vehbi composed a section of his Arabic poems after returning from his embassy so that he could return to his work in the judiciary after he was removed from it, and we mention an example of the poem in which he praised Sheikh al-Islam Muhammad Sharif Effendi, who became Sheikh of Islam in the year (1192 AH/1778 AD), that is in the period after Vehbi returned from his embassy. Therefore, Naṣīr al-Dīn al-Iṣfahānī could not have plagiarized the poems of Vehbi contained in the mentioned poem because he died in (1191 AH/1777 AD), which was a year before Vehbi presented his poem to Shaykh al-Islām.

2-the poems contained in Vehbi's collection are disjointed, confused, full of errors and lack thematic unity and logical order of the verses, which often leads to the absence of meaning. As for the poems of the rest of the poets, they are interconnected and consistent with the purposes or occasions for which they were written, and their verses are arranged in a logical order that does not disturb the meaning.

3- The poems attributed to both Vehbi and Naṣīr al-Dīn al-Iṣfahānī include many vocabulary related to medicine and philosophy, and there is no doubt that the doctor and the one who works in philosophy is more capable than others of employing and using these terms in his poetry.

After referring to the important dates in this regard and studying the common poetry, the research showed that Vehbi had plagiarized the poems of these poets, and made some amendments to them. The research also showed that the amendments made by Vehbi to the poetry of the poets whose poems he plagiarized led to errors and the absence of meaning in some cases.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Plagiarism, Sünbülzade Vehbi, Hātef al-Iṣfahānī, Naṣīr al-Dīn al-Iṣfahānī, Kāzīm al-Uzrī.

## مقدمة

قسم من الأشعار العربية الواردة في ديوان سنبل زاده وهي الرومي (ت 1224/هـ 1809م) نُسبت بلفظها ومعناها إلى شعراء معاصرين له، وهم الطبيب محمد نصير الدّين الأصفهاني (ت 1191/هـ 1777م)، والشاعر هاتف الأصفهاني (ت 1198/هـ 1784م)، والشاعر العراقي كاظم الأزري البغدادي التميمي (1143-1213/هـ 1730-1798م)، وقسم منها يشبه إلى حد كبير أشعار الشعراء المذكورين مع وجود اختلاف بينها في بعض المعاني أو الألفاظ. فهل وقع انتحال في هذه الأشعار أم أن التشابه في هذه الأشعار يمكن تخريبه من باب التضمين والاقْتباس وتوارد الخواطر؟ إن كان هناك انتحال فمن القائل الأول للأشعار المشتركة؟ وما العلاقة التي تربط هؤلاء الشعراء بوهبي؟

هذا البحث جاء ليجيب عن هذه الأسئلة ويحدّد الشعر المشترك بين وهي وبين هؤلاء الشعراء، ويحاول تحديد قائله الأول، والمقصود بالشعر المشترك المتشابه لفظاً ومعنى معاً بلا أيّ تعديل، أو بتبديل طفيف فقط، فالبحث يختبر مدى صحة نسبة الشعر العربي الوارد في ديوان وهي إليه، ومدى أصالته وحُلُوّه من الانتحال، وذلك بالاعتماد على أدلّة مستمدة من الشعر نفسه، وعلى حقائق تاريخيّة.

درس النقاد القدامى التشابه في الشعر تحت عنوان السرقات الشعرية، ويُنووا أن ليس كل تشابه في الشعر انتحال، وميَّزوا بين الانتحال وبين ما يُمكن أن يلبس بها كالاتحلاب والاستلحاق والموارد.<sup>1</sup> والانتحال وفقاً لأبي علي الحاتمي (ت 388 هـ/998م) هو أن ينسب الشاعر شعر غيره لنفسه بلفظه ومعناه،<sup>2</sup> وهو عند ابن رشيقي القيرواني (ت 456 هـ/1064م) ادعاء شاعرٍ شعر غيره له، والمتنحل عنه من "ادعى شعراً لغيره وهو يقول الشعر".<sup>3</sup> أما ضياء الدين ابن الأثير الكاتب (558-637 هـ/1163-1239م) فقد أطلق على الانتحال اسم النسخ، وهو "أخذ اللفظ والمعنى برمته، من غير زيادة عليه".<sup>4</sup> والانتحال عند أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (1295-1362 هـ / 1878-1943م) "أن يأخذ السارق اللفظ والمعنى معاً، بلا تغيير ولا تبديل، أو بتبديل الألفاظ كلها، أو بعضها بمرادفها".<sup>5</sup>

والمنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي الكمي، فالبحث يحدد الأشعار المشتركة بين وهي والشعراء المذكورين، ويُقارن بين صورتها في ديوان وهي وصورتها في دواوين الشعراء المعاصرين له أو الكتب التي نسبت هذه الأشعار لهم، ويُبيِّن الاختلاف بينها في حال وجوده، ويجاول تحديد القائل الأول لها مستفيداً في كل ذلك من معطيات النقد العربي القديم في موضوع انتحال الشعر.

تكمن أهمية البحث في كشف الشعر العربي الوارد في ديوان وهي والمنسوب إلى غيره من الشعراء وتحديد ومحاولة تحديد قائله الأول، خاصة وأن أشعار وهي العربية لم تدرس من قبل دراسة شاملة، خلافاً لأشعاره التركية التي أُجريت حولها العديد من الدراسات. واقتصرت الدراسات التي تناولت شعر وهي العربي على دراسة إحدى قصائده دراسة مُفصَّلة<sup>6</sup> لم تُناقش فيها مسألة أصالة هذه القصيدة.

يبدأ البحث بلمحة عن حياة وهي، ثم ينتقل إلى التعريف بالشعر العربي الوارد في ديوانه، وبالشعراء الذين نُسبت الأشعار الواردة في ديوان وهي إليهم، بعدها يُبيِّن المشترك بين ذلك الشعر وشعر الشعراء المذكورين مع الإشارة إلى الاختلافات عند وجودها، كما يُبيِّن موقف وهي من قضية انتحال الشعر، وأخيراً يسرد النتائج التي تم التوصل إليها مع ذكر المبررات.

## 1. حياة سنبل زاده وهي وأثاره

اسمه محمد بن رشيد بن محمد، وُلد في مدينة مرعش حوالي سنة (1133 هـ/1718م)، وترعرع هناك في عائلة عرفت بالاهتمام بالعلم، وإنجاب عدد من العلماء والشعراء، فوالده رشيد كان عالماً وشاعراً، وجده محمد كان مفتياً في مدينة مرعش. تلقى وهي تعليمه الأولي في مدينة مرعش على يد علمائها، ثم انتقل إلى مدينة إسطنبول، وهناك بدأ حياته العملية معلماً، واستطاع الولوج إلى مجالس كبار القوم، ثم انتقل إلى سلك القضاء، ولما أظهر براعة في الإنشاء رُفِع للعمل تحت رعاية رئيس الكتاب، وصار في موقع قريب من كبار رجال الدولة.<sup>7</sup>

1 M. Akif Özdoğan, "Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2005), 88-89.

2 أبو علي محمد بن الحسن الحاتمي، *حلية الخاضرة في صناعة الشعر*، مح. جعفر الكتاني، (بغداد: دار الرشيد للنشر 1979)، 64/2.

3 أبو علي الحسن بن رشيقي القيرواني، *العمدة في صناعة الشعر ونقده*، مح. النبوي عبد الواحد شعلان (القاهرة: درة الغواص، 2000)، 1073/2.

4 أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير، *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*، مح. محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1990)، 345/2.

5 أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، تدقيق: يوسف الصميلي (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 337.

6 ينظر: سلامي باقيرجي، "سنبلزاده وهي أفندي ومعلقة امرئ القيس"، *مجلة حوليات التراث* 8 (2008)، 29-21، Yahya Dahami،

7 "Mutual Arabic-Turkish Influence: Sünbülzâde Vehbî Efendi", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 14 (2022), 1-18

Süreyya Ali Beyzâdeoğlu, *Sünbülzâde Vehbî* (İstanbul: İklim Yayınları, 1993), 13-17.

كان وهي متقناً للغة الفارسية، وهذا ما أهَّله لأن يكون رسول السلطان عبد الحميد الأول (1725-1789م) إلى كريم خان الزند عاهل إيران بين عامي (1760-1779م)، فقد أرسل سنة (1189هـ/1775م) ليقض النزاع القائم بين كريم خان ووالي بغداد عمر باشا، والتقى بكريم خان في عاصمته شيراز، ثم انتقل إلى بغداد، ومن هناك أرسل رسالة لإسطنبول يبيِّن فيها أن عمر باشا رئيس قبيلة أكثر مما هو رجل دولة، وفي إثر ذلك نشب خلاف بينه وبين والي بغداد، فأرسل وهي إلى إدارة السلطنة رسالة يبيِّن فيها أن سبب الخلاف والي بغداد، في الوقت نفسه كتب الوالي إلى إدارة السلطنة رسالة بيِّن فيها أن وهي أهمل مصالح السلطنة وانحاز إلى عاهل إيران للصدقة التي جمعتهما، وبيِّن أن وهي شرب الخمر وارتكب المحرمات خلال سفارته في شيراز، وأساء إلى سمعة الدولة العثمانية، فأمر السلطان عبد الحميد الأول بإعدامه في المكان الذي يقبض فيه عليه، لكن وهي فرّ من بغداد إلى إسطنبول سراً، وظل محتبباً لمدة عام، وكتب قصيدة عرفت بالطنانة كانت سبباً لعفو السلطان عنه سنة (1776م).<sup>8</sup>

بعد العفو عنه بقي وهي بلا وظيفة لمدة سبع سنوات يعاني الفقر والحرمان، يكتب الشعر ويستجدي به المسؤولين لإعادته إلى عمله، وفعلاً استطاع العودة إلى القضاء، فغيَّر قاضياً في مناطق مختلفة، وعلت رتبته في سلك القضاء، لكن الشائعات التي كانت تحوم حول نزاهته أدت إلى إبعاده عن القضاء مرة أخرى سنة 1790م. بيد أن وهي عاش أجمل أيام حياته في زمن السلطان سليم الثالث (ت 1223هـ/1807م) الذي أغدق عليه العطايا والهدايا، وذلك بعد أن أهدى إليه وهي ديوانه، واستمر وهي في مدح السلطان وشكره في شعره إلى أن أعاده إلى سلك القضاء الذي بقي فيه حتى وصوله إلى سنّ التقاعد، بعد تقاعده عاد إلى إسطنبول وعاش فيها حياة مرفهة مقبلاً على متع الحياة ولذا تمّ، لكن الأمراض داهمته في أواخر عمره، فأصيب بالنقرس أولاً، ثم فقد بصره في الثمانين من عمره، بعد ذلك بمدة توفي في إسطنبول سنة (1224هـ-1809م).<sup>9</sup>

يُعَدُّ وهي من أبرز شعراء الأدب التركي التقليدي، نال شهرة في زمانه، وحاز لقب سلطان الشعراء، وديوانه يحوي أشعاراً بالتركية والفارسية والعربية نظمها في أغراض مختلفة كالمديح والهجاء والمدح النبوي والحكمة والغزل، وله نقائض شعرية باللغة التركية بينه وبين صديقه الشاعر سروري. وكان معتداً بنفسه إلى درجة زعم فيها تفوقه على شعراء الفرس والعرب، كما كان يعتقد أن أشعاره التي نظمها باللغة العربية ستنال إعجاب روح الشاعر كبيد، وأن المتنبّي سيسعد لو سمعها في مجلسه، وأن أشعاره الفارسية ستنال إعجاب الفرس أيضاً.<sup>10</sup>

وآثاره التي خلّفها هي:

1. الديوان: يضم أشعاره التركية والعربية والفارسية.
2. لُطْفِيَّة وهي: منظومة تتضمن نصائح كتبها لابنه عبد اللطيف.
3. تُحْفَة وهي: قاموس فارسيّ تركيّ منظوم، يتألف من 800 بيت تقريباً، ويضم ما يقارب 2500 كلمة.
4. نُحْبَة وهي: قاموس عربيّ تركيّ منظوم.
5. شوق أنكيز: مثنوي باللغة التركية يقع في 779 بيتاً.
6. منشآت: كتاب احترق ولم يصل إلى أيامنا كاملاً.<sup>11</sup>

8 Beyzâdeoğlu, *Sünbülzâde Vehbî*, 17-20; Ahmet Yenikale, *Sünbül-zâde Vehbî- Dîvân* (Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2011), 21-22.

9 Beyzâdeoğlu, *Sünbülzâde Vehbî*, 22-26; Yenikale, *Sünbül-zâde Vehbî- Dîvân*, 22-25.

10 Beyzâdeoğlu, *Sünbülzâde Vehbî*, 33-35.

11 Yenikale, *Sünbül-zâde Vehbî- Dîvân*, 25-26.

## 2. الشعر العربي في ديوان وهي

يتضمن ديوان وهي بنسخته المطبوعة في مطبعة بولاق مصر 1837/1253م، وقسم من نسخه المخطوطة<sup>12</sup> شعراً عربياً يتكون من مجموعة من القصائد إلى جانب قطع شعرية وأبيات مفردة، وأهم قصائده العربية:

1. قصيدة بعنوان: نظيرة لقصيدة البردة في نعت النبي ﷺ. وهي قصيدة من بحر البسيط عارض فيها قصيدة البردة للبوصيري، وهي تقع في 82 بيتاً.
  2. قصيدة في نعت النبي ﷺ، وهي قصيدة نونية من بحر البسيط، تقع في 38 بيتاً.
  3. قصيدة في نعت النبي ﷺ، أرسلها إلى الروضة المطهرة، وهي يائنة من بحر الطويل، تقع في 43 بيتاً.
  4. قصيدة في نعت النبي ﷺ، وهي نونية من بحر البسيط، تقع في 11 بيتاً.
  5. قصيدة غزل عارض فيها قصيدة "بانت سعاد" لكعب بن زهير. تقع في 16 بيتاً. بيد أن مضمون قصيدة وهي يختلف عن مضمون قصيدة كعب بن زهير.
  6. قصيدة في مدح شيخ الإسلام محمد أسعد أفندي (ت 1192 هـ/1778م)، وهي نونية من بحر البسيط، تقع في 38 بيتاً.
  7. قصيدة في مدح شيخ الإسلام أسعد زاده شريف أفندي (ت 1204 هـ/1790م)، وهي قصيدة يائنة من بحر الطويل، وتقع في 31 بيتاً.
  8. تشطير معلقة امرئ القيس، قصيدة تقع في 17 بيتاً. شطراً فيها معلقة امرئ القيس التي شاع تشطيرها عند الشعراء كأبي بكر الصولي، وأبي جعفر الألبيري، وحازم القرطاجني.<sup>13</sup>
  9. قصيدة أرسلها لبعض الأحبة، وهي يائنة من بحر الطويل، تقع في 9 أبيات.
- إلى جانب هذه القصائد ثمة قطع شعرية وأبيات مفردة، وبيتان عارض فيهما بيتين لابن المعتز.
- شعر وهي العربي لم يحقق ولم يدرس من قبل دراسة شاملة، وهو يتناول موضوعات تقليدية محدودة هي المدح النبوي والمدح والغزل، وقسم كبير منه عبارة عن معارضات لشعراء سابقين، وجملة منظوم على بحر البسيط وبحر الطويل. ويرى الدكتور حسين مجيب المصري أن وهي جرى في شعره العربي على عادة شعراء الترك، وأن شعره العربي أكثر تنوعاً من شعر فضولي البغدادي (ت 963 هـ/1556م)، وأن صاحبه أطول نفساً من فضولي. "فهو يمدح النبي ويعارض فحول شعراء العرب، ويمدح العظماء، ويشطر روائع القصائد العربية، ويقول في الإخوانيات.<sup>14</sup> وفي الحقيقة إن ما قاله الدكتور حسين مجيب المصري صحيح، لكن قد لا يكون مصدر هذا التميُّز والتنوع قريحة وهي فقط كما سنبين.

## 3. الشعراء الذين اشتركوا مع وهي في بعض الأشعار

قبل الخوض في دراسة الشعر المشترك لا بد من التعريف بالشعراء الذين اشتركوا مع وهي في بعض الأشعار، وبيان العلاقة التي تربطه بهم، لأن إثبات معرفة وهي بالشعراء الذين يشتركون معه في شعره، وإثبات اطلاعه على أشعارهم أمر لازم لإثبات الانتحال، فالجرجاني مثلاً نأى بنفسه عن الحكم في السرقات الشعرية لعدم ثبوت معرفة الشاعر بالشاعر الذي اشترك معه في

<sup>12</sup> من النسخ المخطوطة للديوان التي تتضمن الشعر العربي المخطوطتان رقم 2925 ورقم 1256 في مكتبة جامعة إسطنبول، والمخطوطة رقم 2713 في مكتبة أسعد أفندي.

<sup>13</sup> عبد الحميد محمد بدران، "معلقة امرئ القيس وأثرها في الشعر العربي"، العرب 1-2 (2014)، 26-52.

<sup>14</sup> حسين مجيب المصري، بين الأدب العربي والتركيب: دراسة في الأدب الإسلامي المقارن (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2003)، 19.

شيء من الشعر، فقد يُقال "إنّ هذا الشاعر أخذ هذا المعنى من فلان، ولم يكن سمع بفلان هذا، ولا معناه"<sup>15</sup>. ولما سئل أبو عمرو بن العلاء عن "الشاعرين يتفقان في المعنى ويتواردان في اللفظ، لم يلق واحد منهما صاحبه، ولا سمع شعره، قال: تلك عقول رجالٍ توافت على ألسنتها"<sup>16</sup>. والشعراء الذين اشتركوا مع وهي في شعره هم:

### 3.1. الطبيب محمد نصير الدين الأصفهاني

وُلد في مدينة جِهْرَم وتلقى تعليمه في مدينة أصفهان لذا عُرف بالأصفهاني، أُطلق عليه لقب حاحه نصير الدين الثاني لتمكُّنه من معارف وعلوم كثيرة، فقد كان "علماً كاملاً عارفاً فاضلاً حكيماً مهندساً فيلسوفاً محققاً"<sup>17</sup> ووصف بأنه "مسيح الملة والدين، وأقلاطون الدهر وبطليموس العصر". وعُدَّ ممن تُضرب إليهم أكباد الإبل.<sup>18</sup> دخل الطبيب الأصفهاني في خدمة السلطان كريم خان الزند (ت 1193هـ/1779م) الذي أكرمه وأظهر له الإعزاز والاحترام، لكنه على الرغم من ذلك كان دائم الشكوى من دهره، فلم يكن عمله في الطبابة وخدمة السلطان مناسباً له، وكان دائم التأسف على حرمانه من وطنه وإخوانه. والطبيب الأصفهاني كاتب بارع، وشاعر مجيد، نظم الشعر بالعربية والفارسية، توفي في شيراز سنة (1191هـ/1777م).<sup>19</sup> لذا من الممكن أن يكون وهي قد التقى بالطبيب الأصفهاني، أو على الأقل اطَّلَع على شعره في شيراز في أثناء سفارته سنة (1189هـ/1775م) لِقَضِّ النزاع بين كريم خان الزند ووالي بغداد عمر باشا. من الملاحظ أن الطبيب الأصفهاني شَهِدَ له بالعلم والفضل، ونال احترام سلطان عصره وسائر أهل العلم والفضل لتحليله بالخصال الحميدة، وهذا يدل على شخصيته القوية ونفسيته المتزنة والصحية.

### 3.2. الشاعر هاتف الأصفهاني

ينحدر الشاعر أحمد الأصفهاني المعروف بماتف الأصفهاني من الأسرة الحسينية، سكن أجداده منطقة أردوباد وهي من أعمال أذربيجان، ثم ارتحلوا منها إلى مدينة أصفهان، وُلد هاتف الأصفهاني في أصفهان، ودرس على يد الطبيب نصير الدين الأصفهاني الطب والفلسفة والرياضيات، وله معه مُراسلات شعرية، وله أشعار باللغتين الفارسية والعربية. قضى السنوات الأخيرة من حياته في مدينتي أصفهان وكاشان، وكان يحضر المجالس الأدبية التي يقيمها والي أصفهان، وتوفي في مدينة قُم سنة 1198 هـ/1784م.<sup>20</sup> قد لا يكون وهي قد التقى بماتف الأصفهاني، لكن من الممكن أن يكون قد اطَّلَع على أشعاره التي كان يرسلها إلى الطبيب الأصفهاني.

### 3.3. الشاعر العراقي كاظم الأزري البغدادي التميمي

كاظم بن محمد بن مراد البغدادي التميمي، شاعر عراقي وُلد سنة (1143هـ/1730م)، كان ينتمي إلى عائلة ثرية كانت تولى اهتماماً بالعلم، كان معاصراً لوهمي، وكانت له صلة بالوالي المملوكي سليمان باشا الكبير، وله فيه العديد من مدائح. وعرف بجرأته وصراحته، فعندما قتل أحد أقاربه بأمر من والي بغداد عمر باشا عام 1188 هـ، رثاه بقصيدة يُعْرَضُ فيه بوالي بغداد عمر

15 إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (بيروت: دار الثقافة، 1404هـ/1983م)، 324-325.

16 الفيرواني، العمارة، 2/1087.

17 محمد حسن الحسيني الزنوزي، رياض الجنة، مع: علي رفيعي (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1432/2011)، 160/5.

18 عبد الرزاق بيگ دهبلي، تجرمة الأحرار وتسليمة الأبرار، مع: حسن قاضي طباطبائي (تبريز: مؤسسه تاريخ وفرهنگ ایران، 1349)، 1/161.

19 عبد الرزاق بيگ دهبلي، نگارستان دارا، مع: عبد الرسول خيامپور (تبريز: شرکت چاپ کتاب آذربایجان، 1343)، 1/265؛ الزنوزي، رياض الجنة، 160/5-161؛ دهبلي، تجرمة الأحرار، 1/161.

20 Adnan Karaismailoğlu, "Hâtif-i İsfahânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 14/467-468.

باشا. توفي كاظم الأزري سنة (1213هـ/1798م)، وترك ديواناً فيه الكثير من الأشعار التي تمحورت حول علي بن أبي طالب وذريته، إلى جانب مدائح في كبار رجال الدولة في العراق، وله شعر يدل على إلمامه بالعلوم السائدة في عصره.<sup>21</sup> لذا من الممكن أن يكون وهي قد التقى به أو أطلع على أشعاره عندما زار بغداد.

#### 4. المقارنة بين شعر وهي العربي وما شابهه من شعر معاصريه

نتناول كل قصيدة من قصائده على حدة، وذلك وفقاً لترتيب ورودها في ديوانه، وتبين الأبيات التي اشترك فيها مع غيره من الشعراء السالف ذكرهم والاختلافات فيها إن وجدت.

##### 4.1. قصيدة نظيرة البردة

تتشارك هذه القصيدة التي تقع في 82 بيتاً في 73 بيتاً مع قصيدة للطبيب نصير الدين الأصفهاني، يعارض فيها بردة البوصيري تقع في 75 بيتاً، أوردها معاصره الزنوزي في كشكوله المخطوط قائلاً في بدايتها: "هذه الأبيات لمفخرة أهل عصره في العلم والحكم ومظهر البدائع في حسن الخلق والشيم الميرزا محمد نصير الأصفهاني الطبيب أنار الله برهانه."<sup>22</sup> كما أوردت القصيدة المذكورة في جُنك مهدي كامله منسوبة للطبيب الأصفهاني، وأورد صاحب كتاب تجربة الأحرار وتسليية الأبرار المعاصر للطبيب الأصفهاني أجزاءً منها في كتابه المذكور.<sup>23</sup> وهذا الأمر يدل على شيوعها وثبوت نسبتها إليه.

الأبيات المشتركة وفقاً لورودها في ديوان وهي هي: (1-17، 27-40، 46، 50-57، 62-74، 82).<sup>24</sup> ومعظم هذه الأبيات متطابق تطابقاً تاماً في القصيدتين، وبالترتيب نفسه إلا في موضعين، وثمة اختلاف لا يتعدى ثلاث كلمات في الأبيات المشتركة المذكورة جميعها، وهي:

١- في البيت (75) من قصيدة وهي ورد على هذا النحو:<sup>25</sup>

75-	أصحابه	العظماء	الأولياء	بهم	ترجى	التجاة	عداة	الحشر	من	يقم
-----	--------	---------	----------	-----	------	--------	------	-------	----	-----

ورد البيت المماثل له في قصيدة الطبيب الأصفهاني على هذا النحو:<sup>26</sup>

15-	واله	العظماء	الأولياء	بهم	يُرجى	التجاة	عداة	الحشر	من	يقم
-----	------	---------	----------	-----	-------	--------	------	-------	----	-----

اختلفت البيتان في كلمتين، الأولى: (أصحابه / وآله)، والثانية: (ترجى / يرجى).

ب- في البيت (74) من قصيدة وهي نجد عبارة: (ولم يدانوه)<sup>27</sup>

74-	منه	الأكارم	قد	نالوا	مكارتهم	ولم	يُدانوه	في	الأخلاق	والهيمم
-----	-----	---------	----	-------	---------	-----	---------	----	---------	---------

بينما في قصيدة الأصفهاني نجد عبارة: (وما يُدانيه).<sup>28</sup> كما هو ملاحظ أن هذا الاختلاف بسيط جداً، ويمكن أن يكون

تصحيفاً في بعض المواضع.

21 شاعر هادي شكر، "ديوان الشيخ كاظم الأزري-القسم الأول"، مجلة الموارد 2 (1975)، 125-134.

22 حسن بن عبد الرسول الزنوزي، الكشكول (طهران: كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8.

23 دنبلی، تجربة الأحرار، 168/1-169.

24 سنبل زاده وهي، الديوان (القاهرة: مطبعة بولاق، 1837/1253م)، 1-6.

25 وهي، الديوان، 5.

26 دنبلی، تجربة الأحرار، 169/1.

27 وهي، الديوان، 5.

28 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8.

إن تأثير مهنة الشاعر ينعكس على معجمه اللغوي، ويظهر في مفرداته وتراكيبه وصوره. والمفردات والتراكيب المتعلقة بالطب والفلسفة -وهما ما كان يشتغل به الطبيب الأصفهاني- تَرُدُّ بكثرة في الأبيات المشتركة في القصيدتين. ومن العبارات والمفردات التي تتعلق بالطب نذكر ما يلي: "أودع العين عواراً"، و"ذِفناً"، و"أحشاؤه قد خكّت لِحماً على وَصَم"، و"الجلد مُلتصق بالعظم"، و"العظم مُلتَهَب"، و"دعني ودائي فأذني منك في ألم"، و"دمم"، و"صَمَم" و"السَّقَم"، و"صَفرت".<sup>29</sup>

وثمة أبيات من الأبيات المشتركة بين قصيدة وهي وقصيدة الأصفهاني تتعلق بالفلسفة وعلم الكلام وهي:<sup>30</sup>

51-	لو لم يَكُنْ في نِظامِ الكَلْبِ خَلَقْتُهُ	لم يُودع اللّوح نَقْشاً خالئاً القَلَمِ
52-	أو لم يَحْرِكْ سماءَ الفيضِ جوهره	لم يَرْتَبِطْ حادثٌ في الدَّهرِ بالِقَدَمِ
53-	أو لم يحدد مُحيط الكَلْبِ هَمَّهُ	لم يقبل الكَلْبُ إلا صورة العدم
55-	على ثُبوتِ مُسمَى العقلِ بيّنة	سوى وجودِ رسولِ الله لم تُقَمِ
69-	قُلْ للذي يَبْتَغِي في الله فلسفة	تعطى اليقينَ وحبلاً غَيرَ مُنْقِصِ
70-	إني خدمتُ من استوفى خزائنها	من مُستَدَلٍّ ومن خصمٍ ومن حَكَمِ
71-	فَرِيذَةُ الحَقِّ جَلَّتْ عن مخازنهم	وإن حكى الدُّر ما أبدوه من كَلَمِ

ولم نعر في سيرة حياة وهي على ما يُشير إلى دراسته الفلسفة وتعمُّقه فيها، بخلاف الطبيب الأصفهاني الذي أُطلق عليه لقب الفيلسوف، وقيل عنه بأنه أفلاطون دهره، وهذا ما يجعلنا نُرجِّح أن يكون الطبيب الأصفهاني هو صاحب الأبيات المشتركة وأن وهي أخذها منه، وأخذها لها لا يمكن أن يكون تضميناً، لأنها تُشكِّلُ معظم أبيات قصيدته.

إن ستة من الأبيات التسعة الباقية من قصيدة وهي والتي لا مثيل لها في قصيدة الطبيب الأصفهاني مشتركة مع قصيدة في مدح النبي ﷺ وآله للشاعر هاتف الأصفهاني، والأبيات هي (18-22، 25)،<sup>31</sup> وهي تشكل مطلع قصيدة هاتف التي تقع في 48 بيتاً هو:<sup>32</sup>

1-	نادمْتُ أهلَ الحمى يوماً بذِي سَلَمِ	فَارَقْتُهُمْ وَندمِي بَعَدَهُمْ نَدَمِ
2-	عاشرْتُهُمْ غانماً بالطَّيْبِ والطَّرْبِ	هاجرْتُهُمْ نادماً بالهَمِّ والسَّدَمِ
3-	أصبحتُ من وَصلهم في الرُّوحِ والفرحِ	أمسيْتُ من هجرهم في الضَّرِّ والسَّقَمِ
4-	في ربيعهم عِشْتُ مُلتدأً بِصُحبتهم	والدَّهْرُ يَعْتَقِبُ اللَّداتِ بالألمِ
5-	حاشاي ما كُنْتُ من يَحْتارُ فرقتهم	لكن قضاء جري في اللّوح بالقلمِ
6-	فليس لي مُنية مُنذ افتقدتُهم	إلا مُلاقاتهم في ذلك الحرمِ

29 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8؛ وهي، الديوان، 1-6.

30 أرقام هذه الأبيات في قصيدة وهي: 51-53، 55، 69-70. وفي قصيدة الأصفهاني: 43-45، 47، 65-66.

31 وهي، الديوان، 3.

32 دنبل، تجرمة الأحرار، 330؛ فيروز حريجي، دراسة وجيزة حول أشعار هاتف العربية (طهران: مكتبة طهروري، 1965)، 65. أشار حسين المرعشي إلى وجود 80 بيتاً من القصيدة، في مخطوطة تحمل الرقم 4/ 8373 في مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي في قم. وربما حوت هذه المخطوطة الأبيات الثلاثة الواردة في قصيدة وهي والتي لم نعر لها على شبيهه. بنظر: حسين مرعشي، "مراسلة شعرية بين الطبيب الأصفهاني وهاتف الأصفهاني"، مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية 39 (1395)، 33.



وهذه الأبيات - ما عدا الشطر الأول من البيت الأخير<sup>33</sup> - وردت بخلافها دون أي تغيير في قصيدة وهي موضوع البحث. أما البيت الأخير فقد تعرّض لاهتمام<sup>34</sup> من أحد الشعارين، فلمنتحل منهما أخذ الشطر الثاني من البيت وعبر عن معنى الشطر الأول بلفظه.

وردت عبارة "ذي سَلَم" في البيت الأول من هذه الأبيات التي جاءت مطلعاً لقصيدة لهاتف جرياً على عادة معظم الشعراء الذين عارضوا البردة، إذ ذكر كثير منهم هذه العبارة في مطالع قصائدهم،<sup>35</sup> وهذا ما يُقوّي احتمال أن تكون هذه الأبيات لهاتف الأصفهاني لا لوهبي، وخاصة أن عبارة "ذي سَلَم" ذكرت في قصيدة وهي أربع مرات. لذا فالغالب أن يكون وهي هو من جمع بين قصيدتي الأصفهانيين، وصنع منهما قصيدته. وبذلك لا يبقى من قصيدة وهي سوى ثلاثة أبيات لم يشترك معه أحد فيها.

#### 4.2. نونية في مدح النبي ﷺ.

هذه القصيدة النونية تقع في 38 بيتاً، وتشترك في 35 بيتاً مع قصيدة تُنسب إلى الطبيب الأصفهاني تقع في 66 بيتاً، وهي في مدح علي بن أبي طالب، أوردتها الزنوزي في كشكوله وفي كتابه رياض الجنة منسوبة للطبيب الأصفهاني.<sup>36</sup> والأبيات المشتركة متطابقة تطابقاً تاماً، ما عدا عدة كلمات، هي:

أ - كلمة (عجلانا) في البيت الأول من قصيدة وهي:<sup>37</sup>

أيا بَرِيدَ الجَمِي إن تَأت <u>عجلانا</u>	أرضاً بما حَلَّ جبراني وخلائي
---	-------------------------------

ورد مكانها في قصيدة الأصفهاني: (في سفر).<sup>38</sup>

ب - في البيت (13) من قصيدة وهي وردت فيه كلمة (فالغزو):

<u>فالغزو</u> من سَيْفِهِ والجُود من يده	يَكاد يَحكي لَدَى قَهْرٍ وإحسان
--	---------------------------------

أما في بيت الأصفهاني فقد وردت مكانها كلمة (في الحرب).<sup>39</sup>

ت - الضمير (هو) في البيت (12) من قصيدة وهي:<sup>40</sup>

<u>هو</u> الرِّسُولُ يَدُ الله الكَرِيمَةِ في	تَحْرِيبِ كُفْرٍ وفي تَعْمِيرِ إيمان
---	--------------------------------------

ورد مكانها في قصيدة الطبيب الأصفهاني: (ظهر).<sup>41</sup>

ث - الشطر الأول من البيت (28) من قصيدة وهي:<sup>42</sup>

لو اجترأَتْ بلا فَهْمٍ فِلا بأس	والتَّمَلُّ أنشدَ مدحاً في سليمان
---------------------------------	-----------------------------------

33 ورد هذا المصراع في ديوان وهي على هذا النحو: فصرْتُ لا أُمَيِّ بَعْدَهُمْ أبداً.

34 الخاتمي، حلبة المحاضرة، 32-31/2.

35 بديعيات كآء من صفى الدين الحلي، وابن حجة الحموي، وجلال الدين السيوطي، وعائشة الباعونية وعبد الغني النابلسي وغيرهم.

36 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9؛ الزنوزي، رياض الجنة، 167-164/5.

37 وهي، الديوان، 6.

38 الزنوزي، رياض الجنة، 165/5 رقم البيت 9؛ الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9.

39 وهي، الديوان، 6؛ الزنوزي، رياض الجنة، 166/5؛ الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8.

40 وهي، الديوان، 6.

41 الزنوزي، رياض الجنة، 166 /5 رقم البيت 35؛ الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9.

42 وهي، الديوان، 7.

ورد مكانه في قصيدة الأصفهاني: "كالعقل إذ وصَفَ الرحمن مجتراً"<sup>43</sup>.

ج- كلمة (صلاة) في البيت الأخير من قصيدة وهي<sup>44</sup>:

عَلَيْكَ أَوْى صَلَاةَ اللَّهِ مَا سَجَعْتَ	وُرُقُ الْحَمَامِ عَلَى خَضْرَاءِ أَفْنَانِ
---	---

ورد مكانها في قصيدة الطبيب الأصفهاني: (سلام).<sup>45</sup> ولعلَّ سبب بعض الاختلافات غرض القصيدة، فقصيدة وهي في مدح النبي ﷺ، أما قصيدة الطبيب الأصفهاني فهي في مدح علي بن أبي طالب.

من الملاحظ أيضاً أن ترتيب أبيات قصيدة وهي مضطرب بخلاف قصيدة الطبيب الأصفهاني، إذ نلاحظ أن هناك نقصاً في المعنى وانقطاعاً بعد البيت الثالث عشر في قصيدة وهي<sup>46</sup>:

13- فالغزو من سيفه والجوُد من يده	يكاد يحكي لدى قهرٍ وإحسان
14- يا ظهَرٍ معشر أهلِ الحقِّ كلهم	لدى التّعاض من حقِّ وإطْلان

فالبيت اللاحق لا يكمل البيت السابق، في حين أن المعنى مكتمل في قصيدة الطبيب الأصفهاني:<sup>47</sup>

36- في الحرب من سيفه والجوُد من يده	يكاد يحكي لدى قهرٍ وإحسان
37- البرق في المزن لو دامت صواعقه	والمزن لو كان هتناً لعقبان

فالشاعر هنا شبه سيف الممدوح في الحرب بالبرق الدائم، وجوده عند إحسانه بالمطر. لكن وهي لم يكمل التشبيه في قصيدته.

إن قصيدة وهي كلها منسوبة للطبيب الأصفهاني ما عدا الأبيات (8، 11، 29) بالإضافة إلى الشطر الأول من البيت الثامن والعشرين.

#### 4.3. قصيدة في مدح النبي ﷺ أرسلها إلى الروضة الشريفة.

هذه القصيدة البائية التي تقع في 43 بيتاً تشترك في 37 بيتاً<sup>48</sup> مع قصيدة تُنسب إلى الطبيب نصير الأصفهاني تقع في 49 بيتاً وردت منسوبة إليه في الكشكول،<sup>49</sup> نظمها في مدح المهدي المنتظر، ونشرها الدكتور حسين مرعشي.<sup>50</sup> والقصيدة تبدأ بمقدمة نسيب طويلة يُعبر فيها الطبيب الأصفهاني عن شوقه إلى مدينة أصفهان وأصدقائه فيها بعد أن تركها للدخول في خدمة كريم خان في شيراز. وهناك اختلاف في أشطر بعض الأبيات المشتركة، وهي:

أ- الشطر الثاني من البيت (22) من قصيدة وهي<sup>51</sup>:

22- فهل يتسلى بعدُ قلبي وما أرى	بمن في هواها مرَّ عُمرِي مباكِيا
---------------------------------	----------------------------------

وهذا البيت المضطرب عند وهي ورد في قصيدة الأصفهاني بعبارة واضحة على هذا النحو:<sup>52</sup>

43 الزنوزي، رياض الجنة، 5/ 167؛ الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9.

44 وهي، الديوان، 7.

45 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8.

46 وهي، الديوان، 6.

47 الزنوزي، رياض الجنة، 5/ 166؛ الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8.

48 أي جميع أبيات قصيدة وهي ما عدا الأبيات رقم (1، 23، 35، 41، 42، 43).

49 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8.

50 حسين مرعشي، "الطبيب الأصفهاني ومدحيته في المهدي المنتظر"، الأدب العربي 2 (1391)، 192-219.

51 وهي، الديوان، 8.

52 مرعشي، "الطبيب الأصفهاني ومدحيته"، 201.

30-	فهل يَسْتَلِيْ بعد قلبي وما أرى	صديقاً شقيقاً بل عدواً مداحياً
-----	---------------------------------	--------------------------------

ب- الشطر الأول من البيت (36) من قصيدة وهي: <sup>53</sup>

36-	ومَن بالهَدَى للناس قد جاء حُجَّةً	ومَن في الوَرَى يُدعى أميراً وناهياً
-----	------------------------------------	--------------------------------------

ورد هذا الشطر في قصيدة الطبيب الأصفهاني على هذا النحو: "ومن بالهدايات إماماً وحجة" <sup>54</sup>.

ت- الشطر الثاني من البيت (40) من قصيدة وهي: <sup>55</sup>

40-	ومَن في الوَرَى أدعوه جهراً وخفية	شفيعي لَدَى الدَّيَانِ بالعفو راجياً
-----	-----------------------------------	--------------------------------------

فقد ورد هذا الشطر في قصيدة الطبيب الأصفهاني على هذا النحو: "أُكْرِّزُ مِنْ نَظْمِ الرِّضِيِّ مَبَاهِيَا" <sup>56</sup>

إلى جانب ما سبق ثمة اختلاف طفيف جداً في بعض الأبيات الأخرى المشتركة في بعض الكلمات لجُلّها مترادفات، ولعلَّ في بعضها الآخر تصحيفاً، وهي: في البيت (2) (الخِلان/ الحراس)، و(مهَب الصبا/ نسيم الصبا)، وفي البيت (9) (أحبي/ أعزني)، وفي البيت (12) (للمشتاق/ للأحباب)، وفي البيت (24) (تحننت/ تشوقت)، وفي البيت (34) (الخلق بالحق/ الحق بالقسط).

وسبب بعض الاختلافات في الأبيات المشتركة اختلاف الممدوح فيهما، فقصيدة وهي في المديح النبوي، أما قصيدة الطبيب الأصفهاني فهي في مدح المهدي المنتظر.

وثمة اختلاف بين القصيدتين في ترتيب بعض الأبيات المشتركة، وقصيدة الأصفهاني أدقّ ترتيباً.

بذلك يبقى ستة أبيات وشطران من قصيدة وهي هذه لم يشترك مع أحد فيهما.

#### 4.4. قصيدة في مدح النبي ﷺ

هذه القصيدة النونية التي تقع في 11 بيتاً <sup>57</sup> تشترك في جميع أبياتها مع قصيدة للشاعر العراقي كاظم الأزريّ في رثاء الحسين بن علي تقع في 83 بيتاً. <sup>58</sup> والقصيدتان متشابهتان تشابهاً كبيراً، مع اختلاف طفيف في بعض الكلمات. نذكر هنا من قصيدة كاظم الأزريّ فقط الأبيات التي تشبه الأبيات الواردة في قصيدة وهي، مع كتابة الكلمات المختلفة فيها عن قصيدة وهي بخط غامق، وذكر ترتيب وردوها في قصيدة الأزريّ:

1-	إِنْ كُنْتَ فِي سِنَةِ مِنْ غَارَةَ <sup>59</sup> الرَّمَنِ	فانظر لِنَفْسِكَ واستيقظ من الوَسَنِ
2-	ليس الرِّمَانُ بِمَامُونٍ عَلَى أَحَدٍ	هيهات أن تسكنَ الدنيا إلى سكن
4-	ودع مُصاحبة الدنيا فليس بِهَا <sup>60</sup>	إلا مُفارقة السكّانِ <u>للسكّن</u> <sup>61</sup>

53 وهي، الديوان، 9.

54 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8؛ مرعشي، "الطبيب الأصفهاني ومدحيته"، 202.

55 وهي، الديوان، 9.

56 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8؛ مرعشي، "الطبيب الأصفهاني ومدحيته"، 202.

57 وهي، الديوان، 9-10.

58 شاکر هادي شکر، "ديوان الشيخ كاظم الأزري-القسم الرابع"، مجلة الموارد 3 (1976)، 148-150.

59 في ديوان وهي: غفلة.

60 في ديوان وهي: لها.

61 في ديوان وهي: عن وطن.

55-	إن زلزلت هذه السُّفلى فلا عجبٌ	دارت <sup>62</sup> في الفلك الأعلى رَحَى <u>المخن</u> <sup>63</sup>
7-	هي الليالي تراها <u>غَير</u> <sup>64</sup> خائنة	إلا <u>بكلِّ كريم الطبع</u> <sup>65</sup> لم تُخن
11-	<u>أعزز بناصر دين الله</u> <sup>66</sup> منفرداً	في مجمعٍ من بني عبادة الوثن
32-	<u>يا سيداً</u> <sup>67</sup> كان بدء المكرمات به	<u>والشمس</u> <sup>68</sup> تبدأ بالأعلى من العُتُن
33-	مَن يكنز اليوم من علمٍ ومن كرمٍ	كنزاً <u>سواك</u> <sup>69</sup> عليه غير مؤتمن
34-	هيها إن التدى والعلم <u>قد دُفنا</u>	لا <u>مزيّة بعد الرُّوح</u> <sup>70</sup> للبدن
64-	كشّافٌ مظلمةٍ خَوّاضٌ ملحمية	فياضٌ مكرمةٍ فكّاكٌ مُرتمن
83-	ثم الصلاة <u>عليكم</u> <sup>71</sup> ما بدا قمرٌ	فانجاب عنه حجابُ الغارب الدّجن

ومن الملاحظ أن بعض الاختلاف في بعض المفردات في القصيدتين يمكن أن يكون سببه التصحيف (غارة/غفلة)، بها لها، غير/عين...، وبعضه الآخر يرجع إلى اختلاف موضوع القصيدتين، فالأولى في المديح النبوي، والثانية في رثاء الحسين. إن طابع الرثاء بارز في قصيدة وهي في المفردات والصور والتراكيب، ففي القصيدة تحذير من الغفلة، وحث على الاستيقاظ، ودعوة إلى عدم الركون إلى الدنيا ومصاحبته، وإشارة إلى غدر الزمان وخيانة الليالي وتقلب الأحوال. ومثل هذه المعاني والصور ترد كثيراً في الرثاء لا في المديح. لذا من المحتمل جداً أن تكون هذه الأبيات قد كُتبت في الرثاء من قبل الأزرعي أولاً، ثم أخذها وهي وعدل في بعض مفرداتها ونقلها إلى المدح، والأمر الذي ساعده في هذا النقل هو أن الرثاء قريب من المدح، فهو عبارة عن مدح للميت، كما أنّ المرثي في القصيدة شخص يحظى بمكانة عظيمة ومقدسة لدى الشاعر، الأمر الذي ساعد في استعمال الأبيات ذاتها مع تغيير طفيف عليها في المدح النبوي. ولربّما يكون وهي قد أجاد في النقل والتغيير لكن هذا لا يُخرج القصيدة من دائرة الانتحال.

#### 4.5. قصيدة نظيرة لقصيدة "بانث سعاد" لكعب بن زهير

تشارك هذه القصيدة التي تقع في 16 بيتاً في جميع أبياتها ما عدا البيت الرابع مع قصيدة تنسب للشاعر هاتف الأصفهاني وردت في ديوانه وفي كتاب تجربة الأحرار وتسليية الأبرار تحت مسمى "قصيدة وحديّة في الواردات النجدية"، وهي قصيدة غزل تقع في ثلاثين بيتاً<sup>72</sup>. نذكر هنا من قصيدة هاتف الأصفهاني فقط الأبيات التي تشبه الأبيات الواردة في قصيدة وهي، مع ذكر ترتيبها وكتابة الكلمات المختلفة عن قصيدة وهي بخط غامق:<sup>73</sup>

62 في ديوان وهي: تدور.

63 في ديوان وهي: الدجن.

64 في ديوان وهي: عين.

65 في ديوان وهي: إلا على أحمد المختار لم تخن.

66 في ديوان وهي: هو الذي ناصر للدين.

67 في ديوان وهي: هو الذي.

68 في ديوان وهي: كالشمس.

69 في ديوان وهي: سواه.

70 في ديوان وهي: تم به/ أحى معلم كالأرواح.

71 في ديوان وهي: منّا الصلاة عليه.

72 مرعشي، "مراسلة شعرية"، 33.

73 دنيلي، تجربة الأحرار، 1/329-330؛ حريجي، دراسة وجيزة، 59-65.

1-	سَلَمَى على رَحْلِهَا وَالرَّحْلُ مَحْمُولٌ	وَالرَّكْبُ مُرْتَجِلٌ وَالْقَلْبُ مَتَبُولٌ
2-	تَوَدَّعَ الصَّحْبَ فِي هَفِيٍّ <sup>74</sup> وَفِي أَسْفٍ	وَقَلْبُهَا بِي عَنِ الْأَصْحَابِ مَشْغُولٌ
3-	تَرَنُو إِلَى بَطْرِفٍ مُدْنَفٍ خَفِرٍ <sup>75</sup>	وَرِدَتْهَا مِنْ سَجُومِ الدَّمَعِ مَبْلُولٌ
7-	دَخَلْتُ مَنزَلَهَا لِيلاً عَلَى وَجَلٍ	مِنْ أَهْلِهَا وَقِنَاعِ اللَّيْلِ مَسْدُولٌ
8-	مَأَلَتْ إِلَيَّ وَقَالَتْ وَهِيَ ضَاكِكَةٌ	يَا طَارِقَ اللَّيْلِ جَنَّ أَنْتَ أُمَّ غُولٌ
9-	مِمَّ اجْتَرَأُكَ <sup>76</sup> وَالْحِرَاسَ أَيقَاطُ	وَبَيْنَ عَيْنَيْكَ مَذْبُوحٌ وَمَقْتُولٌ
11-	فَقَلْتُ صَبِّكَ لَا بَلَّ عَبْدُكَ الْعَاصِي	أَمْرِي أَلَيْكَ <sup>77</sup> وَمِنْكَ الْعَفْوُ مَأْمُولٌ
13-	فَقَبَلْتَنِي وَقَالَتْ مَرِحَباً بَفْتَى	أَغْوَاهُ حُجِّي وَعَدْرُ الصَّبِّ مَقْبُولٌ
14-	أَنْعِمَ مَسَاءً فَبِعَمِّ الضَّيْفِ أَنْتَ لَنَا	وَالرُّوحَ فِينَا عَلَى الضَّيْفَانِ مَبْدُولٌ
15-	جَرَّتْ بِذَيْلِي إِلَى أَعْلَى أَرِيكْتِهَا	وَمَهْدُهَا عَيْقِي بِالْمَسْكِ <sup>78</sup> مَشْمُولٌ
18-	فَأَرَقَدْتَنِي وَجَاءَتْ فِي غَلَالَتِهَا	تَمِيسُ نَحْوِي رَوِيداً وَهِيَ <sup>79</sup> غُطْبُولٌ
19-	بِيضٌ تَرَائِبُهَا سَوْدٌ ذَوَائِبُهَا	مَا بَيْنَهَا <sup>80</sup> مِنْ نَظِيمِ الدَّرِّ عُنْكُولٌ
24-	فَأَلْصَقْتَنِي عَلَيَّ <sup>81</sup> صَدْرٍ لَهَا بِهَجِّ	كَأَنَّهُ الشَّمْسُ أَوْ بِالشَّمْسِ مَصْقُولٌ
26-	فَنَمْتُ فِي أَطْيَبِ الْعَيْشِ الرَّغِيدِ بِمَا	زَعَمْتَ أَنْ مَعَهَا فِي لَيْلِنَا طَوْلٌ
27-	فَنَهَيْتَنِي وَقَالَتْ وَهِيَ بَاكِئَةٌ	نُفْمٌ وَأَهْرَبِنِ فَسَيْفُ الصُّبْحِ مَسْلُولٌ

ومن الملاحظ أن بعض الاختلاف في بعض الكلمات يمكن أن يكون سببه التصحيف، مثل: (هف/لهو، فأرقدتني/فارقتني)، وبعضه الآخر عبارة عن استبدال لكلمات مرادفاتهما، مثل (بالمسك/الطيب، فألصقتني/على/ضمت بصدري إلى). وهذا الاختلاف لا يخرج الأبيات التي ورد فيها من دائرة الانتحال.

ثمة بيت واحد من قصيدة وهي لم نجد له نظيراً في قصيدة هاتف، وقد يكون هذا البيت من الأبيات التي لم تُذكر في الديوان وُذكرت في نسخة مخطوطة من القصيدة تقع في 38 بيتاً ذكر الدكتور حسين مرعشي أنه رآها في مخطوط،<sup>82</sup> أو أن يكون من تأليف وهي.

تجدد الإشارة إلى أن اسم سلمى ورد في أشعار هاتف الفارسية أيضاً، وذلك في قوله:

ز سلمى منزل سلمى تحي مانده است وهاتف را حکایت هاست باقی بر در و دیوار آن منزل<sup>83</sup>

74 في ديوان وهي: لهو.

75 في ديوان وهي: غنج.

76 في ديوان وهي: هلا تخافن.

77 في ديوان وهي: إني صب هائم وجل/ قد اجترأت.

78 في ديوان وهي: بالطيب.

79 في ديوان وهي: فارقتي... حسناء مكمورة حوراء.

80 في ديوان وهي: في قرطها.

81 في ديوان وهي: ضمت بصدري إلى.

82 مرعشي، "مراسلة شعرية"، 33.

83 خلا بيت سلمى ومنها وبقيت ذكريات هاتف على أبوابه وجدرانه. حريجي، دراسة وجيزة، 20.

#### 4.6. قصيدة في مدح شيخ الإسلام محمد أسعد أفندي ابن الوصاف عبد الله أفندي

هذه القصيدة النونية التي تقع في 38 بيتاً، والتي نظمها وهي في مدح شيخ الإسلام محمد أسعد أفندي (ت 1192 هـ/1778م) الذي أصبح شيخاً للإسلام في الفترة الواقعة بين عامي (1190هـ/1776م - 1192هـ/1778م)<sup>84</sup> تشترك في 27 بيتاً منها مع قصيدة تُنسب إلى الطبيب الأصفهاني في مدح علي بن أبي طالب تقع في 66 بيتاً،<sup>85</sup> ورد ذكرها سابقاً لمشابهة 35 بيتاً من أبياتها أبياتاً من نونية وهي في مدح النبي ﷺ.

والأبيات المشتركة وفقاً لورودها في ديوان وهي هي: (1-6، 8-22، 24، 28، 29، 32، 36، 37)، وجُلّها متطابقة تطابقاً تاماً، بيد أنّ في بعضها اختلافاً في بعض الكلمات هو:

1- الكلمة الأولى من البيت الأول من قصيدة وهي (بانث) أما في قصيدة الأصفهاني فورد مكانها (هذي):<sup>86</sup>

1-	بانث	منازل	خِلاني	وحيراني	يا	صاحبي	بذكرهم	أجبراني
----	------	-------	--------	---------	----	-------	--------	---------

ب- الشطر الثاني في البيت (19) من قصيدة وهي ورد على هذا النحو:<sup>87</sup>

19-	يا لَهْفَ قلبي	على سَعِي	مَضَى عَثْباً	ويا	حَنِينِي	إلى	تَضِيعِ	أزْمَانِي
-----	----------------	-----------	---------------	-----	----------	-----	---------	-----------

لكنه ورد في قصيدة الأصفهاني على هذا النحو: "ويا حنيني إلى أهلي وأوطاني".<sup>88</sup>

ت- الشطر الأول من البيت (25) من قصيدة وهي ورد على هذا النحو:<sup>89</sup>

25-	جميعهم	أخذوا	الآلاء	منهُ	فَهُم	كفطرة	أخذت	من بحر عمان
-----	--------	-------	--------	------	-------	-------	------	-------------

لكنه ورد في قصيدة الأصفهاني على هذا النحو: "جميعهم منه أوصاف العلى أخذوا".<sup>90</sup>

ث- الشطر الأول من البيت (28) من قصيدة وهي ورد على هذا النحو:<sup>91</sup>

28-	لا يدركُ	الوصف	في نَحْجٍ	يليقُ	به	مَنْ	طَوَّلَ	المدحَ	في أعيان أحيان
-----	----------	-------	-----------	-------	----	------	---------	--------	----------------

لكنه ورد في قصيدة الأصفهاني على هذا النحو: "ومَنْ تقاصر عن مدحٍ يليقُ به".<sup>92</sup>

ج- كذلك في البيت (17) من قصيدة وهي وردت كلمة (عيبي) أما في قصيدة الأصفهاني فكتبت (غبن)، ولعل هذا الاختلاف تصحيف.

وهذه الاختلافات الطفيفة لا تُخرج الأبيات المذكورة من دائرة الانتحال.

وإلى جانب هذه الأبيات ثمة خمسة أبيات أخرى في قصيدة وهي تشترك في بعض الكلمات مع قصيدة الطبيب الأصفهاني المذكورة، لم ندرجها ضمن الأبيات المشتركة لأنها لا تدخل في دائرة الانتحال، وهي:<sup>93</sup>

84 Münir Aktepe, "Esad Efendi, Vassâfzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/347.

85 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9؛ الزنوزي، رياض الجنة، 164/5-167.

86 وهي، الديوان، 11؛ الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9؛ الزنوزي، رياض الجنة، 164/5.

87 وهي، الديوان، 12.

88 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9؛ الزنوزي، رياض الجنة، 165/5.

89 وهي، الديوان، 12.

90 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9؛ الزنوزي، رياض الجنة، 166/5.

91 وهي، الديوان، 12.

92 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9؛ الزنوزي، رياض الجنة، 166/5.

93 وهي، الديوان، 12.

26-	فَصَارَ مُسْتَجْمِعاً أَدْنَى فِضَائِلِهِ	فِضَائِلُ الْكُلِّ مِنْ أَعْلَامِ أَرْزَمَانَ
27-	هُوَ الَّذِي شَاعَ فِي الْأَقْطَارِ مِدْحَتُهُ	بِكُلِّ مُحَمَّدٍ فِي كُلِّ دِيْوَانَ
33-	أَنْتَ الْغِيَاثُ لَنَا فِي كُلِّ نَائِبَةٍ	أَنْتَ الْمُعِينُ لِمَنْ يَبْقَى بِحِرْمَانَ
34-	إِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَحَّمِ الْوَهْبِيَّ يَا أَسْفَا	لَدَى شَمَانَةِ حُسَادٍ وَأَقْرَانَ
35-	وَإِنْ تَكُنْ مُشْفِقاً بِنِذَةِ هَمًّا	لَهُ قَدْ نَجَا مِنْ كُلِّ أَحْزَانِ

والأبيات التي تقابلها في قصيدة الطبيب الأصفهاني وردت على هذا النحو<sup>94</sup>:

30-	وَمَنْ عَلا فِي الْعَلَى أَدْنَى فِضَائِلِهِ	فِضَائِلُ الْخَلْقِ مِنْ جِبِّ وَإِنْسَانِ
33-	بَلْ أَيْنَ مِنْ مَنْ وَصَفُوا فِي طَوْلِ مِدْحَتِهِمْ	بِأَيِّ مُحَمَّدَةٍ فِي أَيِّ دِيْوَانَ
40-	أَنْتَ الْغِيَاثُ لَهُمْ فِي كُلِّ دَاعِيَةٍ	يَوْمًا تَقَابَلِ لِلدَّعْوَى فَرِيقَانِ
61-	إِنْ لَمْ تَكُنْ شَافِعَ الْعَاصِينَ يَا أَسْفَا	لَدَى صَرَاطِ وَمِيزَانِ وَنِيرَانِ
62-	وَإِنْ تَكُنْ شَافِعًا يَوْمَ الْجَزَاءِ بِحَمِّ	يُشْرِي لَهُمْ كُلَّهُمْ فَازُوا بِغُفْرَانِ

والتأثر بين الشعاعين في هذه الأبيات واضح، لكنه لا يرقى إلى الانتحال.

والغالب في هذه القصيدة أيضاً أن وهي هو من أخذ الأبيات المشتركة من قصيدة الطبيب الأصفهاني، لأنه نظم قصيدته بعد عودته من إيران. وإن صح هذا الأمر يكون وهي قد بدّل في بعض الكلمات والأبيات لتناسب ممدوحه شيخ الإسلام.

#### 4.7. قصيدة في مدح شيخ الإسلام أسعد زاده شريف أفندي

نظمها في مدح شيخ الإسلام محمد شريف أفندي بن محمد أسعد أفندي (ت 1204 هـ/1790م) والذي أصبح شيخاً للإسلام بعد وفاة شيخ الإسلام محمد أسعد أفندي الذي مدحه في القصيدة السابقة،<sup>95</sup> وهذا يعني أنه نظمها بعد عودته من إيران. وتشترك هذه القصيدة التي تقع في 31 بيتاً، في 12 بيتاً مع قصيدة الطبيب الأصفهاني التي نظمها في مدح المهدي المنتظر التي تحدثنا عنها سابقاً. والأبيات المشتركة هي (1-7، 13-15، 20، 31)،<sup>96</sup> وفيما يلي نورد هذه الأبيات المشتركة من قصيدة الطبيب الأصفهاني مع ذكر ترتيبها في القصيدة، وبيان الاختلافات البسيطة بينها وبين قصيدة وهي:<sup>97</sup>

1-	أَيَا مَنْ يُدَاوِي النَّاسَ دَعْنِي وَدَايَا	عِلَاجُ مَرِيضِ الْهَجْرِ <sup>98</sup> لَيْسَ التَّدَاوِيَا
2-	دَوَاؤُكَ عَنِ دَاءِ النَّوَى لَيْسَ شَافِيًا	وَمَا بِي غَيْرِ الْهَجْرِ إِنْ كُنْتُ دَارِيَا
12-	تَوَقَّدْ نِيرَانُ الْهَوَى بَيْنَ أَضْلَعِي	وَمَرَّ عَلَيْهَا الْعُمُرُ وَهِيَ كَمَا هِيَا
26-	قَدْ اسْتَعْرَبَ السَّالُونَ طَرًّا صَبَابِي	وَوَجَدِي وَهْفِي وَاضْطِرَابِي لَمَّا بِيَا
17-	إِلَى اللَّهِ قَدْ أَشْكُو زَمَانًا مُعَانِدًا <sup>99</sup>	يَعَاوِفِي عَنِ نَيْلِ أَقْصَى مُرَادِيَا
18-	سَقَانِي بِكَأْسِ الْهَجْرِ مَا مَرَّ طَعْمُهُ	سَقَاؤُهُ بِمَا الرَّحْمَنُ مَا قَدْ سَقَانِيَا

<sup>94</sup> الزنوزي، رياض الجنة، 5/166-167؛ الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9.

<sup>95</sup> Tahsin Özcan, "Mehmed Şerif Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/531-532.

<sup>96</sup> وهي، الديوان، 13.

<sup>97</sup> مرعشي، "الطبيب الأصفهاني ومدحيته"، 200؛ الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 9.

<sup>98</sup> في ديوان وهي: لديغ الحب.

<sup>99</sup> في ديوان وهي: إلى الله أشكو من زمان معاند.

36-	أيا دهرٌ مهلاً بعض جدك في الأذى	فَحْتَامٌ	ترمي	بالبيهايم	فواديا
40-	مَنْ اختارَهُ الرّحمن للخلق مرشداً	كَأَسْلَافِهِ	100	أعلام	دين عواليا
41-	بدوراً لأفلاك المعالي لوامعاً	نجوماً	على	أوج	الكمال <sup>101</sup> دراريا
42-	لرّايات عزّ رافعاً بعد رافع	لأركان	مجد	بانياً	ثم بانيا
48-	أيا علّم الإسلام والمجد والعلل	رضيناك	مهدياً	لدين <sup>102</sup>	وهاديا
49-	عَلَيْكَ سَلامُ اللَّهِ <sup>103</sup> إني لناظرٌ	إليك	وراج	منك	نيل رحانيا

وكما هو ملاحظ أن بعض الكلمات والعبارات المختلفة في القصيدتين عبارة عن مترادفات، وبعضها يمكن إرجاعه إلى اختلاف الممدوح.

كما تشترك قصيدة وهي في خمسة أبيات (26-30) منها مع قصيدة أخرى للطبيب الأصفهاني أرسلها إلى صديقه هانف الأصفهاني. نورد هذه الأبيات من قصيدة الأصفهاني مع ذكر ترتيبها وبيان الاختلافات بينها وبين قصيدة وهي: <sup>104</sup>

8-	فيا حيدا <sup>105</sup> ننثر يكادُ سبأه	يكونُ	عن الإلهام	والوحي	حاكيا
9-	ويا لك من نظم يصيرُ بحسبه	لنظم	أبيد	بل	زهير مُباريا
10-	كفى نظم قيس عند ذي الطبع شاهداً	فإنّ	له	الدّعوى	ومنك القوافيا
13-	غَلِطتَ فَمَا في الخلقِ مثلكَ موفياً <sup>106</sup>	كما	ليس	مثلي	في الورى لك داعيا
14-	بقيت تعيشُ في أمانٍ وصحةٍ	وكسب	عُلا	ما أصبح	النظم باقيا <sup>107</sup>

وهذه الأبيات ما عدا البيت الأخير تدخل في دائرة الانتحال.

وبالإضافة إلى ذلك ثمة بيتان في قصيدة وهي وهما<sup>108</sup>:

9-	وأنسيتني في عيشة مشمأة	يرى	المرء	ما يرجو	مدى الدهر نائيا
10-	وأقصمت ظهري من هموم صغارها	تُحاكي	الجبال	الشامخات	الرؤاسيا

يمثلهما بيتان من قصيدة لهانف الأصفهاني أرسلها إلى معلمه الطبيب الأصفهاني، وهما: <sup>109</sup>

35-	إلى الله أشكو عيشة مشمفة	يرى	المرء	ما يرجو	مدى الدهر نائيا
37-	إلى الله أشكو من هموم صغارها	تُحاكي	الجبال	الشامخات	الرؤاسيا

والاختلاف في بعض الكلمات بين قصيدة وهي والقصائد الأخرى مرجعه إلى اختلاف الغرض من كل قصيدة من القصائد.

100 في ديوان وهي: من امتازه الرحمن للخلق مشفقاً / آبابه.

101 في ديوان وهي: السعود.

102 في ديوان وهي: والدين والنقى / كأنك نعمان حنيفاً.

103 في ديوان وهي: عطاء الرب.

104 الزنوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8؛ مرعشي، "مراسلة شعرية"، 44.

105 في ديوان وهي: فيا لك من.

106 في ديوان وهي: علمت فَمَا في الخلقِ مثلكَ مشفق.

107 في ديوان وهي: بقيت بمجد في أمانٍ ودولةٍ / وفيض عليّ ما أصبح الدهر باقيا.

108 وهي، الديوان، 13.

109 مرعشي، "مراسلة شعرية"، 43.



بذلك تكون قصيدة وهي هذه المؤلفة من 31 بيتاً قد اشتركت في 18 بيتاً من أبياتها مع قصائد ثلاث للشاعرين الأصفهانيين. ويبدو أن وهي هو من قام بجمع أبيات قصيدته من قصائد الأصفهانيين، فالطبيب الأصفهاني توفي قبل أن يصبح الممدوح شيخاً للإسلام. ومن الملاحظ أن وهي لم يوفق في إيراد بعض أبيات هاتف الأصفهاني ضمن قصيدته، فقد شبه فيها ممدوحه بالنثر والنظم.

#### 4.8. قصيدة أرسلها لبعض أحبائه

تشاركت هذه القصيدة التي تقع في 9 أبيات<sup>110</sup> في جميع أبياتها مع قصيدة للطبيب الأصفهاني أرسلها لصديقه الشاعر هاتف، وتُشكّل الأبيات السبعة الأولى منها مطلع القصيدة المنسوبة للطبيب الأصفهاني والتي تقع في 14 بيتاً، أما البيتان الأخيران فترتيبهما في القصيدة المنسوبة للطبيب الأصفهاني هو 11، 12<sup>111</sup> والأبيات المشتركة متطابقة تطابقاً تاماً، إلا في الكلمة الأخيرة من البيت الثامن في قصيدة وهي وهي (ثانياً)، وردت مكانها في قصيدة الأصفهاني (ثانياً). ولعل هذا الاختلاف لا يعدو أن يكون تصحيحاً<sup>112</sup>:

8-	ألا ليت شعري هل تجودُ بمثله	على من عدا في الهجرِ يرحوه نائبا
----	-----------------------------	----------------------------------

وقصيدة الطبيب الأصفهاني التي تشاركت في بعض أبياتها مع قصيدة وهي هذه نظمها جواباً لقصيدة من البحر والروي نفسه أرسلها له هاتف الأصفهاني يُعبر فيها عن شوقه للقائه، ويُصوّر فيها نفسه مريضاً يبحث عن طبيبه، متمنياً عودة الليالي التي قضاه معها. وهذا ما يُرجح أن يكون الطبيب الأصفهاني هو صاحب القصيدة لا وهي.

#### 4.9. تشطير معلقة امرئ القيس

تشاركت هذه القصيدة التي تقع في 17 بيتاً في جميع أبياتها مع قصيدة وردت في مخطوطة الكشكول منسوبة للطبيب نصير الدين الأصفهاني، وقصيدة الأصفهاني كتبها لبعض أصدقائه، ورجح الدكتور حسين مرعشي أن يكون هاتفاً الأصفهاني،<sup>113</sup> وترتيب أبياتها مختلف عن ترتيب قصيدة وهي، وقصيدة الطبيب الأصفهاني مرتبة على هذا النحو:<sup>114</sup>

1-115	زَمَانُ الْجَوَى لَمَّا تَمَطَّى بِصُلبِهِ	"وَأرَدَفَ أعجازاً وناءً بِكَلِكَلٍ"
2-	عَدَوْتُ لِفرطِ الهَمِّ أَتلو تَشَقِيّاً	"فَهَلْ عِنْدَ رَسَمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلٍ"
3-	وَأبكي واستبكي خَليلِي قاتلاً	"فِفا نَبِكُ مِنْ ذكري حبيبٍ ومُنزِلٍ"
4-	وتَعذِلُنِي قومٌ وَيَصْخُ مَعشِرٌ	"يقولون لا تُهَلِك أَسَى وَتَحْمَلٌ" <sup>116</sup>
6-	فجاءَ وليلُ الهجرِ أرحى سُدولُهُ	"عَلَيَّ بِأنواعِ الهُمومِ لِيبتَلِي"
5-	كتابكُ مثلُ الرّوضِ يحكى شَمِيمَه	"نَسيمِ الصَّبَا جاءت بِرَيّا القُرْنُلُ"
8-	فأحيا فؤاداً كان كالرّسمِ دارسا	"بِسِقْطِ اللّوى بين الدّخولِ فَحومَلٍ"
7-	عبارته في السّطرِ تزهو كأها	"عذارى دوارٍ في ملاءٍ مُدَيَّلٍ"

110 وهي، الديوان، 14.

111 مرعشي، "مراسلة شعرية"، 43-44؛ الزوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8.

112 وهي، الديوان، 14؛ مرعشي، "مراسلة شعرية"، 44؛ الزوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8.

113 مرعشي، "الطبيب الأصفهاني ومدحيته"، 199.

114 الزوزي، الكشكول (كتابخانه مجلس شورای ملی، 7737)، 8-9.

115 هذه الأرقام تشير إلى ترتيب ورود الأبيات في ديوان وهي.

116 في المعلقة: تجمل.

9-	ومضمونه في الحسن يحكى عُنيّة	"إذا ما اسبّكرت بين درع ومجول"
10-	وفي طيه بيتٌ تعرّضَ نظمه	"تعرضَ أنباء الوشاح المُفصل"
12-	كان كِلا شطريه كأساً مُدامة	"غذاها نَمِيْرُ الماءِ غَيْرِ مُحَلَّل"
11-	فلَمّا قرأتُ البيتَ صرْتُ كأنّي	"صبحتُ سُلَفاً مِن رَحِيقِ مُفَلَقَل"
15-	أيا جيريّ والله لولا مفاصلي	"بِكُلِّ مُغارِ القَتْلِ شُدَّتْ يَدْبَلُّ"
13-	لقد جئتكم رجلاً لا باستعانة	"بُمُجَرِّدِ قَبِدِ الأوابِدِ هَيْكَل"
16-	وإن لم أجد زاداً ومسراي مهمة	"به الذئبُ يعوي كالخليع المُعَبَل"
14-	ولكن حروف الدهرِ شُدَّتْ مفاصلي	"بأمراسٍ كَثَّانٍ إلى صَمِّ جندَل"
17-	هنيئاً لكم حُلو التَّعيشِ إنّي	"لدى سَمَرَاتِ الحَيِّ ناقِفُ حنظل"

ولا يخفى أن ترتيب القصيدة على الشكل الذي وردت فيه منسوبة للطبيب الأصفهاني أضح من ترتيبها في ديوان وهي. كما أن مضمون القصيدة يدل على أنها نُظمت جواباً لرسالة، فالشاعر الذي يشكو في بداية القصيدة من جور الدهر تأتيه رسالة شعرية في غاية الروعة من صديق له ويفرح بها، فيكتب هذه الأبيات جواباً للرسالة، ويعتذر فيها عن عدم قدرته على الارتحال إلى المرسل لأن مفاصله مُكبَّلة، وهذا يعني أنّ ثمة قوة تمنعه من الانتقال إلى المكان الذي يجه أو أنه يعاني من مرض يمنعه من الحركة. والطبيب الأصفهاني كان دائم الشكوى من دهره، فلم يكن راغباً في العمل في الطبابة عند السلطان، وكان دائم التأسف على حرمانه من وطنه أصفهان وأصدقائه فيها. وبناء على ذلك يُرجح أن تكون القصيدة للطبيب الأصفهاني.

## 5. موقف وهيبي من الانتحال

يُعدّ وهيبي من أكثر الشعراء العثمانيين الذين تناولوا في شعرهم مسألة الانتحال في الشعر، فعند حديثه عن أسباب ترتيب ديوانه أشار إلى أن الحيلولة دون سرقة الشعر من قبل الشعراء الجدد من أسباب تأليف الشاعر ديواناً يحفظ أشعاره. كما نراه في إحدى رباعياته يحذر نفسه من إدراج خيال الشعراء الآخرين في شعره، لأن الإنسان لا يمكنه أن يستعرض جماله بملابس الغير. كما انتقد أولئك الذين ينتحلون أشعار القدماء ويبررون ذلك بأنه من قبيل توارد الخواطر والسلخ والإلمام، وبين أنه يُعرض عن استخدام الألفاظ المكررة على ألسنة الشعراء ولو كانت جميلة، وأشار الدكتور حسن قبلان إلى أن وهيبي وجّه أفسى انتقاد لمنتحلي الشعر، ولم يبد أيّ تسامح تجاه من يسرق شعر غيره ويغير فيه ليموه على السرقة. لقد رأى وهيبي أنه -بمقتضى فتوى شرع البلاغة- يجب قطع لسان سارق الشعر.<sup>117</sup>

إن كل هذا يؤكد معرفة وهيبي مدى أهمية خلو شعر الشاعر من ألفاظ ومعاني غيره من الشعراء، ويُصعب الحكم عليه بانتحال أشعار معاصريه.

## 6. المناقشة والنتائج

شكَّلت الأشعار المشتركة بين وهيبي من جهة وكل من الطبيب نصير الدين الأصفهاني، وهاتف الأصفهاني، وكاظم الأزرعي 83.5% من شعره العربي الوارد في ديوانه والمكون من 297 بيتاً عربياً. فقد وصل عدد الأبيات المشتركة بين وهيبي وبين الشعراء المذكورين إلى 248 بيتاً، بعض هذه الأبيات متطابقة تطابقاً تاماً، وبعضها متشابه إلى حد كبير كما بيَّنا. والأبيات المشتركة

Hasan Kaplan, "Divan Edebiyatında İntihal: Alıntı Mı Çalıntı Mı?", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 40 (2017), 69, 89, 91.

بين وهي والطبيب نصير الدين الأصفهاني تُشكّل معظم هذه الأشعار، إذ بلغ عددها 214 بيتاً. وفي ما يلي جدول يظهر عدد الأبيات المشتركة بين وهي وغيره من الشعراء في كل قصيدة من قصائده:

رقم القصيدة في الديوان	عدد أبياتها	عدد الأبيات المشتركة فيها مع شعر الطبيب الأصفهاني	عدد الأبيات المشتركة فيها مع شعر هاتف الأصفهاني	عدد الأبيات المشتركة فيها مع شعر كاظم الأزرى
1.	82	73	6	-
2.	38	35	-	-
3.	43	37	-	-
4.	11	-	-	11
5.	16	-	15	-
6.	38	27	-	-
7.	31	16	2	-
8.	9	9	-	-
9.	17	17	-	-
المجموع	285	214	23	11

الجدول رقم (1)

ثمة احتمال قوي جداً أن يكون وهي قد التقى أثناء سفارته إلى السلطان كريم خان زند بطيبيه نصير الدين الأصفهاني، أو أطلع على أشعار الطبيب ومراسلاته مع الشاعر هاتف الأصفهاني، فوهي وقد على السلطان كريم خان، ومكث في شيراز مدة من الزمن، فمن الطبيعي أن يكون قد التقى بكبار أعيان الدولة وموظفي القصر هناك، ومنهم طبيب القصر نصير الدين الأصفهاني، أو أطلع على شعره. ومن المحتمل أنّ وهي قد التقى في بغداد التي زارها بعد عودته من شيراز بالشاعر العراقي كاظم الأزرى أو أطلع على شعره هناك، وخاصة أن الأزرى كان على صلة بولادة بغداد وكبار أعيانها، وكان ينظم المدائح فيهم. وثبوت اللقاء بين الشعراء والاطلاع على الشعر ينفي حدوث الموارد، وهي اتفاق شاعرين في المعنى وتواردتها في اللفظ، مع أنّهما لم يلتقيا ولم يسمع أحدهما بشعر صاحبه.<sup>118</sup> ثم أن الموارد تكون في البيت والبيتين لا في عشرات الأبيات. لذا لا يمكن تخريج الأشعار المشتركة بين وهي وبين الشعراء الآخرين من باب توارد الخواطر، ووقع الحافر على الحافر، ولا يمكن تخريجها من أبواب الاجتلاب والاستلحاق والتضمين لأنها تشكل معظم أبيات القصائد، فالشاعر يمكن أن يستجلب أو يضمن بيتاً أو بيتين من شعر غيره في قصيدته ليدعم به المعنى الذي يرمي إليه،<sup>119</sup> لا لجلّ أبيات القصيدة.

بات ظاهراً أنّ ثمة انتحالاً قد وقع في الأشعار المشتركة الواردة في ديوان وهي، وأنها إما أن تكون من نظم وهي وانتحلها بقية الشعراء لأنفسهم، أو أن تكون للشعراء الآخرين وانتحلها وهي لنفسه. والرّاجح أن وهي هو من انتحل هذه الأشعار لنفسه، وعُيّر في بعضها وبدّل، وصنع منها قصائده، وذلك للأسباب الآتية:

1. كان القدماء يقضون في سرقات الشعر "أن الشاعرين إذا ركبا معنى كان أولاهما به أقدمهما موتاً وأعلامها سناً، وإن جمعهما عصر واحد".<sup>120</sup> وفي حالتنا هذه جمع الشعراء الآخرين ماتوا قبل وهي.

118 القيرواني، العمدة، 1087/2؛ عباس، تاريخ النقد، 259.

119 القيرواني، العمدة، 1073/2.

120 القيرواني، العمدة، 1092/2.

2. إنَّ وهي قَدَمٌ ديوانه إلى السلطان سليم الثالث بعد جلوسه على العرش عام 1203 هـ / 1789م، وقبل هذا التاريخ باثني عشر عاماً توفي الطبيب الأصفهاني، وقبل هذا التاريخ أيضاً بخمس سنوات توفي الشاعر هاتف الأصفهاني. فإذا فرضنا أن معظم أشعار وهي العربية نشرت أول مرة حين ذاك فمن المستحيل أن ينتحلها الأصفهانيان. ومن جهة أخرى ليس هناك ما يؤكد نظمه لهذه الأشعار قبل سفره إلى إيران والعراق، بل من الثابت ثبوتاً قطعياً أنَّ وهي نظم قسماً من قصائده العربية بعد عودته من سفارته ليمكن من العودة إلى عمله في القضاء بعد أن أُبعد عنه، ونذكر مثلاً على ذلك القصيدة التي مدح فيها شيخ الإسلام محمد شريف أفندي الذي أصبح شيخاً للإسلام في سنة (1192هـ/1778م)، لذا لا يمكن أن يكون الطبيب الأصفهاني قد انتحل الأبيات المشتركة في هذه القصيدة، وذلك لأنه توفي سنة (1191هـ/1777م)، أي قبل سنة من تقديم وهي قصيدته لشيخ الإسلام.
3. من الصعب أن ينتحل ثلاثة من الشعراء أشعاراً من شاعر واحد معاصر لهم، وخاصة أن اثنين منهم على صلة وثيقة ببعضهما، وهما الأصفهانيان، فلا يُعقل أن ينتحلا شعر وهي ويتراسلان به.
4. كاظم الأزري شاعر بليغ وشعره يجمع بين المثانة والوضوح والجزالة ورقة الأسلوب،<sup>121</sup> فما الذي يدفع مثله وهو الذي نظم قصيدة مكونة من 584 بيتاً إلى انتحال أحد عشر بيتاً من أشعار وهي العربية؟
5. إنَّ بعض قصائد وهي تحتوي على أبيات بعضها ورد في قصيدة منسوبة للطبيب الأصفهاني وبعضها الآخر ورد في قصيدة منسوبة للشاعر هاتف الأصفهاني، كما هي الحال في ميمته التي مدح فيها النبي ﷺ، ويائته التي مدح فيها شيخ الإسلام أسعد زاده شريف أفندي.
6. بعض القصائد الواردة في ديوان وهي مفككة، ومضطربة، وتفتقر إلى الوحدة الموضوعية، وأحياناً إلى الترتيب المنطقي للأبيات. أما قصائد بقية الشعراء فهي مترابطة ومنسجمة مع الأغراض أو المناسبات التي كتبت فيها، وأبياتها مرتبة ترتيباً منطقياً لا يُخلّ بالمعنى.
7. الأشعار العربية الواردة في ديوان وهي متفاوتة المثانة، ومتنوعة الأساليب والموضوعات والأغراض، وكما يلاحظ أن في بعض قصائده طولاً. وهذا الأمر كما يقول حسين مجيب المصري يخالف ما جرت عليه عادة شعراء الترك في نظم الأشعار العربية.
8. إنَّ الأشعار المنسوبة لكل من وهي والطبيب الأصفهاني تتضمن العديد من المفردات المتعلقة بالطب والفلسفة، ولا شك أن الطبيب والمشتغل بالفلسفة أقدر من غيره على توظيف هذه المصطلحات واستعمالها في شعره.
9. الحالة النفسية لوهي حين عودته من سفارته وقد حُكم عليه بالإعدام ربما تكون قد دفعت إلى انتحال أشعار جلبها معه من شيراز وبغداد ليقدّمها إلى كبار رجال الدولة من أجل أن تكون وسيلة للعفو عنه وإعادةه إلى عمله.
10. نلاحظ من خلال سيرة حياة وهي أنه لم يكن من الذين يُشهد لهم بالنزاهة والعدل والصدق، بل كان مُتهماً بالفسق وارتكاب المحرمات والاقبال على الملذات والتقصير في الوظائف المسندة إليه، كل هذه الأمور أوقعت في المتاعب وكانت سبباً في إبعاده عن القضاء، كما كانت سبباً في ابتعاد الناس عنه. وهذا يدل على شخصيته التي لا تتوّج عن ارتكاب المحظورات وانتهاك القواعد الدينية والاجتماعية، ولعلَّ من المحرمات التي ارتكبها انتحال الشعر. ولم نعر في سير الشعراء الآخرين الذين اشترك معهم في الأشعار على ما يُشِين أو يقدح بهم، بل كان يُشهد لهم بالتقوى والعلم وحسن الخلق، وخاصة الطبيب الأصفهاني الذي شابه الكثير من شعر وهي شعره.

<sup>121</sup> شكر، "ديوان الشيخ كاظم الأزري-القسم الأول"، 131.

على الرغم من أن وهي شئ حلةً على سُرّاق الشعر، ورأى أن من الواجب أن يُعاقبوا بقطع ألسنتهم، إلا أنّ الحقائق التاريخية والدراسة التفصيلية للأشعار تُقوّي بشكل كبير احتمال انتحاله معظم الشعر العربي الوارد في ديوانه. وإذا ثبتت صحة انتحال وهي الشعر ثبوتاً قطعياً فهذا الأمر لا ينفي كلياً قدرته على نظم الشعر العربي، فهو لم ينقل الأشعار بحرفيتها تماماً، بل غيّر وبدّل فيها، ونقل بعض القصائد التي قيلت في مدح علي بن أبي طالب والمهدي المنتظر وثناء الحسين إلى المديح النبوي، كما عدّل بعض القصائد التي قيلت في مدح علي بن أبي طالب والمهدي المنتظر واستعملها في مدح شيوخ من شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية، ولم تظهر في كل هذه الأشعار الصبغة الشيعية، على الرغم من أنّها نُظمت أساساً من قبل شعراء شيعة عبّروا فيها عن أفكارهم الشيعية، وذلك يرجع إلى اختياره الدقيق للأبيات وتغييره بعض المفردات فيها.

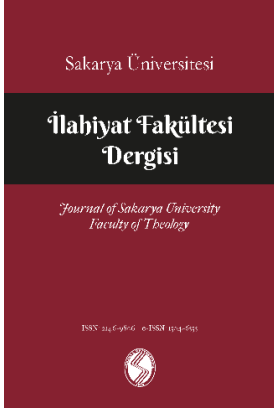
### الخاتمة

أثبت البحث وجود تشابه يصل أحياناً إلى حد التطابق بين شعر وهي من جهة وشعر كل من الطبيب الأصفهاني وهاتف الأصفهاني وكاظم الأزري، ويبيّن أن هذا التشابه ليس من قبيل وقع الحافر على الحافر أو من باب توارد الخواطر، ولا يمكن تخريجه من باب الاقتباس أو باب التضمنين، بل يرقى إلى درجة الانتحال. ورجّح أن يكون وهي قد اطّلع على أشعار الشعراء الثلاثة خلال رحلته إلى إيران والعراق. وبعد الرجوع إلى التواريخ المهمة في هذا الصدد مثل تواريخ وفاة الشعراء والممدوحين والذين قدمت لهم الأشعار أو أرسلت إليهم، وبعد الاطلاع على تراجم الشعراء ودراسة الشعر المشترك رجّح أن يكون وهي هو من قام بانتحال أشعار هؤلاء الشعراء مع إجراء بعض التعديلات عليها. ونقل بعض القصائد من غرض إلى آخر، واستطاع أن يُخلّص هذه الأشعار من الصبغة الشيعية، وإن كانت هذه التعديلات قد أدّت في بعض الحالات إلى غموض في المعنى، إضافة إلى اختلال وتفكك في بعض القصائد. كما بيّن البحث أنّ لشخصية وهي عموماً وحالته النفسية حين عودته من سفارته على وجه الخصوص أثراً كبيراً في إقدامه على الانتحال. وهذا البحث أيضاً يصحح الاعتقادات والتقييمات المتعلقة بأشعار وهي العربية وشاعريته، لأن الدراسات السابقة التي تناولت شاعرية وهي وشعره العربي أصدرت أحكامها على شعره وأشادات بشاعريته ونظمه الشعر العربي دون أن تتوقف عند مسألة أصالة شعره العربي وتناكد من خلوه من الانتحال.

## المصادر والمراجع

- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. مح. محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1990.
- باقرجي، سلامي. "سنبلزاده وهي أفندي ومعلقة امرئ القيس". *مجلة حوليات التراث* 8 (2008)، 21-29.
- بدران، عبد الحميد محمد. "معلقة امرئ القيس وأثرها في الشعر العربي". *العرب* 50 / 2-1 (2014)، 26-52.
- الحاتمي، أبو علي محمد بن الحسن. *حلية المحاضرة في صناعة الشعر*. مح. جعفر الكتاني. بغداد: دار الرشيد، 1979.
- حريجي، فبروز. *دراسة وجيزة حول أشعار هانف العربية*. طهران: مكتبة طهروي، 1965م.
- دنبلي، عبد الرزاق بيگ. *تجربة الأحرار وتسليمة الأبرار*. مح. حسن قاضي طباطبائي. تبريز: مؤسسه تاريخ وفرهنگ ایران، 1349.
- دنبلي، عبد الرزاق بيگ. *نگارستان دارا*. مح. عبد الرسول خيامپور. تبريز: شرکت چاپ کتاب آذربایجان، 1343.
- الزنوزي، حسن بن عبد الرسول. *الكشكول*. طهران: كتابخانه مجلس شورای ملی، رقم: 7737، 1-311ب.
- الزنوزي، محمد حسن الحسيني. *رياض الجنة*. مح. علي رفيعي. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 2011 / 1432.
- شكر، شاكر هادي. "ديوان الشيخ كاظم الأزري-القسم الأول". *مجلة الموارد* 4 / 2 (1975)، 125-166.
- شكر، شاكر هادي. "ديوان الشيخ كاظم الأزري-القسم الرابع". *مجلة الموارد* 5 / 3 (1976)، 135-160.
- عباس، إحسان. *تاريخ النقد الأدبي عند العرب*. بيروت: دار الثقافة، 1983م.
- القرواني، أبو علي الحسن بن رشيق. *العمدة في صناعة الشعر وتقدمه*. مح. النبي عبد الواحد شعلان. القاهرة: درة الغواص، 2000.
- مرعشي، حسين. "الطبيب الأصفهاني ومدحيتيه في المهدي المنتظر". *الأدب العربي* 2 (1391)، 192-219.
- مرعشي، حسين. "مراسلة شعرية بين الطبيب الأصفهاني وهاتف الأصفهاني". *مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية* 39 (1395)، 23-46.
- المصري، حسين مجيب. *بين الأدب العربي والتركي: دراسة في الأدب الإسلامي المقارن*. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2003.
- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدع*. تدقيق: يوسف الصميلي. بيروت: المكتبة العصرية، 1999.
- وهي، سنبل زاده. *الدويان*. القاهرة: مطبعة بولاق، 1837/1253م.
- Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nağdi'l-edebeî 'inde'l-'Arab*. Beyrüt: Dâru's-Şekâfe, 1983.
- Aktepe, Münir. "Esad Efendi, Vassâfzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 11/347.
- Bakırcı, Selami. "Sünbülzâde Vehbî Efendi ve Mu'allâkatu İmri'i'l-Çays." *Mecelletu Hâvliyyât'i-Turâs* 8 (2008), 21-29.
- Bedrân, Abdülhamid Muḥammed. "Mu'allâkatu İmri'i'l-Çays ve eşeruhâ fiş- şî'ril-'Arabî." *el-'Arab* 50: 1-2 (2014), 26-52.
- Beyzâdeoğlu, Süreyya Ali. *Sünbülzâde Vehbî*. İstanbul: İklim Yayınları, 1993.
- Dahami, Yahya. "Mutual Arabic-Turkish Influence: Sünbülzâde Vehbî Efendi". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 14 (2022), 1-18.
- Dünbülî, Abdürrezzâk Bîg. *Tecrübütü'l-'ahrâr ve tesliyetü'l-ebâr*. thk. Ḥasan Kâdî Ṭabâtabâî. Tebriz: Mü'ssese-i Tarih ve Ferheng İrân, 1349.
- Dünbülî, Abdürrezzâk Bîg. *Tezkire-i Niğârîstân-ı Dârâ*. thk. Abdürresûl Ḥayyâmpûr. Tebriz: Şirket-i Çap-i Kitab-i Azerbaycan, 1343.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Muştafâ. *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf eş-Şamilî. Beyrüt: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 1999.
- Ḥâtîmî, Ebû Ali Muhammed b. el-Ḥasan. *Ḥilyetü'l-muḥâdara fî sinâ'ti's-şî'r*. thk. Ca'fer Kettânî. Beyrut, Dârü'r-Reşîd, 1979.
- Ḳayrevânî, Ebû 'Ali Ḥasan b. Reşîk. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. En-Nebvî Abdulvahid Şa'lân. Kahire, Dürret'ül-Gavvâs, 2000.
- Mışrî, Hüseyin Mücîb. *Beyne'l-edebe'l-'Arabî ve't-Türkî: Dirâse fi'l-edebe'l-İslâmiyyi'l-muḳâran*. Kahire: ed-Dâru's-Şekâfiye li'n-Neşr, 2003.
- Zenûzî, Ḥasan b. Abdürresûl. *el-Keşkül*. Kitâbhâne-i Meclis-i Şurâ-yı Millî, 7737, 1a-311b.

- Zenûzî, M. Hasan el-Hüseynî, Riyâdû'l-Cenne. thk. Ali Refî'î. Çum: Mektebet Âyetillah el-'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1432.
- Harîrî, Feyrûz. Dirâse Vecîze Hâvle Eşâr Hâtif el-'Arebiyye. Tahran: Mektebet Tahrevî, 1965.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn. el-Meselü's-sâir fî edebî'l-kâtib ve-ş-ş-'ir. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut, el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990.
- Kaplan, Hasan. "Divan Edebiyatında İntihal: Alıntı Mı Çalıntı Mı?". Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi 40 (2017), 39-98.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Hâtif-i İsfahânî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 14/467-468.
- Mar'aşî, Hüseyin. "eṭ-Ṭabîb el-İsfahânî ve Medḥiyetihu fî el-Mehdî el-Muntaẓar". el-Edebü'l-'Arabî 2 (1391), 192-219.
- Mar'aşî, Hüseyin. "Mürâselât Şi'riyye beyne eṭ-Ṭabîb el-İsfahânî ve Hâtif el-İsfahânî". Mecelletü'l- Cem'iyeti'l-İrânîyye li'l-lugati'l-'Arabîyye 39 (1395), 23-46.
- Özdoğan, M. Akif. "Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (2005), 65-106.
- Şükür, Şâkir Hâdî. "Divân eş-Şeyḥ Kâzım el-'Uzrî- el-Ḳismü'l-evvel". Mecelletü'l Mevârid 2 (1975), 125-166.
- Şükür, Şâkir Hâdî. "Divân eş-Şeyḥ Kâzım el-'Uzrî- el-Ḳismü'r-râbi". Mecelletü'l Mevârid 3 (1976), 135-160.
- Tahsin Özcan, "Mehmed Şerîf Efendi". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/ 531-532.
- Vehbî, Sünbülzâde. Divan. Kâhire: Matba'atü Bûlâk, 1253/1837.
- Yenikale, Ahmet. Sünbül-zâde Vehbî- Divân. Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2011.



## الانتحال والأصالة في أشعار سنبل زاده وهي العربية

### Abdulsattar Elhajhamed

İstanbul Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi,  
Arapça Mütercim ve Tercü-  
manlık Ana Bilim Dalı

abdulsettar.hamed@istan-  
bul.edu.tr  
[https://orcid.org/0000-0003-  
3856-3944](https://orcid.org/0000-0003-3856-3944)

### Makale Bilgi Formu

#### Yazarların Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

#### Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

#### Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

#### Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“الانتحال والأصالة في أشعار سنبل زاده وهي العربية” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 48, Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

**Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât Nüshalarındaki Segsar  
Adası Sakinlerinin Tasvirleri**

*Depictions of Inhabitants From Sagsar Island in Ajâ'ib al-Makhlûqât wa  
Gharâ'ib al-Mawjûdât*

**Hayrunnisa Turan**

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sanat  
Tarihi Ana Bilim Dalı – Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Humanities  
and Social Sciences, Department of History of Art.

[nisacakmakci@hotmail.com](mailto:nisacakmakci@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-8251-8556>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 01/08/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 17/11/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2023

Atıf/Citation: Turan, Hayrunnisa. "Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât Nüshalarındaki Segsar Adası Sakinlerinin Tasvirleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 485-511. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1336128>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected..



## İthaf



*Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.*

*This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.*

هذه المقالة مهداة إلى أرواح العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومحيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إنّ ما تقوم به إسرائيل من هجمات، يتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي، وهي جرائم حرب وإبادة جماعية ينبغي أن تُحاكم عليها.

## Öz

Bu çalışmada Kazvinî'nin (ö. 1283) kozmografya ve coğrafya konularında kaleme aldığı eseri *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*'ın yurtiçi ve yurtdışındaki çeşitli kütüphanelerde yer alan, farklı dönemlere ait bazı Arapça, Farsça ve Türkçe nüshalarındaki Segsar Adası'nda yaşayan iki kavmin tasvirleri incelenmektedir. Zenc Denizi'nde bulunan Segsar Adası'ndaki köpek başlı insan ve kayış ayaklı insan şeklinde bildirilmiş iki farklı kavme dair hikâyeler eserin Süfliyyât konulu ikinci makalesinde zikredilmektedir. Segsar Adası'nın bahsi geçen sakinleri hakkındaki malumata ve ilgili tasvirlerle eserin pek çok nüshasında Bahr-i Zenc başlığı altındaki Cezire-i Segsar bölümünde rastlanmaktadır. Eserde ayrıca ikinci makalenin Bahr-i Hind başlığı altındaki Cezire-i Kasr bölümünde Zülkarneyn'in askerleriyle birlikte uğradığı Billur Köşk'te yaşayan köpek başlı bir kavimden bahsedilmektedir. Ahmedî'nin (ö. 1412-13) *İskendernâme* isimli eserindeki Zülkarneyn'in Etvâr Adası ve bir başka adadaki Billur Köşk ziyaretleriyle ilgili bölümlerde de rastlanan bu rivayetle ilgili tasvirler de mukayese amacıyla çalışmaya dâhil edilmiştir. Benzer şekilde *İskendernâme*'de aktarılan Zülkarneyn'in Mazenderan seferinde karşılaştığı kement ayaklı devle ilgili rivayetin de muhtemelen *Acâibü'l-Mahlûkât*'taki kayış ayaklı kavme dair hikâyenin etkisiyle oluşturulduğu düşünüldüğünden, bu konuya ilişkin tasvirler de çalışmada yer almaktadır. Bu makale kapsamında incelenmiş 13. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar farklı dönemlere ait ve dönemlerinin minyatür geleneğini yansıtan tüm tasvir örnekleri benzer ve farklı yönleriyle değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sanat Tarihi, Kazvinî, Acâibü'l-Mahlûkât, Segsar Adası, Köpek başlı kavim, Kayış ayaklı kavim.

## Abstract

In this study, depictions of two races, shaped as dog-headed people and soft-legged people, lived on Sagsar Island in some Arabic, Persian and Turkish copies of a cosmographic and geographic work *Ajâ'ib Al-Makhlûqât wa Ğharâ'ib Al-Mawjûdât* by Qazwinî (d. 1283) from different periods in domestic and foreign libraries are researched. In this context, it is understood that the creature of mixed races from humans and animals was one of the most prevalent monster species in the literature of the Middle Ages. Especially among them, the dog-headed creature named Cynocephalus is identified as one of the most extensively mentioned exotic human races. Discussions about this subject frequently by travelers like Marco Polo and Ibn Battuta in their travel books refer that odd creatures aroused how much interest colloquially. According to these travelers, the dog-headed people who lived on one of the islands of the Indian Ocean were wild, assailant, cannibal and naked creatures. In the second article of *Ajâ'ib Al-Makhlûqât wa Ğharâ'ib Al-Mawjûdât* which includes four introductions, two articles and an epilogue, respectively, the sphere of fire, atmosphere, hydrosphere and the earth are presented with detailed informations about people living in various islands, sea animals, mountains, rivers, springs, wells, mines, stones, trees, plants, men and women, djinns and animals. Stories about two different races called the dog-headed people and the soft-legged people from Sagsar Island in the sea of Zanj, are mentioned in the sublunar sphere-themed second article of the work. Information and depictions about the people of the Sagsar Island are found in the Jazirah al-Sagsar section under the Bahr al-Zanj (Sea of Zanj) title in a great deal of copies of the work. But in some copies, there is information about these people living on two different islands named Sagsar and Duvalpa. Besides, the dog-headed people living in Crystal Kiosk, visited by Zulqarnain with his soldiers, are mentioned in the Jazirah al-Qasr (Kiosk Island) section under Bahr al-Hind (Indian Sea) title in the second article of the work. This story is also mentioned in some sections of *Iskandarnâme* by Ahmedî (d. 1412-13) about Zukarnain's journey to Atwar Island and the Crystal Kiosk on another island and some depictions about them are included in this study for the purpose of comparison. Similarly, the story about the encounter of Zulqarnain with a lasso-shaped-legged demon in his Mazandaran journey in *Iskandarnâme* is thought probably to have originated from the story about the soft-legged people in *Ajâ'ib Al-Makhlûqât* and depictions about this story are also added to this study. Moreover in epilogue sections from some copies of *Ajâ'ib Al-Makhlûqât*, short information and some depictions of dog-headed and soft-legged people are found. The creatures representing these people are illustrated with naked bodies in all of the researched copies and the dog-headed ones with human bodies in all examples, while their heads have only dog shapes in

some examples and juxtaposed with dog and human heads in others. These creatures are illustrated alone in some copies and accompanied by an enslaved human figure in others. As for the soft-legged creatures, they are depicted as a man up to the waist and with curled lines from the waist down like two intertwined snakes. This creature is generally illustrated with light or dark skin like human skin and all the body or just the curled part of it with snakeskin in some examples. In all of the examples, this creature is depicted riding on a human figure enwrapping him from the neck with his strap-shaped legs. All the researched depictions within the context of this article form different periods between the 13th and 19th centuries in the copies of Süleymaniye Library and National Palaces in Istanbul, München Bayerische Staatsbibliothek and Staatsbibliothek zu Berlin, representing the painting characteristics of their periods are subjected to consideration with similar ve different aspects. In the meantime, one of the depictions is about the martyrdom of prophet Zakariya from the *Qisas al-Anbiya* (Stories of the Prophets); copies were also included in this study. Because these depictions have some figures similar to the dog-headed people in *Ajā'ib Al-Makhlūqāt wa Gharā'ib Al-Mawjūdāt* copies. At the same time, in these depictions, the men who martyred the prophet Zakariya with dog-head are completely dressed as distinct from the people from Sagsar Island. The attitude of dressing of the torturer figures in these depictions creates different interpretations. It is thought that in these depictions, the painters with this practice worked to emphasize the carnal nature of human beings which are prone to malignancy, instead of representing an unordinary creature with an absolutely wild nature.

**Keywords:** History of Art, Qazwīnī, Ajā'ib Al-Makhlūqāt, Sagsar Island, Dog-headed people, Soft-legged people.

## Giriş

Kazvīnī'nin (ö. 1283) *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât* isimli kozmografiya ve coğrafya konularında yazdığı ansiklopedik eserinde okuyucuları Allah'ın yarattığı tüm hayret uyandırıcı oluşumlar hakkında düşünmeye sevk etmek istediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle eserde baştan sona sıra dışı varlık ve hikâyelerle ya da tanınmış unsurların olağanüstü özelliklerini sıralayan ifadelerle karşılaşılmaktadır. Eserin girişinde acayip, garip, mevcûdat ve mahlûkat terimleri hakkında bilgi verilerek, Ulviyyât (Ayüstü alemi) konulu birinci makalede gezegenler, takımyıldızlar, burçlar, ay menzilleri ve melekler gibi göksel unsurlar hakkında açıklamalarda bulunulmakta, Süfliyyât (Ayaltı alemi) konulu ikinci makalede ateş ve hava kürelerinin ardından oldukça detaylı malumatın yer aldığı su küresi kapsamında çeşitli denizlerde bulunan adalar, bu adalarda yaşayan sıra dışı kavimler ve deniz canlıları hakkında bilgi verilmektedir. Sonrasında yer kürede konumlanmış dağlar, nehirler, pınarlar, kuyular, madenler, taşlar, ağaçlar, bitkiler, çeşitli meyve ve sebzeler, insan ve insana ilişkin kavramlar, cinler ve devler, ehil ve vahşi hayvanlar, haşerat ve sürüngenler ile kuşlar hakkında ayrıntılı açıklama yapılmaktadır. Son olarak eserin hatime bölümünde ise karalarda ve denizlerde yaşayan, dış görünüş itibarıyla bilinen insan ya da hayvanlardan farklı garip kavimlere, farklı türde hayvanların birleşmesinden doğan acayip şekilli hayvanlara ve tuhaf şekilli yaratıklara kısaca değinilmektedir.

Bu makaleye konu edilen kavimler bağlamında, insan ve hayvan bileşimi yaratığın Ortaçağ edebiyatındaki en yaygın canavar türlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar arasında ise *sinosefal* olarak da adlandırılan köpek başlılar en geniş çaplı konu edinilmiş egzotik insan türlerinden biri şeklinde

tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Seyyahların seyahatnamelerinde de sıklıkla bu konuyu ele almaları, sıra dışı yaratıkların halk nezdinde ne denli ilgi uyandırdığına işaret etmektedir. Bu seyyahlardan biri olan Marco Polo (ö. 1324) eserinde, Hint Okyanusu'ndaki takımadalardan biri olarak bahsettiği Andanam'da yaşayan yerlileri başları, gözleri ve dişleri bir köpeğinkini andıran saldırgan yaratıklar olarak tanımlamakta ve ele geçirdikleri kişileri yediklerini belirtmektedir.<sup>2</sup> İbn Battûta (ö. 1369) da benzer şekilde Hind adalarından biri olan Berehnekâr halkının ağız yapısını köpeğe benzetmekte, son derece ilkel ve yabani olarak tanımladığı bu kavmin çırılçıplak dolaştığını bildirmektedir.<sup>3</sup>

Bu çalışma kapsamında incelenen köpek başlı ve kayış ayaklı yaratıklardan müteşekkil Segsar Adası sakinleri hakkında bilgiye eserin birkaç farklı bölümünde rastlanmaktadır. Adaya isim olarak verilen *segsar* (سكسار) kelimesinin Farsçada *köpek* manasındaki *seg* (سك) ve *baş* manasındaki *ser* (سر) kelimelerinden türetildiği düşünülmektedir. Eserin ikinci makalesindeki iki farklı bölümde köpek başlı kavim zikredilmekteyken, aynı makalede kayış ayaklı kavimden köpek başlı kavimle aynı adada yaşayan yaratıklar olarak bir kez bahsedilmektedir. Eserin hatime bölümünde ise yeryüzünün çeşitli coğrafyalarında yaşayan acayip yaratıklar bağlamında köpek başlı ve kayış ayaklı kavimlerden ayrı ayrı bahsedilmektedir. Ancak bu sıralama eserin bazı nüshalarında değişiklik arz edebilmektedir. Her iki kavmin aynı adada yaşadığına ilişkin rivayet, eserin çeşitli denizlerdeki adalarda yaşayan kavimlerle ilgili bilgi verilen ikinci makalesinde *Bahr-i Zenc*-بحر زنج (Zenc Denizi) başlığı altındaki *Cezire-i Segsar*-جزيرة سكسار (Searsar Adası) bölümünde yer almaktadır. Adanın bulunduğu denizin Zenc olarak adlandırılmasının, güneyinde siyahilerin yaşadığı yerleşim alanlarını içine alan güney yarım küredeki denize işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bazı nüshalarda ise aynı denizdeki *Cezire-i Segsar* ve *Cezire-i Düvalpâ*-جزيرة دوالپا (Düvalpâ Adası) şeklinde iki farklı ada peş peşe zikredilmekte, köpek başlı kavmin Segsar Adası'nda kayış ayaklı kavmin de Düvalpâ Adası'nda yaşadığı belirtilmektedir. Bu ikinci adaya verilen *düvalpâ* isminin Farsçada *ahtapot* manasına geldiği bilinmektedir. Bu nedenle adada yaşayan kayış ayaklı kavmin ayaklarının ahtapot kollarına benzetilmesiyle bu ismin verildiği düşünülmektedir. Aynı makalenin *Bahr-i Hind*-بحر هند (Hint Denizi) başlığı altındaki *Cezire-i Kasr*-جزيرة قصر (Köşk Adası) bölümünde Billur

1 Lorraine Daston - Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature 1150-1750* (New York: Zone Books, 2001), 31, 56.

2 Marco Polo, *Marco Polo'nun Geziler Kitabı*, çev. Ö. Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 1985), 178.

3 İbn Battuta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. S. Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 600.

Köşk'te yaşayan ve Zülkarneyn'in askerleriyle savaşan köpek başlı bir kavimden bahsedilmektedir. Eserin hatime bölümünde ise acayip şekilli kavimler kategorisindeki gerek köpek başlı gerekse kayış ayaklı yaratıklar kısaca zikredilmektedir. Böylelikle eserde köpek başlı yaratıklardan Segsar Adası başlığı haricinde iki farklı yerde, kayış ayaklı yaratıklardan ise bir yerde daha bahsedildiği anlaşılmaktadır. Çalışmada tüm bu rivayetler ayrı başlıklar halinde incelenmekte, eserin 13-19. yüzyıla tarihlendirilmiş Arapça, Farsça ve Türkçe nüshalarındaki metinlerden alıntılarla hikâyeler hakkında bilgi verilerek konuya ilişkin görseller kronolojik olarak sunulmaktadır. Kazvî'nin eserine dair çeşitli yayınlarda bu kavimlerden kısaca bahsedilerek bazı görsellerin sunulduğu tespit edilmekle beraber, eserin üç farklı bölümünde zikredilen bu kavimler hakkında ayrıntılı bilgi veren ve bu bölümlerdeki tasvirleri kıyaslayarak değerlendiren bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ayrıca *İskendernâme* ve *Kıyasü'l-Enbiyâ* nüshalarındaki konuya ilişkin tespit edilen bazı ortak unsurlar vasıtasıyla farklı değerlendirmelerde bulunmak mümkün olmuştur. Bu vesileyle sıra dışı yaratıklar kategorisindeki bahsi geçen kavimlere dair toplam 28 tasvir örneği üzerinde inceleme gerçekleştirilerek kapsamlı bir çalışma sunmanın faydalı olacağı düşünülmektedir.

### Zenc Denizi'ndeki Segsar Adası Sakinleri

Kazvî'nin eserinin Sürûrî (ö. 1562) tarafından gerçekleştirilen Türkçe tercümesinin 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen bir nüshasında (Milli Saraylar, A-3632) Segsar Adası sakinlerine dair hikâyeye metni burada sadeleştirilerek sunulmaktadır. Metne göre bu büyük adada bedenleri insan, yüzleri köpek şeklinde bir kavim yaşar ve bu kavim buldukları insanları şişmanlatarak etlerini yer. Bu adada ayrıca ayaklarının kemiği olmayan bir kavim yaşar ki bunlara kayış ayaklı derler. Yakup bin İshak es-Sirâc'dan rivayetle bu adanın sakinleri hakkında bilgi verilmektedir. Râvî bir seyahat esnasında Rûmiyye'de gördüğü bir şahsın yüzünde çok tırnak yaraları olduğunu fark edince kendisine bunun nedenini sorar. Başından geçenleri anlatmaya başlayan bu şahıs denizde gemiyle giderken rüzgârın kendilerini bir adaya sevk ettiğini belirtir. Bu adada yüzleri köpek yüzü, bedenleri insan şeklinde bir kavme rastlarlar. Kavimdekilerden biri elindeki asa ile kendilerini sürükleyerek içerisinde insan başları ve çeşitli insan uzuvlarına ait kemiklerin bulunduğu bir eve götürünce bu kavmin insan yiyici olduğunu anlarlar. Bu kavim yemeleri için kendilerine çok sayıda yemiş getirir. Evde bulunan hasta bir adam ise olayı anlatan şahsa bu kavmin şişmanlamaları için kendilerini beslediğini zira semiren kişiyi yediklerini ifade eder. Bu haberi işiten şahıs yemeği oldukça az yer ve yoldaşlarından şişmanlayanların bu kavim tarafından yendiklerine şahit olur. Bir zaman sonra evde sadece kendisi ve bu hasta kişi kalınca, hasta kişi ken-

disine bu kavmin üç günlük bir bayramı olduğunu ve bu sürede dışarı çıktıklarını, kaçacak gücünün olmadığını ama şayet kendisi kurtulmak isterse kaçabileceğini belirtir. Ancak bu kavmin katı yürekli olduğunu ve insan kokusu aldıklarında izini bulduklarını da özellikle belirtir. Şayet kaçarken kendisine yetişecek olurlarsa falanca ağacın altına gizlenmesini tembih eder. Zira bu kavmin o ağacın altına varamayacağını ve böylelikle kurtulabileceğini ilave eder. Bunları öğrenen şahıs kaçarak gündüzleri gizlenip geceleyin yolculuğuna devam eder. Evlerine dönen köpek başlı kavim kendisini evde bulamayınca peşine düşer. Bunun üzerine bu şahıs bahsedilen ağacın altına gizlenince, köpek başlı kavim aramaktan vazgeçip geri döner ve kendisi de adada gezmeye devam eder. Bir gün türlü türlü yemişleri olan ağaçlar ve bu ağaçların altında oturan insanlar görür. Gidip bu insanların yanlarına oturduğunda birbirlerinin dilinden anlamadıklarını fark eder. Onlardan birisi aniden bu şahsın yanına gelip elini omzuna koyarak hemen boynuna biner. Sonra kayış ayaklarını boynuna dolayıp kendisini kaldırır. Bu şahıs kayış ayaklı yaratığı üzerinden düşürmek isterse de bu yaratık turnaklarıyla yüzünü tırmalayıp bir kimsenin bineğini boyunduruk altına alması gibi kendisini mağlup eder. Böylece ağaçlar altında bu yaratığı gezdirmeye mecbur kalır. Ağaçlardan yemiş koparan bu yaratık hem kendi yer hem yoldaşlarına yedirir. Bir ağaç budağı bu yaratığın gözüne değip onu kör edince, bu şahıs ağaçlarda gördüğü üzüm çubuğunu bir çukur taşta sıkarak mayalanıncaya kadar bekletir. Daha sonra oluşan içkiyi bu yaratığa içirince yaratık sarhoş olur ve vücudu gevşer. Böylelikle yaratığı boynundan aşağı indirerek ondan kurtulmayı başarır. İşte yüzündeki yaraların da bu olaydan kaynaklandığını ifade eder.<sup>4</sup>

Eserin Arapça, Farsça ve Türkçe bazı nüshalarında bu hikâyedeki bilgilere ilaveten kayış ayaklı kavmin güzel sûretli olduğu belirtilmektedir.<sup>5</sup> 15. yüzyılın başlarına tarihlendirilen bazı Farsça nüshalarda ise Segsar Adası ile Düvalpâ Adası Zenc Denizi'ndeki iki farklı ada şeklinde belirtilerek, kayış ayaklı kavmin Düvalpâ Adası'nda yaşadığından bahsedilmektedir. Ancak metinde Segsar Adası'nın hemen akabinde zikredilen Düvalpâ Adası ile ilgili hikâye de aynı şekilde Yakup bin İshak es-Sirac'dan rivayetle anlatılmaktadır.<sup>6</sup> Tûsî'nin (12. yy) kaleme aldığı *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât* isimli eserin Türkçe tercümesinde ise aynı hikâye Velid bin Müslim'den rivayetle aktarılmaktadır. Bir tür devî tanımlayan *Neşnas* başlığı altındaki bu rivayette

4 Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât* (İstanbul: Milli Saraylar Başkanlığı Yazma Eser Kütüphanesi, A-3632), 115a-b, 116a.

5 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4172), 83b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab, 464), 67b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab, 463), 80a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1828), 139b.

6 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4171), 91b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1991), 81b.

farklı olarak köpek başlı yaratıklara ait evde içi insan eti dolu bir kazan kaynadığından bahsedilmektedir. Ayrıca hikâyedeki, altında saklanan kişiyi görünmez kılan ağacın bir meşelikte yer aldığı belirtilmektedir. Kayış ayaklı kavme dair rivayet ise bu metinde aynı kişinin başından geçmekle beraber Fatûr vilayetinde gerçekleşmektedir. Metinde kayış ayaklı kavim güzel görünüşlü, kısa ve zayıf ayaklı, uzun kuyruklu olarak zikredilmekte, hikâye anlatıcısının vücuduna ayaklarını değil kuyruğunu doladığından bahsedilmektedir. Aynı metnin bir başka bölümünde ise cin türü yaratıklar başlığı altında düvalpâ isimli kavim hakkında kısaca bilgi verilmektedir. Yüzleriyle birlikte bedenlerinin karından yukarıya insana alt kısmı yılan benzeyen bu yaratıkların elleri köpek eli gibidir. İnsanın üzerine sıçrayıp kuyruğunu beline dolayarak boğazını tutarlar.<sup>7</sup>

Eserin 1280 tarihli bilinen en erken resimli Arapça nüshasında yer alan tasvirlerde köpek başlı kavmin, dört adet insan vücutlu ve köpek başlı hareket halinde figürden oluştuğu görülmektedir. Çıplak bedenli ve kırmızı gözlü bu figürlerden biri vahşi tabiatlarını vurgularcasına diğer yarattığı kolundan ısırır vaziyettedir (Resim 1). Aynı nüshadaki kayış ayaklı kavmin tasvirinde, iki tanesi kıvrımlı yılanvari bacaklarını birbirine dolayarak yerde oturur şekilde, üçüncüsü ise ayakta duran sarı kaftanlı bir insan figürünün omzuna oturarak kayış bacaklarını bu kişinin boynuna dolamış halde siyah uzun saçlı çıplak yaratıklarla karşılaşmaktadır. Oturan yaratıklardan birinin ayrıca insan figürünün elinden tuttuğu görülmektedir (Resim 2). 14. yüzyıl başlarına tarihlendirilerek bu nüshanın ardından ikinci en erken tarihli olduğu düşünülen nüshadaki (British Library, Or. 14140) tasvirde ise bu çalışmada incelenen diğer nüshalardaki tasvir örneklerinden farklı olarak köpek başlı kavmin esir aldığı insanlar da tuğla bir yapı içerisinde kompozisyona dâhil edilmiştir. Bu tasvirde bir kemerin altında diz üstü oturur vaziyetteki dört kişinin elleri, bağlanmışçasına kaftanlarının içinde gizlenmiştir. Tasvirde insanların bulunduğu bu yapının dışında resmedilen iki köpek başlı yaratığın ise boyunlarına halka eklenmiş olması dikkat çekmektedir.<sup>8</sup>

7 Ahmed et-Tûsî, *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât (İnceleme-Tıpkıbasım)*, haz. G. Kut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 254b, 297a.

8 Stefano Carboni, *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting a Study of the Ilkhanid London Qazwini* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 87.





**Resim 1:** Köpek Başlı Kavim (1280, München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 464), 67b.



**Resim 2:** Kayış Ayaklı Kavim (1280, München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 464), 67b.

Eserin 1422 tarihli Farsça nüshasında yer alan tasvirlerde köpek başlı kavmin, dallarına kuşlar konmuş palmiye andıran bir ağacın yanında resmedildiği görülmektedir. Üreme organı belirgin çizilmiş, çıplak insan vücutlu ve köpek başlı bir yaratığın arkasında belli belirsiz ikinci bir yaratık daha bulunmaktadır. Bu yaratıkların üzerinde kırmızı mürekkeple *Sûret-i Segsar* ifadesi okunmaktadır. Ağacın altında ise bu kavme yakalanan ve olayın kahramanı olduğu düşünülen, bağdaş kurarak oturmuş lacivert kaftanlı ve beyaz sarıklı bir insan figürü bulunmaktadır (Resim 3). Aynı nüshadaki kayış ayaklı kavim tasvirinde ise ayakta duran siyah saç ve sakallı insan figürünün omzunda oturarak kayış bacaklarını bu kişinin boynuna ve beline dolamış, çıplak vücutlu ve bedeninin üst kısmı insan şeklinde bir yaratıkla karşılaşmaktadır. İnsan figürünün üzerindeki yaratıktan kurtulmaya çalışırcasına elleriyle yaratığın bacaklarını tuttuğu görülmektedir (Resim 4).



**Resim 3:** Köpek Başlı Kavim (1422, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4171), 91b.



**Resim 3:** Kayış Ayaklı Yaratık (1422, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4171), 86a.

Eserin 1424 tarihli Farsça nüshasında yer alan tasvirlerdeki köpek başlı kavim yan yana resmedilmiş vücutları insan, başları ise yarı insan yarı köpek şeklindeki iki yaratık görünümündedir. Siyah saçlı ve çıplak vücutlu bu yaratıkların üreme organları belirgindir (Resim 5). Aynı nüshadaki kayış ayaklı kavim, ayakta duran kırmızı kaftanlı, siyah sakallı insan figürünün omzunda oturarak kayış bacaklarını onun boynuna ve beline dolamış bir yaratıkla resmedilmiştir. Bu yaratığın gövdesinin üst kısmı insan şeklindeki belden aşağısı birbirine dolanmış iki yılan derisi biçimindedir (Resim 6). 15. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen bir nüshada da benzer şekilde kayış ayaklı yaratığın başı dışında tüm gövdesinin yılan derisi deseniyle resmedildiği görülmektedir. Metinde anlatıldığı üzere bir ağacın dalları arasında ve kayış bacaklarını ayakta duran insan figürünün boynuna dolmuş vaziyette resmedilen bu yaratığın başı insan başı şeklindedir (Resim 7).



**Resim 5:** Köpek Başlı Kavim (1424, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 1991), 81b.



**Resim 6:** Kayış Ayaklı Yaratık (1424, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 1991), 82a.



**Resim 7:** Kayış Ayaklı Yaratık (15. yy, Berlin: Museum für Islamische Kunst, Staatliche Museen, MSS I. 6943), 86b.

Eserin 1501 tarihli Farsça nüshasında yer alan tasvirlerde köpek başlı kavmi temsilen çıplak insan vücutlu ve başının yarısı köpek yarısı insan şeklinde tek bir yaratık figürüyle karşılaşılmaktadır. Eliyle ileriye işaret eden bu yaratığın koşar vaziyette olması dikkat çekmektedir (Resim 8). Kayış ayaklı yaratığın ise omzuna oturduğu lacivert kısa kaftanlı ve beyaz pantolonlu insan figürü eşliğinde resmedildiği görülmektedir. Koyu tenli ve çıplak bu yaratık kayış bacaklarını insanın boynuna dolar vaziyettedir (Resim 9). Nüshadaki her iki yaratığın da kaburgaları belirgin resmedilmesi dikkat çekmektedir.



**Resim 8:** Köpek Başlı Yaratık (1501, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4172), 83a.



**Resim 9:** Kayış Ayaklı Yaratık (1501, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4172), 83b.

Eserin 16. yüzyılın sonlarına tarihlendirilmiş Türkçe nüshasında yer alan tasvirlerde köpek başlı kavmin biri açık diğeri koyu tenli çıplak iki yaratıkla resmedildiği görülmektedir. Bedenleri insan, başları köpek biçimindeki bu yaratıklardan üreme organı belirgin olan figür esir aldığı turuncu kaftanlı ve beyaz sarıklı insan figürünün kolunu tutmakta, diğeri elini ise vurmak istercesine havaya kaldırmaktadır. İnsan figürünün ise elleri adeta arkadan bağlanmış şekilde resmedilmiştir. Tasvirin kenarında *suret-i kavm-i cezire-i segsar* ifadesi okunmaktadır (Resim 10). Kayış ayaklı kavim tasvirinde ise benzer şekilde turuncu kaftanlı ve beyaz sarıklı bir insan figürünün omzuna oturarak kayış bacaklarını onun boynuna dolayan çıplak bir yaratıkla karşılaşılmaktadır. Belden yukarısı uzun siyah saçlı bir insan görünümündeki bu yaratığın ayakları da insan ayağına benzemekle beraber yılanvari bacakları oldukça uzundur. İnsan figürünün ellerini iki yana uzatarak bu yaratığı kollarından kavradığı görülmektedir. Tasvirin yanında *kayış ayaklı suretidir* ifadesi okunmaktadır (Resim 11).



**Resim 10:** Köpek Başlı Kavim (16. yy, İstanbul: Milli Saraylar, A-3632), 115b.



**Resim 11:** Kayış Ayaklı Yaratık (16. yy, İstanbul: Milli Saraylar, A-3632), 116b.

Eserin 1770 tarihli Arapça nüshasında yer alan tasvirlerde köpek başlı kavmin, üç farklı renkte, uzun kuyruklu ve köpek başlı çıplak yaratıkla resmedildiği görülmektedir. Hareket ve iletişim halindeki bu yaratıklardan bordo renkli olan, elleri esir alınmışçasına çapraz konumdaki insan figürünü kolundan tutar vaziyettedir. Ayakta duran uzun sakallı ve bıyıklı insan figürünün üzerinde kırmızı iç giysisi ile fesi ve yeşil kaftanı vardır (Resim 12). Kayış ayaklı kavmin ise diğer örneklerden farklı olarak burada vücudunun tamamı insan görünümünde bir figürle resmedilmesi dikkat çekmektedir. Belirgin çizilmiş göğüs hatları ve uzun siyah saçlarıyla bir kadını andıran bu yaratık omzuna oturduğu insan figürünün boynuna bacaklarını dolamaktadır. Diğer tasvirdeki figüre benzer bir kıyafetle resmedilen insan figürünün bu yaratığı engellemek istercesine kollarından tuttuğu görülmektedir (Resim 13).



**Resim 13:** Kayış Ayaklı Yaratık (1170, München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Arab. 463), 81a.



**Resim 12:** Köpek Başlı Kavim (1170, München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Arab. 463), 80b.

Eserin 1854 tarihli Türkçe nüshasında yer alan tasvirlerde köpek başlı kavmin iki adet çıplak insan bedenli ve köpek başlı yaratıkla temsil edildiği görülmektedir. Arka planda bir ağaç figürü ile iki dağın ve dağlardan uzanan ince bir şerit halindeki yol ya da nehrin yer aldığı kompozisyonda, yaratıkların baş bölgesi karalanmış vaziyettedir. Nüshadaki pek çok figürün baş bölgesinde karşılaşılan bu tahribatın kasıtlı oluşturulduğu düşünülmektedir (Resim 14). Bu uygulamaya kayış ayaklı kavmi temsil eden iki çıplak yaratığın yüz bölgesinde de rastlanmaktadır. Arka plandaki ağaç eşliğinde yan yana resmedilen kayış bacaklı bu yaratıkların diğer örneklerden farklı olarak üzerine bindikleri insan figürü olmaksızın resmedilmesi dikkat çekmektedir (Resim 15).



**Resim 14:** Köpek Başlı Kavim (1854, Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart. 1828), 139a.



**Resim 15:** Kayış Ayaklı Kavim (1854, Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. Quart. 1828), 140a.

### Köşk Adası'ndaki Billur Köşk'te Yaşayan Köpek Başlı Kavim

Eserin ikinci makalesinde *Bahr-i Hind*'deki (Hint Denizi) *Cezire-i Kasr* (Köşk Adası) başlığı altında, bu adada yer alan gemicilerin uğradığı beyaz bir köşk zikredilmektedir. Bazı hükümdarların takipçileriyle birlikte bu köşke girmek istediği, girdiklerinde uykuya yenik düştükleri ve bedenlerinin uyuşmasıyla hareket edemedikleri, bunlardan bazılarının aceleyle gemiye dönmeyi başardıkları, geri kalanlarının ise helak olduğu ifade edilmektedir. Bu adada Zülkarneyn ile yoldaşları, başları köpek başı şeklinde, dişleri alev saçan ateş gibi ağızlarından taşmış bir kavme rastlarlar. Billurdan yapılmış bir köşkten çıkan bu kavimle Zülkarneyn'in askerleri savaşır. Zülkarneyn bu köşke girmek isteyince yanındaki filozof buna mâni olarak, bu köşke giren kişinin uykuya yenik düşeceğini ve köşkten çıkmasının mümkün olmayarak bu kavme mağlup olacağını belirtir.<sup>9</sup>

Ahmedî'nin (ö. 1412-13) 15. yüzyılın başlarında kaleme aldığı *İskendernâme* isimli mesnevisindeki *İskender'in Etovariye Adası'na Varışı* başlığı altında Zülkarneyn olarak da bilinen İskender'in Hint Okyanusu'ndaki adalardan biri olan bu adada başları köpek başı, bedenleri insan şeklinde bir kavimle karşılaştığından bahsedilmektedir. Askerlerin onlara yaklaşmasıyla bu kavim gözden kaybolunca İskender onların cin olduğunu anlar.<sup>10</sup> İt başlı âdem tenli bu yaratıkların yaşadığı ada 1475-76 tarihli bir *İskendernâme* nüshasında (Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. quart. 1271, 98a) *Etovar*-اطوار (İtvar?) olarak ifade edilmektedir. Bu hikâyenin oldukça benzer bir versiyonu *Acâibü'l-Mahlûkât*'ta da yer almaktadır. Eserde Çin Denizi'ndeki *Etoveran* adasında yaşayan insan bedenli, köpek ve yırtıcı hayvan başlı bir kavmin yaşadığından, İskender'in gemisiyle bu adaya uğrayarak bu kavme rastlayışından ve bu kavmin gözden

9 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4172), 75a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab., 463), 72a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 124b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûat, 2000), 107.

10 Ahmedî, *İskendernâme*, çev. F. Öztürk (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 250.

kaybolmasıyla birlikte cin olduklarını düşündüklerinden bahsedilmektedir.<sup>11</sup> Bu adanın isminin Türk mitolojisindeki erkekleri köpek başlı insanlar olarak tasavvur edilen *İt-barak* kavmiyle ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Kavmin adındaki *barak* kelimesinin *varmak* fiilinden türetilerek, *çok çabuk yürüyen ve koşan* anlamına geldiği ya da *çok tüylü bir köpek* manasında kullanıldığı bilinmektedir. Mitolojiye göre Türklerin kuzeybatısındaki karanlıklar ülkesinde, Hint Okyanusu kıyılarında ya da buradaki bir adada yaşadığı anlaşılan, köpek başlı, elleri ve dişleri köpek dişiyle pençesine benzeyen bu vahşi kavimle Oğuz Han'ın birkaç kez savaştığı bilinmektedir. Türkler için iyi bir hayvan sayılmayan köpeğin, Türklerden uzak ve düşman vahşi kavimlerle özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır.<sup>12</sup>

*İskendernâme*'deki *İskender'in Billur Köşke Varışı* başlığı altında ise İskender'in askerleriyle birlikte bir adada yer alan billurdan yapılmış, kulesi yıldızlarla arkada, dairesel biçimde yüce ve parlak bir köşke vardığı bildirilmektedir. İskender Hintli bilgelyi yanına çağırarak sanatına hayran kaldığı köşkün ahvalini sorar. Bu bilge İskender'e kimsenin bu köşkün içine girip sırrına eremeyeceğini belirtir. İçinde bir sürü çürümüş kemik bulunan köşkten bir anda bedenleri insan, başları köpek şeklinde bir kavim çıkar. Dişleri hançer gibi keskin ve sivri bu kavim İskender'in askerleriyle savaşır. Yenileceklerini anlayan köpek başlı yaratıklar kaçıp köşkün içine girerler. İskender sabaha kadar orada durup köşkü almak ve bu kavmi ortadan kaldırmak ister. Bilge filozof İskender'e bu köşk tılsımla yapılmış olduğu için asır da geçse o tılsımı bozamayacağını söyler. Tılsımın etkisiyle, geceyi orada geçiren kişiye uyku ile baygınlığın galip geleceğini, o kişinin ölü gibi takatsiz kalacağını ve onu gafil gören kavmin çıkıp helak edeceğini ifade eder. Bu sözler üzerine İskender oradan dönüp Çin ülkesine gider.<sup>13</sup> Metindeki bu hikâyeden de anlaşıldığı üzere Ahmedî'nin eserindeki bazı bölümleri yazarken muhtemelen daha önce kaleme alınmış coğrafya kitaplarından istifade ettiği düşünülmektedir. Bu kaynaklar arasında en önemlisinin Kazvî'nin *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât* isimli eseri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup>

*İskendernâme*'nin *Temsil Yoluyla Anlatılanları Açıklama* bölümünde köpek başlı insanın, işi hırs ve öfke olan nefsi simgelediği belirtilir. Hırs ve öfke sûretini çirkinleştirmiş, insanlık belirtisi bırakmamıştır. Huyuyla Hakk'ı bilen köpeğin de şükretmeyen kişiden daha değerli olduğu, melun şeytanı aciz bırakan taşın ise lâ havle kuvveti olduğu ve şeytan sıfatlı olmak istemeyen kişinin

11 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab., 464), 60a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab., 463), 70a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 124b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 104.

12 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 1/190-194.

13 Ahmedî, *İskendernâme*, 265-267.

14 Serpil Bağcı, *Minyatürlü Ahmedi İskendernameleri İkonografik Bir Deneme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 112.



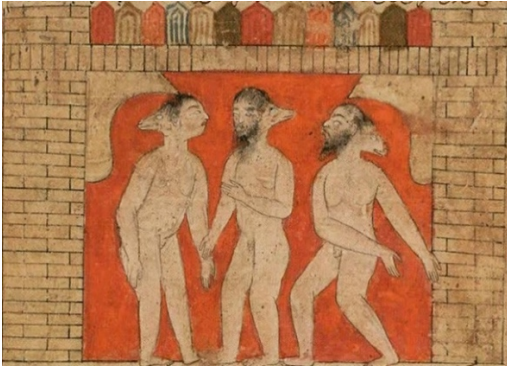
ilimle melek marifetli olması gerektiği bildirilmektedir. Nefsinin melek olmasını isteyen, şeytan vasıflarını yok etmelidir. Kendini beğenme, büyüklenme ve kin gibi şeytan vasıflarını alışkanlık edinen kişinin dinden çıkacağı, bencil olanın din ehli olamayacağı, topraktan yaratılmış insanın toprak gibi yerle bir olması gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>15</sup> Bu noktadan hareketle 16. yüzyılın sonlarına tarihlendirilen Hz. Zekeriyâ'nın şehit edilmesi konulu çok sayıda *Kısasü'l-Enbiyâ* ve *Falnâme* tasvirlerinde, Hz. Zekeriyâ'yı bir ağacın içine gizlenmişken testereyle biçerek şehit eden figürlerin başlarının yarı insan yarı köpek şeklinde resmedilmesi önem arz etmektedir. İsrailoğulları tarafından nefsanî duygularla haksız yere öldürüldüğü bilinen Hz. Zekeriyâ'nın şehadetine ilişkin bu tasvirlerde, testereyle ağacı ortadan ikiye bölen iki figürün gerçekleştirdikleri çirkin fiili temsil edersine adeta insan yiyici Segsar kavmiyle ilişkilendirilerek köpek başlı yaratıklar şeklinde resmedilmesi manidardır.<sup>16</sup> Bahsi geçen *Kısasü'l-Enbiyâ* nüshalarından birindeki tasvirde boynundaki zilli lanet halkası eşliğinde İblis figürü de kompozisyona dâhil edilmiştir. Böylelikle aynı sahnede eylemin menfiliğine işaret eden tüm sembolik unsurlar bir araya toplanmıştır (Resim 22).

*Acâibü'l-Mahlûkât'*ın 1280 tarihli en erken resimli nüshasındaki (München Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 464, 64a) konuya ilişkin tasvirde yalnızca kalevari görünümdeki bir yapının kapısı ve penceresi yer almaktadır. Eserin 1322 tarihli nüshasındaki tasvirde, köpek başlı kavmin tuğladan inşa edilmiş, mazgallı ve kemerli kalevari bir yapı içerisinde resmedildiği görülmektedir. Ayakta duran, çıplak insan vücutlu bu yaratıkların başlarının yarısı köpek yarısı insan şeklindedir (Resim 16). Eserin 1422 tarihli nüshasındaki tasvirde de benzer şekilde ayakta duran, insan vücutlu ve yarı köpek yarı insan başlı üç yaratık resmedilmişken buradaki kompozisyona köşkü temsil eden yapı dâhil edilmemiştir. Yaratıkların üzerinde *suret-i segsar* yazısı okunmaktadır (Resim 17). Köpek başlı yaratığın örnekler arasında eserdeki metne en uygun resmedildiği tasvir ise 1501 tarihli nüshada yer almaktadır. Buradaki tasvirde bir kemerin altında resmedilen köpek başlı, insan vücutlu çıplak yaratığın uzun sivri dişleri metinde belirtildiği üzere ağzından taşmış vaziyettedir (Resim 18). 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen nüshanın tasvirinde iletişim halindeki karşılıklı iki köpek başlı yaratık bulunmaktadır. Farklı ten renklerindeki bu çıplak figürlerin keskin dişleri belirgindir. Tasvirin yanında *sûret-i âdem ki sûret-i kelbdîr* (Köpek yüzlü insan resmidir) yazısı okunmaktadır (Resim 19). Bu Türkçe nüshadaki tasvir ile 1854 tarihli diğer Türkçe nüshadaki konuya ilişkin tasvirin, metinde Hint Denizi'ndeki Bertâyil Adası hakkında

15 Ahmedî, *İskendernâme*, 300.

16 Hayrunnisa Turan – Elif Arslanoğlu, *İslam Resim Sanatında Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ Tasvirleri* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 73-74.

verilen kapsamlı bilgilerin sonunda tek bir cümleyle kendilerinden bahsedilen köpek başlı kavme ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu tasvirlerin ardından her iki nüshada Beylamta Adası'ndan ve sonrasında Köşk Adası'ndan bahsedilmiş ancak tasvire yer verilmemiştir.<sup>17</sup> 1770 tarihli nüshada yer alan tasvirde ise içinde köpek başlı yaratıklar bulunmaksızın sadece köşkün resmedildiği görülmektedir. Hint coğrafyasında yaygın kullanılan dilimli kemerlerden oluşmuş köşkün en alttaki kemerinden bir kandil sarmaktadır (Resim 20). 1854 tarihli nüshada yer alan tasvirde karşılıklı iki köpek başlı ve insan vücutlu yaratık birbiriyle konuşur vaziyette resmedilmiştir. Ancak bu tasvirdeki en önemli ayrıntı köpek başlı yaratıkların üzerlerinin birer elbise ile giyinik olmasıdır. Tasvirin yanında *sûret-i âdem ki başı kelbdir* (Köpek başlı insan resmidir) yazısı okunmaktadır (Resim 21).



**Resim 16:** Köpek Başlı Kavim (1322, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami 813), 49b.



**Resim 17:** Köpek Başlı Kavim (1422, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4171), 71b.

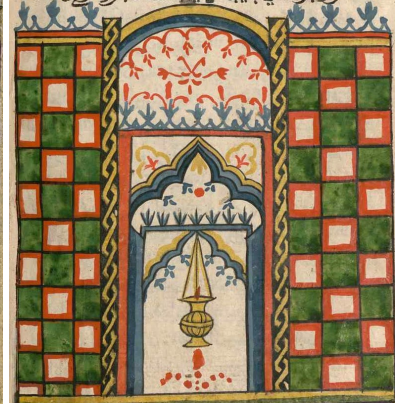


**Resim 18:** Köpek Başlı Yaratık (1501, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4172), 75a.

17 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (A-3632), 104a-b, 105a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 123a-b, 124a-b.



**Resim 19:** Köpek Başlı Kavim (16. Yy, Milli Saraylar, A-3632), 104b.



**Resim 20:** Billur Köşk (1770, München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 463), 72b.



**Resim 21:** Köpek Başlı Kavim (1854, Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart. 1828), 124a.



**Resim 22:** Hz. Zekeriyyâ'nın Şehadetî, *Kısasü'l-Enbiyâ* (16. yy, İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, E. H. 1480). 158b.

*İskendernâme*'nin çeşitli nüshalarında da Billur Köşk'te yaşayan köpek başlı kavme dair tasvirler yer almaktadır. 1500 tarihli bir *İskendernâme* nüshasında yer alan Billur Köşk'teki köpek başlı kavme dair tasvirde<sup>18</sup> köşk içinde ve dışındaki köpek başlı yaratıkların İskender'in askerleriyle savaşma anı resme-

18 Serpil Bağcı, "Old Images for New Texts and Contexts: Wandering Images in Islamic Book Painting", *Muqarnas* 21 (2004), 24.

dilmektedir. Çıplak insan vücutlu ve köpek başlı yaratıklardan üç tanesi köşkün üst kısmında, biri kapısında ve diğer üçü İskender'in askerleri tarafından atılan okların isabet etmesiyle köşk dışındaki zeminde kanlar içinde uzanmış vaziyettedir (Resim 23).



**Resim 23:** Köpek Başlı Kavim, *İskendername* (1500, İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, H. 679), 188b.

### Hatime Bölümünde Bahsi Geçen Köpek Başlı ve Kayış Ayaklı Kavim

Eserin hatime bölümünde yeryüzünde yaşayan tuhaf kavimler ve canlılar hakkında kısa bilgiler yer almaktadır. Ancak bu bölüm eserin tüm nüshalarında yer almayabilmektedir. Bu bölümü ihtiva eden bazı nüshalarda ise acayip kavim ve canlıların sadece bir kısmı ele alınmıştır. Bu bölümde aynı zamanda eserin ikinci makalesinde bahsi geçen bazı kavimlere ilişkin özet bilgilere yer verildiği anlaşılmaktadır. Hatime metnine göre bu kavimlerden biri, Zenc denizinin bazı adalarında yaşayan *Segsar* kavmidir. Bu kavmin yaşam alanı bazı nüshalarda güney denizinin adaları<sup>19</sup> ya da sadece denizin adaları<sup>20</sup> olarak bildirilmektedir. Başları köpek başı, vücutları insan biçiminde olan bu kavim adadaki bol meyveli ağaçlardan ve buldukları türlü hayvanlardan yerler. Konuşmaları tuhaf olan bu kavme *Segsar* derler.<sup>21</sup> Aynı adada yaşayan diğer kavmin ise görünüşü insan gibi ve güzeldir. Bu kavmin bacaklarında kemik olmadığı için sürünerek ilerlerler ve yürüyen bir insan gördüklerinde onun boynuna atlayarak bacaklarını dolarlar. Yürüyen kişi bu yaratığı

19 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 288b.

20 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4171), 277a.

21 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4171), 277b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 288b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab., 464), 208b.

üzerinden atmak istediğinde yüzünü tirmalar ve bir kimsenin binek hayvanına boyun eğdirmesi gibi o kişiyi kullanır.<sup>22</sup> Farsça nüshada bunlara ayrıca *Düvalpâ* denildiği de bildirilmektedir.<sup>23</sup>

1280 tarihli nüshadaki tasvirde köpek başlı kavmi temsilen, başları köpek biçiminde, kuyruklu insan vücuduna sahip karşılıklı iki çıplak yaratık yer almaktadır. Yaratıkların etrafına, metinde bildirilen meyveli ağaçlardan beslenmeleri yönündeki ifadeye dayanarak basit bitkisel motifler yerleştirildiği düşünülmektedir (Resim 24). Aynı nüshadaki kayış ayaklı kavme ilişkin tasvirde de kullanılan bu yeşil yapraklı dallar arasında iki tanesi yerde oturan, ortadaki üçüncüsü ise bir insan figürünün omzuna oturarak bacaklarını boyuna dolamış vaziyetteki kayış ayaklı yaratıklar görülmektedir. Yerde oturan yaratıklar kollarını iki yana açmışken, insanın üzerindeki kayış ayaklı ellerini adeta tirmalamak istercesine bu kişinin başına götürmüş haldedir (Resim 26). Bu nüshadaki kompozisyon kurgusunun yakın örnekleriyle, 14. yüzyıl başlarına tarihlendirilen nüshadaki (British Library, Or. 14140) tasvirlerde de gerek köpek başlı gerekse kayış ayaklı yaratıklardaki dinamizme rastlanmaktadır. Ancak buradaki örneklerde köpek başlı yaratıkların kuyruksuz resmedildiği ve diğer örnekteki yapraklı uzun dalların yerini zeminde küçük bitki öbeklerinin aldığı görülmektedir.<sup>24</sup> 1424 tarihli nüshadaki tasvir ise aynı nüshanın ikinci makalesindeki Segsar Adası kavmine ilişkin tasvirle çok yakın benzerlik arz etmektedir. İki çıplak insan görünümündeki yaratıkların başları yarı insan yarı köpek biçimindedir. Tasvirin kenarında *sûret-i segsar* ifadesi okunmaktadır (Resim 25).



**Resim 24:** Köpek Başlı Kavim (1280, München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 464), 208b.



**Resim 25:** Köpek Başlı Kavim (1424, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 1991), 288b.

22 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab., 464), 208b.

23 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 288b.

24 Carboni, *The Wonders of Creation*, 16.



**Resim 26:** Kayış Ayaklı Kavim (1280, München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 464), 208b.

Eserin gerek ikinci makalesinde gerekse hatimesinde zikredilen kayış ayaklı kavme ilişkin hikâyenin benzer bir versiyonu ile yine *İskendernâme* metninde karşılaşılmaktadır. Eserin 15. yüzyıla tarihlendirilen iki farklı nüshasındaki metne göre İskender'in Mazenderan'da karşılaştığı, şeytanın askerleri olan devlerden biri de ayağı *düval* (kemer) şeklinde ifade edilen bir devdir. İskender'in askerleriyle devler arasında gerçekleşen savaşta bu dev ansızın İskender'in boynuna atlayarak onun bütün vücudunu kement ayağıyla bağlar ve hareket etmesini engeller. Tam bu sırada bir melek gelerek İskender'i bu devden kurtarır.<sup>25</sup> 1460-70 yıllarına tarihlendirilen *İskendernâme* nüshasında bu konuya dair bir tasvir yer almaktadır.<sup>26</sup> Tasvirde İskender'in omzuna oturarak kement bacaklarını onun boynuna dolayan bir dev görülmektedir. Bu tasvirde İskender figürü, *Acâibü'l-Mahlûkât* nüshalarında yer alan kayış ayaklı kavme ilişkin tasvirlerdeki insan figürlerinden farklı olarak bir at üzerinde betimlenmiştir (Resim 27). 1475-76 tarihli *İskendernâme* nüshasındaki İskender ve askerlerinin Mazenderan'daki devlerle savaşını betimleyen tasvirde ise bu devlerden bazılarının insan bedenli ve köpek başlı resmedildiği görülmektedir. Üst kısımları çıplak bu yaratıkların belden aşağısının giyinik olması dikkat çekmektedir (Resim 28).

25 Ahmedî, *İskendernâme* (Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1271), 125b, 126a; a. mlf., *İskendernâme* (Paris: Bibliothèque Nationale de France, Turc, 309), 174a.

26 Bağcı, "Old Images for New Texts and Contexts", 26.



**Resim 27:** Kayış Ayaklı Dev, *İskendernâme* (1460-70 Venice: Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Or. 57), 179a.



**Resim 28:** İskender'in Devlerle Savaşı, *İskendernâme* (1475-76, Berlin: Staatsbibliothek, Ms. Or. Quart. 1271), 125a.

## Sonuç

Bu çalışmada *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*, *İskendernâme* ve *Kı-sasü'l-Enbiyâ* yazmalarında yer alan toplam 28 tasvir üzerinde inceleme yapılarak, köpek başlı ve kayış ayaklı yaratıklara ilişkin bazı tespitlerde bulunulmuştur. Tasvirlerden 24 tanesini içeren *Acâyibü'l-Mahlûkât*'ın üç farklı bölümünde karşılaşılan bu yaratıkların ilk bakışta dikkat çeken özelliği çıplaklıklarıdır. İncelenen nüshalar arasında sadece 1854 tarihli Türkçe nüshanın tasvirinde köpek başlı yaratıkların giyinik vaziyette olması istisna teşkil etmektedir (Resim 21). Zira aynı nüshanın Segsar Adası bölümündeki köpek başlı ve kayış ayaklı yaratıklar çıplak resmedilmiştir. Bu noktadan hareketle tüm nüshalardaki görünüş itibarıyla insana benzeyen uzuvları bulunmakla beraber insan dışı vahşi kavimleri temsil eden bu yaratıkların, nakkaşlar tarafından bilinçli bir biçimde insana özgü örtünme tutumundan farklı olarak çıplak resmedildiği anlaşılmaktadır. *Acâyibü'l-Mahlûkât*'taki köpek başlı yaratıkların, tasvirlerden dokuzunda yalnızca köpek başlı, beşinde ise yan yana köpek ve insan başlı resmedilmesi ilginçtir. Eserin en erken tarihli iki nüshasında rastlanmayan bu uygulamanın buradaki örnekler arasında en erken tarihli

1322 yılına aittir (Resim 16). Metinde bu kavme dair böyle bir bilgiye rastlanmamasına rağmen nakkaşın bu tercihi dikkat çekmektedir. Aynı uygulamanın 1422, 1424 ve 1501 tarihli nüshalarda görüldüğü üzere (Resim 5, 8, 17, 25), muhtemelen nüshalar arası etkileşim neticesinde bir müddet daha sürdürüldüğü fakat gerek eserin geç tarihli nüshalarında gerekse *İskendernâme* nüshalarında tekrar etmediği anlaşılmaktadır. Ancak 16. yüzyılın sonlarına tarihlendirilen *Kıyasü'l-Enbiyâ* nüshalarında sıra dışı bir biçimde Hz. Zekeriyâ'yı testereyle şehit eden, bütünüyle giyinik vaziyetteki figürlerde aynı uygulama ile karşılaşılması farklı yorumlara kapı aralamaktadır (Resim 22). Buradaki uygulamayla tamamen vahşi tabiata sahip sıra dışı bir yaratığı temsil etmek yerine, insanda mevcut olan kötülüğe meyilli nefsanî tabiatın vurgulanmaya çalışıldığı düşünülmektedir. Kayış ayaklı yaratıklara ilişkin tasvirlerde ise büyük ölçüde metinle uyumlu biçimde belden aşağısı kayış gibi birbirine dolanmış, üst kısmı insan şeklinde figürlerle karşılaşılmaktadır. Bu kavme dair Kazvî'nin metninde sadece kemiği olmayan kayış ayaklara vurgu yapılmaktayken, 15. yüzyılın başlarına tarihlendirilen iki farklı nüshada bu yaratıkların yılan derisiyle resmedilmesi dikkat çekmektedir (Resim 6, 7). Kazvî'den daha erken tarihli Tûsî'nin metnindeki aynı yaratığa ilişkin alt kısmı yılan benzetmesinin bu oluşumda etkisinin bulunduğu düşünülmektedir. *İskendernâme*'deki benzer konulu metinde de yalnızca düval (kemer) ve kement ifadeleri kullanılmaktadır. Kayış ayaklı yaratıklara ilişkin tasvirlerden ikisinde (Resim 11, 13) ayakların ve özellikle birinde bacaklarla birlikte ayakların (Resim 13) insan uzvu şeklinde resmedilmesi nakkaşın figürden ziyade eyleme odaklandığını düşündürmektedir. Bu çalışma kapsamında incelenen her iki kavme ilişkin tasvirlerden yola çıkarak, bilhassa köpek başlı yaratıkların eserin üç farklı yerinde zikredilmesi ve sıklıkla resmedilmesi dolayısıyla Ortaçağ doğu ve batı edebiyatlarından süre gelen bir rağbetle çok fazla ilgi çektiği anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

- Ahmedî. *İskendernâme*. çev. F. Öztürk. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Ahmedî. *İskendernâme*. Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1271, 1a-242b.
- Ahmedî. *İskendernâme*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, Turc, 309: 1a-339a.
- Bağcı, Serpil. *Minyatürlü Ahmedî İskendernameleri İkonografik Bir Deneme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Bağcı, Serpil. "Old Images for New Texts and Contexts: Wandering Images in Islamic Book Painting". *Muqarnas* 21 (2004), 21-32. <https://www.jstor.org/stable/1523341>
- Berlekamp, Persis. *Wonder Image and Cosmos in Medieval Islam*. New Haven: Yale University Press, 2011.



- Carboni, Stefano. *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting a Study of the Ilkhanid London Qazvini*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Daston, Lorraine - Park, Katharine. *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*. New York: Zone Books, 2001.
- İbn Battûta. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. S. Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 464, 1a-212b.
- Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4171, 1a-280a.
- Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1991, 1a-291b.
- Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâbü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4172, 1a-338a.
- Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâbü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Milli Saraylar Başkanlığı Yazma Eser Kütüphanesi, A-3632, 1a-134a.
- Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 463, 1a-299b.
- Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1828, 1a-162b.
- Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâbü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûat, 2000.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Polo, Marco. *Marco Polo'nun Geziler Kitabı*. çev. Ö. Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 1985.
- Turan, Hayrunnisa - Arslanoğlu, Elif. *İslam Resim Sanatında Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ Tasvirleri*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- Tûsî, Ahmed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât* (İnceleme-Tıpkıbasım). haz. G. Kut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Resimlerin Kaynakçası**
- Resim 1, 2: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 464. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00045957?page=139>
- Resim 3, 4, 17: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4171.
- Resim 5, 6, 25: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1991.
- Resim 7, 16: Berlekamp, Persis. *Wonder Image and Cosmos in Medieval Islam*. New Haven: Yale University Press, 2011, 10, 12.
- Resim 8, 9, 18: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâbü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4172.
- Resim 10, 11, 19: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâbü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Milli Saraylar Başkanlığı Yazma Eser Kütüphanesi, A-3632.
- Resim 12: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 463. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00036421?page=165>

- Resim 13: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 463. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00036421?page=166>
- Resim 20: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 463. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00036421?page=149>
- Resim 14: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1828. [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN617496145&PHY-SID=PHYS\\_0281&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN617496145&PHY-SID=PHYS_0281&DMDID=)
- Resim 15: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1828. [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN617496145&PHY-SID=PHYS\\_0283&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN617496145&PHY-SID=PHYS_0283&DMDID=)
- Resim 21: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1828. [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN617496145&PHY-SID=PHYS\\_0251&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN617496145&PHY-SID=PHYS_0251&DMDID=)
- Resim 22: Turan, Hayrunnisa - Arslanoğlu, Elif. *İslam Resim Sanatında Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ Tasvirleri*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020, 102.
- Resim 23, 27: Bağcı, Serpil, "Old Images for New Texts and Contexts: Wandering Images in Islamic Book Painting". *Muqarnas* 21 (2004), 24, 26.
- Resim 24, 26: Kazvinî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 464. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00045957?page=429>
- Resim 28: Ahmedî. *İskendernâme*. Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1271. [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN74000896X&PHYSID=PHYS\\_0255&DMDID=DMDLOG\\_0011](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN74000896X&PHYSID=PHYS_0255&DMDID=DMDLOG_0011)



**Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât  
Nüshalarındaki Segsar Adası  
Sakinlerinin Tasvirleri**

**Hayrunnisa Turan**

Ondokuz Mayıs Üni.,  
İnsan ve Toplum Bilimleri  
Fakültesi,  
Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı

nisacakmakci@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8251-8556>

**Makale Bilgi Formu**

**Yazarların Katkıları**

Makale tek yazarlıdır.

**Çıkar Çatışması Bildirimi**

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

**Destek/Destekleyen Kuruluşlar**

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

**Étik Onay ve Katılımcı Rızası**

“Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât Nüshalarındaki Segsar Adası Sakinlerinin Tasvirleri” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 48, Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

**Theory of İwad as an Explanation for Gratuitous and Pointless Evils**  
*Gereksiz ve Anlamsız Kötülöklere Bir Açıklama Olarak İvaz Teorisi*

**İbrahim Yıldız**

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi  
Ana Bilim Dalı – Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Philosophy of Religion.  
i.yildiz@alparslan.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-3139-2169>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 14/08/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 01/12/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2023

Atıf/Citation: Yıldız, İbrahim. "Theory of İwad as an Explanation for Gratuitous and Pointless Evils". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 513-527.  
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.1338249>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



## Abstract

The evidential arguments from evil present some of the most compelling challenges to theism. Among these arguments, the ones centered around gratuitous and pointless evils are particularly significant. Edward H. Madden and Peter Hare formulated an argument based on gratuitous evil, while William Rowe advanced arguments based on pointless evil. Although Madden and Hare proposed their argument in the sixties and Rowe in the seventies, there is a theory within Islamic thought that can shed light on the concept of gratuitous and pointless evil. The theory proposed to elucidate these types of evil is the theory of *iwad* (compensation). In this article, I will delve into gratuitous and pointless evils are the kinds of pain and sufferings that requires *iwad*.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Gratuitous Evil, Pointless Evil, Islamic Thought, *Iwad*.

## Öz

Delilci kötülük argümanları, teizme karşı sunulan en güçlü argümanların başında gelmektedir. Bu argümanlar, günümüze kadar en çok tartışılan mantıksal kötülük probleminde olduğu gibi, Tanrı'nın sıfatları ile kötülüğün varlığı arasında doğrudan bir çelişki olduğunu ileri sürmez. Nitekim delilci kötülük argümanlarının çoğu savunucusu, kötülük ile Tanrı'nın sıfatları arasında bir çelişki olmadığını kabul eder ve mantıksal kötülük probleminde karşı teistlerin sunduğu itirazların yeterli olduğunu düşünürler. Ancak kötülüğün Tanrı'nın var olma olasılığını azaltan bir delil olduğunu ileri sürerek kötülük temelinde yeni argümanlar kurarlar. Bu argümanlar arasında gereksiz ve anlamsız kötülük türlerini merkeze alan argümanlar özellikle önemlidir.

Edward H. Madden ve Peter Hare hiçbir amaca hizmet etmeyen veya zorunlu olmayan şekilde tanımladığı gereksiz kötülük kavramını kullanarak bir argüman ileri sürerler. Öte yandan William Rowe, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit derecede kötü ya da daha fena kötülüklere izin vermeksizin önleyebileceği kötülük örneklerini anlamsız kötülük olarak tanımlayarak bu kavramı temel alan bir argüman ileri sürer. Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere, seçilen kavramlar ve bunların gerektirdiği tanımlar arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Söz konusu argümanlar kapsamlı tartışmalara yol açtı ve Batı literatüründe önemli eleştiriler aldı. Bu eleştirilerin bir kısmı, gereksiz veya anlamsız türde kötülüklerin var olmadığını, Tanrı'nın söz konusu kötülüklere izin vermesi için bir sebebi varsa insanın epistemik sınırlılığı nedeniyle bu sebepleri görememesinin olağan olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Diğer itirazlar ise gereksiz veya anlamsız kötülüklerin Tanrı'nın varlığıyla uyumlu olduğunu ortaya koyma çabasındadır.

İslam geleneğinde sunulan bir teorinin gereksiz ve anlamsız kötülüklerle bir açıklama sunup sunmadığını araştırmak da önemlidir. Bu çalışmada gereksiz ve anlamsız kötülüklerle ikna edici bir açıklama olarak hizmet edebileceğine inandığım bir teoriyi sunacağım. Söz konusu kötülükleri açıklamak için öne sürülen teori, *ıvaz* teorisidir. *İvaz* kelimesi karşılık ve bedel gibi anlamlara gelen Arapça kökenli bir kavramdır. Kelam terminolojisinde bu kavram, "övgüye layık olmayan, hak edilmiş fayda" olarak tanımlanmaktadır. Burada "övgüye layık olmayan" ifadesi, hak edilen menfaatin kişinin erdemli davranışları nedeniyle ortaya çıkmadığına işaret etmesi bakımından özel bir önem taşımaktadır. Ağırlıklı olarak Mutezili alimlerin savunduğu bu teoriye göre, her bireyin istem dışı ve hak edilmemiş acı ve ıstırapların telafi edileceği ve Allah'ın bu tür elemelerin karşılığını vermesi gerektiği savunulmaktadır. İstemsiz ve hak edilmemiş acı ve ıstırapların tazmin edilmesi gerektiği iddiası, Allah'ın zulmü dilemediği, yani İlahi iradenin yalnızca iyi olana yönelik olduğu varsayımına dayanmaktadır. Burada hak edilmemiş acı ve ıstırapın telafi edilmemesi zülüm olarak değerlendirileceği, dolayısıyla Allah'ın istemsiz ve hak edilmemiş acı ve ıstırapları telafi etmesi gerektiği savunulmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi Madden ve Hare, gereksiz kötülüğü, zorunlu olmayan kötülükler olarak tanımlar. Bir kötülüğün gereksiz olması için kötülüğün bireyin iradesi dışında ortaya çıkması gerekmektedir. Ayrıca kötülüğe maruz kalan bireyin bu acıyı hak etmemiş olması şarttır. Bu iki unsura dayanarak, Madden ve Hare tarafından kullanılan gereksiz kötülüklerin, *ıvaz* gerektiren kötülükler olarak sınıflandırılabileceği ileri sürülebilir. Ancak *ıvaz* teorisinin önemli bir unsuru da bu tür acı ve ıstırapların bireylere ders veya uyarı niteliği taşımasıdır. Bu kötülükler bireylerin ders alması için gerekli görüldüğünden, zorunlu kötülükler olarak sınıflandırılabilir.

Peki, Rowe'un anlamsız kötülük kavramı için de aynı şey söylenebilir mi? Anlamsız kötülükler de ivaz gerektiren birer acı ve ıstırap türü olarak görülebilir mi? Bunu göstermek için, Rowe'un anlamsız kötülük kavramına yüklediği tanıma odaklanmak yerine, onun anlamsız olduğunu iddia ettiği belirli kötülük örneklerini analiz etmek daha etkili olacaktır. Rowe'un verdiği ilk örnek, 5 yaşındaki küçük bir kızın tecavüz ve darp sonucu çektiği acı ve ardından ölümüdür. Küçük kızın maruz kaldığı acıların iradesi dışında gerçekleştiği ortadadır ve bunu kesinlikle hak etmemiştir. Maruz kalınan acının istemsiz ve hak edilmemiş olması, ivazın gerekliliği için ikna edici bir gerçekç oluşturmaktadır. Buradan ivazı gerektiren acı ve ıstırapların, anlamsız olduğu iddia edilen kötülüklerle benzer özellikleri paylaştığı sonucuna varılabilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, ivaz gerektiren her acı ve ıstırap, anlamsızlık kategorisine girmez. Çünkü bir kötülüğün anlamsız olup olmadığı tartışmalıdır. Yine de bu tür bir kötülüğün varlığını savunmak için sunulan örnekler, aslında ivaz gerektirmektedir.

Rowe'un diğer örneği ise şimşek çakması sonucunda çıkan bir orman yangınında günlerce yandıktan sonra ölen bir geyik yavrusuyla ilgilidir. Geyik yavrusu örneğiyle ilgili olarak önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: "İvaz sadece insanlar için midir?" Mu'tezili düşünürlerin çoğunluğu, Allah'ın hayvanların çektiği acılara karşılık olarak ivaz vereceği görüşünü kabul etmektedir. Bu durumda söz konusu türde acı ve ıstırapların da ivaz gerektiren kötülükler kategorisine değerlendirilebileceği savunulabilir.

Bununla birlikte, istemsiz ve hak edilmemiş acı ve ıstırapın Rowe'un anlamsız kötülük kavramıyla uyumlu olup olmadığı konusunda önemli bir tartışma ortaya çıkmaktadır. Aralarında benzerlikler olsa da Rowe'un anlamsız kötülük kavramının, istemsiz ve hak edilmemiş kötülüklerle tam olarak eşanlamlı olmadığını belirtmek önemlidir. Dolayısıyla Rowe'un anlattığı şekliyle anlamsız kötülüklerin dünyamızda bulunabileceği iddiası, ivaz teorisi çerçevesinde belirsizliğini korumaktadır. Ancak anlamsız kötülüğün bir göstergesi olarak sunulan kötülük örnekleri değerlendirildiğinde bunların tam da ivazın konusu olan acı ve ıstıraplara karşılık geldiği iddia edilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Gereksiz Kötülük, Anlamsız Kötülük, İslam Düşüncesi, İvaz.

## Introduction\*

Numerous arguments have been presented to claim that the existence of an all-powerful and perfectly good God is inherently contradictory or implausible.<sup>1</sup> Among these arguments, the problem of evil remains highly debated to this day. Various arguments have been formulated based on the existence of evil, including existential, logical, and evidential ones.<sup>2</sup>

Existential arguments from evil, although occasionally used to challenge the existence of God, are generally regarded as an expression of existential rebellion against God,<sup>3</sup> and thus have not gained significant traction in debates within the analytical philosophy of religion. On the other hand, the logical problem of evil, which has always been on the agenda of philosophers, is

\* Funding: This study was made possible by the 2219 Postdoctoral Research Scholarship Program provided by TÜBİTAK. I would like to thank TÜBİTAK for financing my visit to Baylor University with the 2219 Postdoctoral Research Scholarship Program in the 2023-2024 academic period.

Acknowledgment: I would like to express my gratitude to Assoc. Prof. Teceli Karasu, and Assoc. Prof. Mehmet Salmazzem, Prof. Alex R. Pruss for their contributions.

- 1 For more detailed information on atheism and atheistic arguments, see Mehmet Sait Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2006).
- 2 Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 41-52.
- 3 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 35-37.

based on the idea that the existence of evil in the world contradicts the concept of an all-powerful and perfectly good God.<sup>4</sup> The evidential arguments from evil, however, do not directly posit a contradiction between God's attributes and the existence of evil. Most proponents of evidential arguments from evil acknowledge that there is no inherent contradiction between evil and God's attributes, and they consider the responses offered by theists to be satisfactory in countering logical arguments.<sup>5</sup> However, they do present various evidential arguments from evil, contending that evil serves as evidence that reduces the probability of God's existence.<sup>6</sup>

Evidential arguments from evil gained particular attention when philosophers focused on gratuitous and pointless evils. Edward H. Madden and Peter Hare put forth an argument centered around gratuitous evils, while William Rowe presents several arguments based on pointless evils. These arguments have sparked extensive debates and received substantial criticism within Western theistic literature. Some of these criticisms aim to justify the non-existence of the presented type of evil, while others seek to demonstrate the compatibility of the questioned evil with the existence of God. It is also crucial to explore whether Islam, as a theistic belief system, offers a theory that can effectively respond to these arguments. In this study, I will present a theory that I believe can serve as a compelling explanation to gratuitous and pointless evils.

The theory I propose, known as the theory of *iwad*, offers a partial explanation for gratuitous and pointless evil. To illustrate how this theory addresses gratuitous and pointless evils, I will first outline the arguments against the existence of God that are based on such evils. Subsequently, I will delve into the fundamental claims and principles of the *iwad* theory. Finally, I will discuss whether the attributed meanings and presented examples of gratuitous and pointless evils can be classified as evils that require *iwad* (compensation). This analysis aims to demonstrate the significance of the theory of *iwad* as an explanatory framework for the types of evils often deemed gratuitous and pointless.

- 
- 4 Ergin Erdem, "Kötülük Problemi", *Din Felsefesi* (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013), 304; Nesim Aslantatar, "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi", *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022), 173-196; Nesim Aslantatar, *Agnostisizm: Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 201-204.
- 5 İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 28.
- 6 Rahim Acar, "The Limits of Evidential Argument From Evil", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2/4 (December 2019), 114-116.



## The Arguments from Gratuitous and Pointless Evil

In the literature, numerous arguments have been presented that rely on gratuitous and pointless evils to argue against the existence of God. However, two of these arguments share significant structural similarities while differing in their choice of concepts and the meanings ascribed to them. These are Edward H. Madden's argument with Peter Hare and William Rowe's. Despite their similar argumentative form, they diverge in terms of concept selection and the interpretations they assign to these concepts. Madden and Hare employ the term "gratuitous evil" to characterize evils that serve no purpose or are deemed unnecessary.<sup>7</sup> Rowe, on the other hand, favors the concept of "pointless evil", which he defines as "instances of intense suffering which an omnipotent, omniscient being could have prevented without thereby losing some greater good or permitting some equally bad or worse."<sup>8</sup> As evident from these definitions, there exists a significant disparity in the chosen concepts and the corresponding definitions they entail.

While Madden and Hare acknowledge the existence of countless gratuitous evils in the world, they do not provide specific instances to illustrate this concept. In contrast, Rowe endeavors to substantiate his argument by presenting explicit cases of evil that he considers to be pointless. One such case involves a fawn that endured days of suffering after being burned in a forest fire caused by a lightning strike.<sup>9</sup> Another case is the pain and anguish endured by a 5-year-old girl who was brutally murdered after being raped by her mother's boyfriend.<sup>10</sup> Rowe contends that in both cases, there is no equally bad or worse evil that God would have to permit if He intervened, nor is there any greater good that God can achieve by allowing these evils. Rowe argues that the ease with which God could prevent these evils suggests their pointlessness. Apart from the varying definitions and examples provided, the argument rooted in gratuitous and pointless evils can be succinctly summarized as follows:

1. If an all-powerful, all-knowing, and perfectly benevolent God existed, He would intervene to prevent gratuitous or pointless evils.
2. It is highly probable that our world is plagued by innumerable instances of gratuitous or pointless evils.
3. Therefore, the existence of an all-powerful, all-knowing, and perfectly benevolent God is highly improbable.

7 Edward H. Madden - Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God* (Illinois and Florida: Charles C. Thomas, 1968), 3.

8 William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16/4 (1979), 336.

9 Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 337.

10 William L. Rowe, "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics* 16/2 (1988), 120.

The argument presented is structurally valid, and there appear to be two ways to refute it. The first is to challenge the assertion that there is gratuitous or pointless evil in the world. Although no explicit objection against Madden and Hare's argument denying the existence of gratuitous evil can be found in the literature, skeptical theists challenge the concept of pointless evil to refute Rowe's argument.<sup>11</sup> Skeptical theists argue that if God has a reason for not preventing aforementioned instances of evil, it is reasonable to assume that human beings, due to their limited conception, are unable to perceive God's reasons. Therefore, they contend that the absence of information about why an evil is allowed does not discount the possibility that God has a reason. Notable skeptical theists include Stephan Wykstra,<sup>12</sup> Alvin Plantinga,<sup>13</sup> and Michael Bergman<sup>14</sup>.

The second response aims to argue that there is, in fact, gratuitous or pointless evil in our world, but that it can still be compatible with the existence of God. Scholars like Michael Peterson<sup>15</sup>, William Hasker,<sup>16</sup> and Peter van Inwagen<sup>17</sup> put forth diverse arguments to advocate for the compatibility of God's existence with the presence of gratuitous or pointless evil.

As can be observed, the arguments presented have elicited numerous responses within Western literature, addressing various facets of the discourse. But is there an explanation for the evils that are allegedly gratuitous or pointless within Islamic thought? I believe there is, and it lies in the theory of *iwad*. To understand the explanatory power of this theory, a brief overview of the theory's main tenets will be provided. Subsequently, how *iwad* explains gratuitous or pointless evils can be explored.

---

11 Michael Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Noûs* 35/2 (2001), 278-296.

12 For more on Wykstra's objection, see Stephen J. Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2 (1984), 73-93.

13 For more on Plantinga's objection, see Alvin Plantinga, "Epistemic Probability and Evil", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 69-96.

14 For more on Bergman's objection, see Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil".

15 For more on Peterson's objection, see Michael L. Peterson, *Evil and The Christian God* (Michigan: Baker Book House, 1982).

16 For more on Hasker's objection, see William Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", *Faith and Philosophy* 9/1 (1992), 23-44.

17 For more on van Inwagen's objection, see Peter Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings* 74 (2001), 65-80.

## The Theory of İwad

The term “iwad” originates from Arabic and encompasses meanings such as compensation, cost, alternative, change, replacement, and payment.<sup>18</sup> Within the realm of Kalam terminology, this concept is defined as a “benefit not worthy of praise but deserved.”<sup>19</sup> The phrase “not worthy of praise” holds particular significance here, as it signifies that the deserved benefit does not arise because of a person’s virtuous actions that necessitate compensation. Indeed, there exist benefits that are both praiseworthy and well-deserved, known as good deeds. The absence of worthiness for praise serves as a crucial distinguishing factor between the two concepts.<sup>20</sup> According to this theory, predominantly advocated by Mu’tazilite scholars, it is argued that any individual’s involuntary and undeserved pain and suffering will be compensated,<sup>21</sup> and Allah must recompense such afflictions.<sup>22</sup>

The assertion that there should be compensation for involuntary and undeserved pain and suffering rests on the premise that Allah does not will oppression, meaning that the Divine will is aligned solely with what is good.<sup>23</sup> Therefore, the absence of reparation for pain and suffering unjustly inflicted would be considered oppressive. Consequently, it follows that Allah should

18 For linguistic details of the concept, see İbn Manzūr, *Lisānu’l-‘Arab*, critical ed. Abdullāh ‘Aliyyu’l-Kebīr et al. (Kāhire: Dāru’l-Ma‘ārif, n.d.), 3170.

19 Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristānî, *El-Müel Ne’n-Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, trans. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 98. In fact, a theory in Western literature argues that the pain and suffering that an individual is exposed to should be compensated. It is known as *Theodical individualism*. For both the basic claims of this theory and its comprehensive evaluation, see Jeff Jordan, “Divine Love and Human Suffering”, *International Journal for Philosophy of Religion* 56/2/3 (2004), 169-178. Also, for a comparison of iwad theory with *Theodical individualism*, see. Nesim Aslantatar - İbrahim Yıldız, “Teodik Bireyciliğe Karşı İvad Teorisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 33/2 (2022), 423-433.

20 İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 307-308.

21 Hüseyin Maraz, “Mu’tazile Kelamında Bir Hak Ediş Olarak Kelamın İlahi ve İnsani Yönü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 101-102.

22 It is important to acknowledge that this theory was advocated by Mu’tazilite scholars, while it was largely rejected by most Ash’aris. Those who oppose this theory typically argue that nothing can be imposed as an obligation on God and that He possesses the freedom to do as He pleases and decrees as He wills. For perspectives supporting this viewpoint, see Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, trans. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2021), 3/342-344. Similarly, al-Ghazali, in his argument, asserts that Allah possesses the power to inflict pain upon an individual who bears no guilt while also maintaining that there is no necessity for Him to provide compensation for that person’s suffering. Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, trans. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 152.

23 Mahsum Aytepe, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkinin Mu’tazilî Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 243; Bayram Çınar, “Kelam’da Salah-Aslah Tartışmaları”, *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021), 223.

compensate for the specific type of pain and suffering. These thoughts can be delineated through the following propositions:

1. Allah is inherently averse to oppression, meaning that the Divine will is fundamentally aligned with justice and goodness.
2. Involuntary and undeserved pain and suffering, which lacks compensation, can be regarded as acts of oppression or injustice.
3. Therefore, it follows that Allah compensates individuals' involuntary and undeserved pain and suffering, as not doing so would be considered oppressive and contrary to Allah's nature.

The claim that Allah should provide compensation for undeserved pain and suffering, which occurs independently of the person's will, finds its basis in the Mu'tazilite theory known as Aslah (the most beneficial). According to this theory, the welfare of individuals was considered in the creation of everything. Since there is no inherent benefit for the person who experiences involuntary and undeserved suffering it is believed that compensation should be provided for these types of suffering.<sup>24</sup>

The claim that God must respond to involuntary and undeserved pain and suffering does not imply that every suffering experienced by individuals will be compensated. To highlight this distinction, Qadi Abdulcebbar (d. 415/1025) categorized the pain and suffering that befall a person into three different classes, each with varying implications regarding the need for compensation.

The first category includes pain and suffering that arise from the free will of the individual. In such cases, compensation is not required, as the suffering is a consequence of the person's own wrongful choices. The second category encompasses the suffering caused by another human being, while the third category involves the pain and suffering that occurs to acquire a benefit or serve as a lesson or a warning for the sufferer or for someone else. The pain and suffering due to these last two require *iwad*.<sup>25</sup> For suffering endured due to these two categories, compensation is either granted by Allah directly or arrangements are made for compensation to be given. When individuals experience suffering because of Allah's action, whether it serves as a warning or lesson or for any other purpose, Allah provides compensation for the pain and suffering. On the other hand, if the cause of the suffering is another person, the person responsible for inflicting the suffering is obliged to pay the price to the person who suffered.<sup>26</sup> Hence, it is important to acknowledge that compensation for all types of suffering is not exclusively given by Allah.

24 Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5 (2019), 85-104.

25 Ebü'l-Hasen Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, trans. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/294-332.

26 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/342.

When the theory is interpreted in this manner, it raises several significant questions for discussion. For instance, when and how is iwad granted? Is iwad exclusively reserved for the afterlife? Does it involve an exact equivalency of the suffered pain, or can it exceed the harm? Is it justifiable to inflict torment on someone for them to earn compensation? Is iwad permanent in nature? Is God obligated to provide iwad? Is iwad applicable only to humans, or can it extend to animals as well? If animals are to receive compensation for their suffering, would they be aware of this compensation? If so, would this awareness be enduring? While these are crucial aspects of the iwad theory, we will refrain from exploring them further to maintain focus on our subject. With a general understanding of the iwad theory established, we can now proceed to examine whether gratuitous and pointless evils fall in the category of pain and sufferings that require iwad.

### **The Application of the Iwad in Evaluating Arguments Concerning Gratuitous and Pointless Evil**

Before delving into the assessment of whether gratuitous and pointless evils necessitate iwad, it is important to acknowledge the ongoing controversy surrounding the nature of evil being categorized as gratuitous or pointless. Due to the inherent limitations of human understanding, it is natural for individuals to be unable to perceive or comprehend the underlying reasons behind instances of pain or suffering. Thus, proving the assertion that an instance of evil is gratuitous or pointless becomes a challenging task. However, instead of engaging in a debate regarding the existence of evils that are purportedly gratuitous and pointless, this article will focus on evaluating whether these evils align with the nature of pain and suffering that necessitate iwad. In this evaluation, it is crucial to consider that the suffering under scrutiny, which is the subject of iwad, is both involuntary and undeserved. With this in mind, let's first consider the concept of gratuitous evil.

As mentioned earlier, Madden and Hare defined gratuitous evil as an unnecessary form of evil. When considering the unnecessary nature of evil solely from the perspective of the sufferer, it becomes essential for gratuitous evil to transpire against the individual's will. It becomes futile to debate the unnecessary nature of suffering that people willingly inflict upon themselves since they knowingly and willingly bear the pain in question. Therefore, justifying voluntarily self-inflicted pain as an unnecessary evil becomes challenging once the individual's agency is recognized. Moreover, it is imperative that the individual subjected to the pains does not deserve such suffering. Because one could argue that if the person already deserves the suffering, he or she is experiencing, it becomes necessary (for the sake of justice) rather than gratuitous.

In the theory of *iwad*, the sufferings that necessitate *iwad* are characterized as involuntary and undeserved, stemming not from any sin committed by an individual. Building upon the above explanation, one could argue that gratuitous evils can be classified as the kind of suffering that requires *iwad*. However, an additional crucial element within the *iwad* theory is that such pain and suffering serve as lessons or warning for individuals. Since these evils are deemed necessary for individuals to learn from, they can be categorized as necessary evils. Therefore, it becomes challenging to label the evils that require *iwad* as gratuitous. Nevertheless, if we accept the possibility that even if an instance of evil is gratuitous for the person undergoing it, it may still serve as a necessary lesson for others, it can be postulated that gratuitous evils are indeed forms of pain and suffering that necessitate *iwad*.

Building upon the notion that gratuitous evils are intertwined with the concept of individuals learning a lesson, it can also be acknowledged that gratuitous evils are necessary for the attainment of a greater good. Consequently, it can be inferred based on *iwad* theory that gratuitous evils do exist in our world, yet they are compatible with the existence of God. However, since Madden and Hare do not provide explicit examples of evil to illustrate gratuitous evil, it becomes challenging to conduct a more comprehensive analysis of the correlation between involuntary and undeserved pain and suffering and gratuitous evils.

Let us now turn our attention to Rowe's concept of pointless evil. Does it align with the type of pain and suffering that necessitates *iwad*? To demonstrate this, it is more effective to analyze the specific instances of evil that Rowe cites as being pointless rather than solely focusing on the concept of pointless evil itself. The first instance Rowe gives is the suffering and subsequent death of a 5-years-old little girl. It is evident that the suffering endured by the little girl was inflicted against her will, and she certainly did not deserve such pain. These two crucial factors, the involuntary nature of the suffering and the girl's undeserved fate, make a compelling case for the requirement of *iwad*. Hence, it can be inferred that the pain and suffering that necessitate *iwad* share similar characteristics with the purportedly pointless evils discussed by Rowe. However, it should be noted that not every instance of pain and suffering that requires *iwad* automatically falls into the category of being pointless. Even though it is controversial whether there is pointless evil, the instance presented to defend the existence of such evil indeed requires *iwad*.

Still, when considering the specific case of the evil in question, one can argue that the evil appears pointless solely for the person who experiences it. This is because the evil was imposed against the victim's will, and the suffering endured was undeserved. However, as previously mentioned, another element within the *iwad* theory is that suffering is not prevented to serve as an

example or warning for others. This implies that the suffering in question is necessary for the realization of a greater good. Based on the above information, it can be concluded that the pain and suffering may appear pointless to those who directly endure it, but in the broader context, it serves as an integral part of a greater purpose. Nonetheless, the fact remains that the suffering experienced by the little girl was undeserved and occurred against her will, categorizing it as the type of pain and suffering that requires iwad.

One objection that may arise at this point is that the iwad theory could potentially justify the intentional infliction of pain upon someone, which would be highly unfair. To illustrate this concern, Bruce R. Reichenbach presents a compelling example:

Suppose that A kidnaps B, subjecting B to painful torture and other forms of degradation. At the same time, A promises B that when A releases B, A will compensate B for B's pain and suffering. One surely cannot contend that A's treatment of B is just and fair on the grounds that A compensates B for the evil done to B. No matter how A compensates B, the actions of A are morally unjustified.<sup>27</sup>

In Reichenbach's example, A arbitrarily inflicts torture upon B, without any underlying purpose or lesson for either B or others. This scenario highlights an inconsistency between the example and the theory of iwad. According to the iwad theory, the suffering caused by Allah is not unjust. However, in the above instance, the torture represents an immoral act, driven solely by the infliction of pain for pleasure. As a result, it would be inaccurate to associate the iwad theory with the example presented here, as they fundamentally differ in their basic principles.

Regarding the fawn case, an important question arises: "Does iwad apply solely to humans?" Some Muslim scholars have put forth the argument that iwad can also extend to animals.<sup>28</sup> The majority of Mu'tazilite thinkers accept the notion that Allah will provide iwad in response to the sufferings experienced by animals.<sup>29</sup> In this context, the pain and suffering endured by animals, even if considered unnecessary or devoid of meaning in themselves, would be compensated. This perspective supports the claim that iwad will be granted in exchange for the pain and suffering endured by animals.

At this juncture, the question arises as to why a significant amount of pain and suffering is allowed if God provides compensation for the suffering of animals. It can be argued that since we lack knowledge about the extent to

27 Bruce R. Reichenbach, "Assessing a Revised Compensation Theodicy", *Religions* 13/1080 (2022), 4.

28 Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî İbn Ḥazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-'ehvâ'i ve'n-nihâl* (Kâhire: Mektebetu'l-Ḥâncî, n.d.), 64, 67.

29 Ebü'l-Ḥasan 'Abdülcebbâr b. Aḥmed Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Lütf*, critical ed. Ebü'l-A'lâ 'Affî (Kâhire: ed-Dârü'l-Miṣriyye, 1963), 452.

which these evils are integral to the whole, we are unable to determine their worth. Moreover, the nature and mechanism of *iwad* are also critical considerations. The ignorance about the exact nature of *iwad* to be granted in response to momentary pain and suffering leads to doubts regarding the assertion that *iwad* will not fully compensate for the pain and suffering endured. Claiming that something unknown will lack sufficient value ultimately remains a mere assumption. Even so, while the precise nature of compensation to be provided in response to immediate pain remains uncertain, Mu'tazilite scholars suggest that it will exceed the magnitude of the suffering.

Nonetheless, a crucial debate emerges regarding whether involuntary and undeserved pain and suffering align with Rowe's concept of pointless evils. While there are similarities between them, as previously discussed, it is important to note that Rowe's notion of pointless evils is not precisely synonymous with involuntary and undeserved evils. Consequently, the claim that pointless evils, as understood by Rowe, can be found in our world remains unclear within the framework of the *iwad* theory. However, when evaluating the specific instances of the evil that Rowe presents as a demonstration of pointless evil it can be claimed that Rowe's examples correspond to the very pain and suffering that are the subject of *iwad*.

Based on these analyses, it can be seen that the types of evils put forward to ground the evidential arguments from evil were taken into consideration long before the arguments were put forward, and various explanations were offered for why there are such evils. Considering that such evils may exist to serve as a lesson or warning (test), they will not be evidence that can be used to deny the existence of God. Therefore, it seems reasonable that such evils are evils that require compensation rather than being evidence against the existence of God. The reasons why such evils exist in our world are brought to attention, and it is stated that those who are exposed to them will be compensated. Considering all this, it can be argued that it is possible for such evils to exist in our world and that they are compatible with the existence of God.

In conclusion, if we consider involuntary and undeserved pain and suffering as a compromise with pointless evils, an important distinction emerges between the explanation of gratuitous and pointless evil within the theory of *iwad* and the claims of skeptical theists. The key difference lies in the acknowledgment, within the theory of *iwad*, that gratuitous or pointless evils can indeed be found in our world. Instead of denying their existence, the *iwad* theory argues that God has a reason for allowing such pain and suffering to occur, with the assurance that compensation will be provided by God in due course.

Furthermore, the *iwad* theory appears to align with the perspectives of Peterson, Hasker, and van Inwagen, who posit the existence of gratuitous and



pointless evils in our world while maintaining compatibility with the existence of God. However, the iwad theory diverges from their views by emphasizing that the recompense for such pain and suffering will be granted by God later to the individuals who have endured them.

## Conclusion

In this article, an examination of whether gratuitous and pointless evils are the kinds of pain and sufferings that requires iwad has been conducted. Considering the interpretation given by Madden and Hare to the concept of gratuitous evil in their arguments, it led to the conclusion that these evils can be identified as the pain and suffering that necessitate compensation (iwad). This conclusion arises from the fact that the pain and suffering, which are the focus of compensation, are likewise involuntary and undeserved. However, it was challenging to delve deeply into the subject, as no specific examples of gratuitous evils were provided by Madden and Hare. On the other hand, Rowe has provided specific examples in his assessment of pointless evils. Upon careful examination of his illustrations, it becomes evident that these instances of evil can indeed be classified as pain and suffering that warrant compensation (iwad). Based on all this, it can be argued that gratuitous evil and pointless can be found in our world and that these are compatible with the existence of God.

## References

- Acar, Rahim. "The Limits of Evidential Argument From Evil". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2/4 (2019), 114-131.
- Aslantatar, Nesim. *Agnostisizm: Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Aslantatar, Nesim. "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi". *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022), 173-196. <https://doi.org/10.15745/da.1082298>
- Aslantatar, Nesim - Yıldız, İbrahim. "Teodik Bireyciliğe Karşı İvaz Teorisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 33/2 (2022), 423-433.
- Aytepe, Mahsum. "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkinin Mu'tezilî Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 237-276. <https://doi.org/10.33415/daad.478324>
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5 (2019), 85-104.
- Bergmann, Michael. "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil". *Noûs* 35/2 (2001), 278-296.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çınar, Bayram. "Kelam'da Salah - Aslah Tartışmaları". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021). <https://doi.org/10.5281/ZENODO.4604942>

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trans. Ömer Türker. 3 Volume. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2nd Ed., 2021.
- Erdem, Ergin. "Kötülük Problemi". *Din Felsefesi*. 301-335. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2013.
- Gazzâlî. *İtikatta Orta Yol*. trans. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Hasker, William. "The Necessity of Gratuitous Evil". *Faith and Philosophy* 9/1 (1992), 23-44.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *el-Faşl fî'l-mîlel ve'l-'ehvâ'i ve'n-nihâl*. 5 Volume. Kâhire: Mektebetu'l-Ḥâncî, n.d.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. critical ed. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr et al. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, n.d.
- Jordan, Jeff. "Divine Love and Human Suffering". *International Journal for Philosophy of Religion* 56/2/3 (2004), 169-178.
- Kâdî 'Abdülcebbar, Ebü'l-Ḥasan 'Abdülcebbar b. Aḥmed. *el-Muḡnû fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Lütf*. critical ed. Ebü'l-A'lâ 'Affî. 13 Volume. Kâhire: ed-Dâru'l-Mıṣriyye, 1963.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. trans. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Madden, Edward H. - Hare, Peter H. *Evil and the Concept of God*. Illinois and Florida: Charles C. Thomas, 1968.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile Kelamında Bir Hak Ediş Olarak Kelamın İlahi ve İnsani Yönü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 101-138.
- Peterson, Michael L. *Evil and The Christian God*. Michigan: Baker Book House, 1982.
- Plantinga, Alvin. "Epistemic Probability and Evil". *The Evidential Argument from Evil*. ed. Daniel Howard-Snyder. 69-96. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Reçber, Mehmet Sait. "Ateizm ve Ateistik Deliller". *Din ve Ahlâk Felsefesi*. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2006.
- Reichenbach, Bruce R. "Assessing a Revised Compensation Theodicy". *Religions* 13/1080 (2022), 1-9.
- Rowe, William L. "Evil and Theodicy". *Philosophical Topics* 16/2 (1988), 119-132.
- Rowe, William L. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16/4 (1979), 335-341.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel Ne'n-Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. trans. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Van Inwagen, Peter. "The Argument from Particular Horrendous Evils". *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings* 74 (2001), 65-80.
- Wykstra, Stephen J. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'". *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2 (1984), 73-93.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yıldız, İbrahim. *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.



## Theory of Iwad as an Explanation for Gratuitous and Pointless Evils

**İbrahim Yıldız**

Muş Alparslan Üni.,  
İlahiyat Fakültesi,  
Din Felsefesi Ana Bilim Dalı

i.yildiz@alparslan.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-3139-2169>

### Makale Bilgi Formu

#### Yazarların Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

#### Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

#### Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu çalışma Tübitak tarafından sağlanan 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı sayesinde ortaya çıkmıştır.

#### Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Theory of Iwad as an Explanation for Gratuitous and Pointless Evils” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 25, Sayı/Issue: 48, Yıl/Year: 2023 (Aralık/December)

**İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli**  
*The Approach of Challenge to Produce a Single Verse of Qur'ân*  
*(al-Tahaddî with Āyat) in Islamic Thought and Its Analysis*

**Zakir Demir**

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı – Dr., Siirt  
University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.  
zakirdemir42@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3620-7233>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 23/08/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 17/11/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2023

Atıf/Citation: Demir, Zakir. "İslâm Düşüncesinde Âyet İle Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 529-555.  
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.1348509>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.



## Öz

İ'câzû'l-Kur'ân literatürüne bakıldığında ilim adamlarının i'câzın ne anlama geldiği, tehadînin mâhiyeti ve bu olgunun ne şekilde tahakkuk ettiği konusunda birtakım çözüm yolları bulmaya çalıştıkları; bu konuyu nazm, fesâhat ve belâgatla ilişkilendirerek çok sayıda teori ortaya koydukları görülmektedir. Bu bağlamda Kur'ân metninin ne kadarının mu'ciz olduğu ve mu'arızlarına müteveccih tehadînin asgari miktarı meselesinde serdedilen görüşlerden biri, Kur'ân'ın iç düzenin en küçük birimi olan âyetle tehadîdir. İslâm düşünce tarihinin klasik ve modern dönemlerinde savunucusu bulunan bu yaklaşıma göre Kur'ân'ın en küçük birimi olan âyet veya âyet eczâsı, mu'ciz olmakta ve muarızlara bunlarla meydan okunmaktadır. Konuya ilişkin daha önce bir çalışmanın yapılmamış olmasından hareketle i'câzû'l-Kur'ân literatürüne katkı sunmayı amaçlayan bu çalışmada, tehadînin âyetle tahakkuk ettiğini belirten ilim adamlarının istidlâl yöntemleri önce deskriptif bir üslupla aktarılmakta, akabinde bunlar analitik bir bakış açısıyla irdelenmektedir. Son olarak da âyetle tehadî teorisinin Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesine uyup uymadığı test edilmekte ve bu bağlamda i'câz olgusunun mâhiyeti incelenmektedir. Sonuç olarak mezkûr ilke esas alındığında fesâhat ve belâgat yönlerinin her âyette eşit düzeyde tahakkuk ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira Kur'ân'da iki harften ya da tek kelimeden oluşan âyetlerin tehadîye veya mu'cizeye konu olduğunu aklen ileri sürmek mümkün değildir. Bu durumda tehadînin kısa veya uzun olmasına bakılmaksızın âyet veya âyet parçacıklarında değil de her bir sûrenin bütünlüğünde gerçekleştiğini savunmanın daha isabetli bir yaklaşım olduğu kanaatine ulaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İ'câzû'l-Kur'ân, Kevser Sûresi, Tûr Sûresinin 34. Âyeti, Kur'ân İktibâsları.

## Abstract

While viewing the al-Qur'ân al-Karîm's inimitability literature, it's perceived that scholars endeavor to find out some solutions about the meaning of i'jâz, the nature of the challenge (tahaddî) and how this phenomenon occurs. They assert many theories on this subject by associating it with nazm, fasâha and balâga. On this basis, the theories of scholars on the theme of how much of the Qur'ân is a miracle and the minimum amount of challenge to their opponents can be classified as "challenge with eternal speech (al-kalâm al-kadîm)", "challenge with Qur'ân", "challenge with turning away/incapacitation (as-sarfa)", "challenge with surah" and "challenge with the verse". Among these theories, the challenge with the verse is the topic of the present study. Pursuant to this approach, verses or parts of verses, which are the smallest unit of the Qur'ân, are miraculous, and opponents are challenged with them.

This theory is scattered among the basic classics of Islamic literature and can hardly be detected between the lines of the related works. Despite this difficulty, the names of some scholars on this subject can be identified. Abû al-Hasan al-Ash'arî, al-Rummâni, al-Bâkîllânî, Ibn Hazm, Abû Ya'lâ al-Farrâ, al-Kalvazânî, Kâdî 'Iyâz, Sayf al-Dîn al-Âmidî, Ibn Taymiyyah, Badr al-Dîn al-Zarkasî, al-Birmâvî, Ibn Hâdjâr al-'Askalânî, Alî al-Kârî, Abdulganî b. Shâkir, Rahmatullâh al-Hindî, Muhammed Anvar Kasmîrî, Muhammed al-Zurkânî, Muhammed al-Gamrâvî and Nûr al-Dîn 'Itr are among those who adopt the approach of challenge with verse in Islamic thought. Therefore, it is determined that there are proponents of this approach from both the classical and modern periods. It's seen that some of the scholars in question, taking the number of verses of Sûrah al-Kawthar as a measure, argue that the lowest limit of the challenge is three verses or a single verse that is equal to the volume of three verses of it. Based on this approach, the number of miracles challenged and contained by the Qur'ân will exceed two thousand since there is a consensus that there are about six thousand two hundred verses in the Qur'ân.

It's observed that some scholars interpret the word "hadith" revealed in the 34th verse of Surah at-Tûr with a single verse, and by using this word, talk about the possibility of challenge with the verse. According to this, there are as many miracles as the number of verses in the Qur'ân, and opponents are challenged with them. In addition to that, there are those who base their approach to challenging with the verse taking the 88th verse of Surah al-Isrâ, the passages containing their helplessness towards God (al-ajwibah al-muskitah), and the rumors (riwâyat) about superiority among the verses as evidence. Thus, with the aforementioned justification methods, it's

understood that the scholars in question claim that all the meaningful and meaningless parts of the Qur'ân are subject to challenge and leave the opponents incapacitated.

In the present study, the justification methods of the mentioned scholars who stated that the challenge is realized with the verse are first conveyed in a descriptive style, and then they are examined from an analytical perspective. Finally, the approach of the challenge with the verse is analyzed in regard to the principle of complying with the integrity of the Qur'ân. In summary, it could be said that when the principle of the integrity of the Qur'ân is taken as a basis, it doesn't seem possible to argue that the fasâha and balâga aspects occur equally in each verse. Since it isn't possible to say that the verses consisting of two letters or a single word in the Qur'ân are the subject of challenge or they are miracles, it must be difficult to extend the idea of challenging by verse to all verses. In this case, we think that it's a more accurate approach to argue that the challenge takes place in the integrity of each surah, not in the verses or fragments of verses, regardless of whether they are short or long. On the other hand, it's possible to assert that the approach of challenge with the verse contradicts the passages in which divine quotations make up about a quarter or half of the Qur'ân. When we accept that the challenge is realized by the verse, we have to accept that the passages about the words of human beings, which imitate the archaic times and the interlocutors of the Qur'ân in the period of revelation, are miraculous. In the head, since such an approach will naturally cancel the Qur'ân's understanding of i'jâz and challenge, it's deduced that it's indispensable to argue that the challenge is with surah, whether it is short or long.

**Keywords:** Tafsir, the Qur'ân's Inimitability (I'jâz al-Qur'ân), Surah Al-Kawthar, the 34th Verse of the Surah al-Tûr, Divine Quotations.

## Giriş

İlâhî vahyin nüzûl dönemi muarızları ve kodamanları (sanâdîdu Kureyş), Kur'ân'ın *kelâm-ı Muhammed* olduğunu öne sürmeye başladıklarında, tehadî içerikli âyetlerin indiği müşâhede edilmektedir.<sup>1</sup> Kur'ân'a göre bahis konusu tehadî de cinlerin ve insanların onun sûrelerinin ve âyetlerinin benzerini getiremeyecek olmalarıdır.<sup>2</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ın ilâhî kelâm olması, onun taklit edilemez ya da benzeri getirilemez bir mâhiyete sahip olmakla ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. İslâm düşünce geleneğine bakıldığında Kur'ân'ın mu'ârizlarına meydan okumasını ifade eden tehadî konusunda farklı görüşlerin serdedildiği görülmektedir. Diğer ifadeyle ilim adamlarının, Kur'ân metninin ne kadarının mu'ciz olduğu, mu'ârizlarına müteveccih tehadînin asgari miktarı meselesinde tartıştıkları saptanmaktadır. Bu meyanda serdedilen görüşler, "kelâm-ı kadîm ile tehadî", "Kur'ân ile tehadî", "sarfe ile tehadî", "sûre ile tehadî" ve "âyet ile tehadî" olmak üzere beşli bir tasnifte

1 İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/65; Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 14/178; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/285.

2 et-Tûr 52/34; el-İsrâ 17/88; Hûd 11/13; Yûnus 10/38; el-Bakara 2/23.

mütalaa edilebilir.<sup>3</sup> Bahis konusu yaklaşımlardan âyet ile tehdî, bu çalışmaya konu olmaktadır.

İslâm düşüncesinde âyet ile tehdî yaklaşımı benimseyen birçok ilim adamı bulunmaktadır. Bunların içerisinde Eş'arî (öl. 324/936), Rummânî (öl. 384/994), Bâkılânî (öl. 403/1013), İbn Hazm (öl. 456/1064), Ferrâ (öl. 458/1066), Kelvezânî (öl. 510/1116), Kâdî İyâz (öl. 544/1149), Âmidî (öl. 631/1233), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Zerkeşî (öl. 794/1392), Birmâvî (öl. 831/1428), İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), Alî el-Kârî (öl. 1014/1605), Abdülganî b. Şâkir (öl. 1265/1849), Rahmetullâh el-Hindî (1818-1891), Muhammed Enver Keşmîrî (1875-1933), Zürkânî (1880-1948), Muhammed el-Gamrâvî (1893-1971) ve Nûrettin 'Itr (1937-2020) bulunmaktadır. Bahsi geçen isimler hem klasik hem de modern dönemde bu yaklaşımı savunanların bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte böylesi tehdînin ölçüsü ve mâhiyeti konusunda ilim adamlarının farklı yaklaşımlar serdettikleri görülmektedir. Söz gelimi Rummânî<sup>4</sup> ve Bâkılânî<sup>5</sup> gibi bazı ilim adamları uzun âyetlerin tehdîye konu olduğunu ileri sürerlerken başta Kelvezânî<sup>6</sup> ve İbn Teymiyye<sup>7</sup> gibi diğer bir grup âlimin ise kısa veya uzun olmasına bakmaksızın her bir âyetin mu'ciz olması gerektiğini savundukları müşâhede edilmektedir. Başta Ferrâ<sup>8</sup> olmak üzere herhangi bir âyetin bir parçasının dahi tehdîye ve mu'cizeye konu olması gerektiğini savunanlar bulunmaktadır. Tehdînin âyet ile gerçekleştiğini savunanların istidlâl yöntemlerinin de farklı olduğu görülmektedir.

- 3 İ'câzü'l-Kur'ân'ın yapısı ve doğası konusunda ilk dönem ilim adamlarından günümüze dek çok sayıda yaklaşımın ortaya konulduğu görülmektedir. İ'câzi nazımla, nazımın anlam dünyasıyla, lafzın ve anlamın insicamıyla ilişkilendirerek mütalaa edenler bulunmaktadır. Kur'ân'ın i'câz vecihlerinin kişiden kişiye değişebilirliği noktasından hareketle Sekkâkî ve Süyûtî, bu konuda sayısız vecihlerin olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İslam düşüncesinde muhtelif i'câz teorileri için bk. Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 2009), 48-71, 386-392; Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, thk. Nu'aym Zerzûr (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 512; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Bicavî (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 1/5, 11-640; Zakir Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 235-326.
- 4 Ali b. İsâ er-Rummânî, "en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân", *Selâsü Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed Halefullâh - Muhammed Zaglûl Selâm (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 78.
- 5 Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 389.
- 6 Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni, *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye* (Dimaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982), 1/180.
- 7 Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, thk. 'Abdurrahmân b. Muhammed (Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 2004), 16/536; 20/481-482.
- 8 Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr fi şerhi't-Tahrîr*, thk. 'İvâz b. Muhammed el-Karnî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 3/1356; Seffârîni, *Levâmi'u'l-envâr*, 1/180.



Zerkeşî<sup>9</sup> ve Birmâvî<sup>10</sup> gibi bir grup ilim adamı aynı zamanda bir tehadî âyeti olan Tûr sûresinin 34. âyetinde geçen “hadîs” kelimesini mesnet edinerek ve bu anahtar kelimeyi “âyet” olarak yorumlayarak tehadînin âyetle tahakkuk ettiğini ileri sürdükleri; İbn Hacer<sup>11</sup> ve Zürkânî<sup>12</sup> gibi bazılarının da Bakara (2/23) ve Yûnus (10/38) sûrelerinde zikredilen “*fe'tû bi-sûretin/bir sûre getirin*” ifadesinden hareketle Kevser sûresinin hacminde olan her bir âyetin mu'ciz olduğunu savundukları anlaşılmaktadır.

Bu çalışmayı hazırlamamıza sevk eden temel sâik, İslâm düşüncesinde bir i'câz teorisi olarak görülen âyet ile tehadî yaklaşımının herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamasıdır.<sup>13</sup> Bu meseleyi Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesi bağlamında bütün yönleriyle incelemek suretiyle bu boşluğu bir yönüyle gidermek ve böylece i'câzü'l-Kur'ân literatürüne katkı sunmak amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın temel soruları şu şekildedir: İkili, üçlü, dörtlü ve beşli bir kompozisyonu bulunan hurûf-ı mukataadan veya tek kelimedenden oluşan âyetlerin tehadîye konu olması düşünülebilir mi? Tehaddî âyet ile gerçekleştiyse mu'ârizlar, bu gibi bir tehadîyle totalde kaç âyetle karşı karşıya kalmışlardır? Arkaik zamanlardan ve nüzûl dönemi muhataplardan kelâm-ı beşere dair ilâhî iktibâslar, Kur'ân'ın yaklaşık yarısını oluşturduğuna göre tehadînin âyet ile tahakkuk ettiği düşüncesi onun mu'ciz bir kitap oluşuna engel teşkil eder mi? Bu ve benzeri sorular, âyet ile tehadî teorisinin Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesine uyup uymadığını test etmeye ve bu bağlamda tehadî ile i'câz olgusunun mâhiyetini anlama çabasına matuftur.

Bu çalışmada yukarıda söz konusu edilen sorulara yanıt aramak için ilk olarak klasik ve modern dönemden âyet veya âyet eczâsı ile tehadî yaklaşımını savunan ilim adamları ve argümanları saptanmaktadır. Bu doğrultuda

9 Bedreddin ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdullah Şerefüddin ed-Dağstanî (Mekke: Dâru Taybe, 2018), 2/7.

10 Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/1356.

11 Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1959), 6/711.

12 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemrelî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 2/262.

13 Kur'ân'ın i'câzı ve âyetlerin sayısı hakkında çok sayıda çalışma yapılmış olmakla birlikte bir i'câz teorisi olarak âyet ile tehadînin herhangi bir çalışmaya konu olmadığı görülmektedir. Söz gelimi “Âyetlerin Sayısı Hakkındaki Tartışmalar”, “Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti” ve “Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisi” konuyla alakalı dolaylı çalışmalardan bazılarıdır. Bununla birlikte bu tür çalışmalar, makale konumuzla doğrudan ilgili değildir. Kur'ân âyetlerini konu edinen bazı çalışmalar için bk. Mehmet Salmazzem, “Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi* 19/64 (2015), 115-134; Ali Öge - Halil İbrahim Üren, “Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2021), 915-954; Hasan Keskin, “Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.

î'câzü'l-Kur'ân literatüründe müelliflerin eserlerinin satır aralarında serdettikleri görüşlerin iz sürümü yapılmakta, tehadînin âyet ile tahakkuk ettiğini belirtenlerin istidlâl yöntemleri önce deskriptif (tasvîrî/betimleyici) bir üslupla aktarılmakta, akabinde bunlar analitik (tahlîlî/istidlâlî) bir bakış açısıyla irdelenmektedir. Klasik ve modern dönem tefsirlerin büyük çoğunluğunu incelemek ve sünnet verileriyle de semantik ilişki kurmak suretiyle istidlâl edilen âyetlerden hareketle konunun bütün boyutlarının ortaya konması ve meselenin bütüncül çerçevesinin çizilmesi hedeflenmektedir. Müfessirlerin ilgili âyetlere ilişkin yaptığı yorumlar ve değerlendirmeler ele alınmak suretiyle tarihsel süreçte semantik kırılma noktaları, değişim ve dönüşümler görülmeye çalışılmaktadır. Son olarak da Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesi açısından âyet ile tehadî yaklaşımının tahlîli yapılmaktadır. İslâm düşüncesinde âyetlerin sayısına dair tartışmaların olmasından; ikili, üçlü, dörtlü ve beşli bir kompozisyonu bulunan hurûf-ı mukataadan veya tek kelimedenden oluşan âyetlerden; Kur'ân muhtevastaki ilâhî iktibâslardan hareketle âyet ile tehadî yaklaşımı tahlîl edilmektedir.

## 1. Âyet ile Tehadî Yaklaşımını Savunanların Delilleri

### 1.1. Kevser Sûresinin 1.-3. Âyetleri

İslâm düşünce tarihinde tehadînin ölçüsü konusunda âyet ile tehadînin imkânından ilk bahsedenin Eş'arî olduğu görülmektedir. Bâkîllânî'nin aktardığına göre Eş'arî, Kur'ân'ın mu'cize oranı konusunda asgari oranın Kevser sûresi veya bunun ölçüsü kadar olan âyet ya da âyet grupları olduğunu söylemiştir: "Kur'ân'ın mu'ârizlerini 'acze düşürdüğü asgari miktar, ister uzun ister kısa olsun fark etmez, sûredir ya da bir sûrenin miktarı kadar olan âyet grubudur. Herhangi bir âyet, Kevser sûresi dâhil 'harflerin sayısı açısından bir sûre miktarı kadar' olursa mu'ârizlerine meydan okumaya elverişli hale gelir. Meydan okumak için bu miktardan daha az olan kısma dair bir delil bulunmamaktadır. Mu'tezile'ye göre her sûre kendi başına mu'cizedir. Onlardan bizim görüşümüze benzerlik gösteren bir şey, [yani Kur'ân'ın mu'cize olan kısmının en azı ister kısa ister uzun olsun bir sûre veya ona denk olan bir şey] de nakledilmiştir. Ancak onlardan bir kısmı âyetin sûre kadar olmasını şart koşmamış, aksine uzun âyetler olmasını ileri sürmüşlerdir."<sup>14</sup>

Mu'tezile geleneğinden Rummânî, Ehl-i Sünnet'ten Bâkîllânî ve İbn Hacer el-Askânî de Kevser sûresinin hacminden hareketle âyet ile tehadînin imkânından söz etmektedirler. Onlara göre Kur'ân'ın mu'cizliği, en kısa sûre bile olsa sûrenin hacminde ya da uzun âyetlerde gerçekleşmektedir.<sup>15</sup>

14 Bâkîllânî, *Î'câzü'l-Kur'ân*, 386-387, 433; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1984), 2/108. Bâkîllânî ve Zerkeşî'nin Eş'arî'ye isnâd ettiği bu iktibâsı, onun eserlerinde tespit edemedik.

15 Rummânî, "en-Nüket fi î'câzü'l-Kur'ân", 78; Bâkîllânî, *Î'câzü'l-Kur'ân*, 389.

Bâkîllânî'nin âyet ile tehadînin imkânından söz ederken pejoratif bir üslûp kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda mufassal/kısa sûrelerin ya da Kevser sûresinin harf adedi oranındaki âyet veya âyet gruplarının mu'cize olmadığını ve bunlarla meydan okumanın yapılmadığını savunanları, hem "mülhit" hem de "zındık" saymaktadır. Bâkîllânî'ye göre mufassal sûrelerin ya da Kevser sûresinin harf sayısı oranındaki âyetlerin mu'ciz olmadığını bir "mülhit" veya "zındık" söylese ona şöyle cevap verilir: "İ'câz bizim açıkladığımız gibi tahakkuk etmiştir ve bu şekilde Araplar mu'âraza edememişlerdir. Mülhitler ve zındıklar, Kur'ân'ın bütününün i'câz ve tehadî niteliğini taşımadığına inanmaktadırlar. Bu sebeple i'câzın ayrıntılarını konu edinen bu sorunun onlara isnat edilmesi ve onların bu konuda münazara etmeleri doğru değildir."<sup>16</sup>

Bâkîllânî, Kevser sûresinin harf adedi oranındaki âyetlerin mu'cize olduğu konusunda *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı kitabında çok sayıda âyete yer vermektedir. Ona göre Kur'ân'ın bütünlüğünde bulunan âyetler birer birer mülahaza edildiğinde i'câzi anlamak mümkün hale gelir. Ayrıca Kur'ân'da yüz on dört sûre değil de yalnızca bir sûre bulunsaydı muârizları âciz bırakmaya yeterdi. Bâkîllânî tehadî ölçüsünü biraz daha hafifleterek, Kur'ân'ın yalnızca bir sûrede beyân edilen tek bir kelâmının dahi Kur'ân'ın i'câzını ileri sürmeye kâfi olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre i'câzın bir âyette olup bir başka âyette olmadığını savunmak ya da bir sûreyi tehadîyle ilişkilendirip diğerlerinin tehadîye konu olmadığını ileri sürmek veya bir pasajın mu'cize vasfını taşıdığını diğerlerinin ise bu niteliği hâiz olmadığını savunmak isabetli bir yaklaşım değildir. Mamafih o, Kur'ân'da i'câzın bazı âyetlerde sarîh; bazı pasajlarında ise muğlak olduğunu şöyle tasvip etmektedir: "Şayet elimizde tek bir sûre olsaydı, bu dahi i'câzi ortaya koymaya yeterdi; varın siz Kur'ân'ın bütününe düşünün. Hatta bir sûrede belli konu etrafındaki bir sözden başka bir şey olmasaydı, o kadarı dahi kâfi gelirdi; ikna eder, sadra şifa olurdu. Örneğin Şu'arâ sûresinden sadece Hz. Mûsâ kıssasını bilsen, ondan başka delil aramazdın."<sup>17</sup> Bâkîllânî'nin bu ifadelerine göre Kur'ân'ın iç düzeniyle ilgili olan her şey, yani onun gerek birincil konularının gerekse de ikincil meselelerin anlatıldığı her pasaj, i'câza konu olmaktadır. Dolayısıyla bir bütün olarak Kur'ân'ın anlatımında bulunan her bir şey ile muârizlar için benzerini ortaya koymaları konusunda bir davet bulunmaktadır.

İbn Hacer el-Askalânî de Kevser sûresinin miktarı kadar olan âyet gruplarının ya da âyetin veya bu hacimde olan âyetlerin parçasının tehadî kapsamında olduğunu ifade etmektedir. Onun konuya dair değerlendirmesi şöyledir: "Kur'ân'daki en kısa sûre İnnâ e'taynâke'l-kevser'dir. Bir başka sûreden

16 Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 389.

17 Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 297-307, 312.

İnnâ e'taynâke'l-kevser sûresi kadar bir miktar, ister bir âyet, ister daha fazla sayıda âyet, isterse bir âyetin bir kısmı kadar olsun, bu kadarı da onun onlara karşı kendisi ile meydan okuduğu şeyin boyutu içerisinde. Bu yönüyle Kur'ân mu'cizeleri çok sayıya ulaşabilmektedir."<sup>18</sup>

Modern dönem araştırmacılarından Rahmetullâh el-Hindî, Muhammed 'Abdülazîm ez-Zürkânî, Muhammed Ahmed el-Gamrâvî ve Nûrettin 'Itr da Kevser sûresinin hacminden hareketle âyet ile tehaddînin imkânından söz etmektedirler. Hindî'nin yaklaşımına göre en kısa sûre olan Kevser sûresinin âyetleri dahi mümasilini getirmekten muârizları kayıtsız bıraktığı düşünülürse, Kur'ân'ın bütününde bu sûre miktarı kadar mu'cizeler bulunuyor anlamına gelir. Kur'ân'a bu yönüyle bakıldığında onda iki binden fazla mu'cizenin bulunduğu düşünülebilir.<sup>19</sup> Zürkânî'ye göre de herhangi bir sûre niteliği taşıyacak kadar uzun olan bir âyet ya da âyetler grubu, Kur'ân'ın meydan okuduğu oranla eşdeğerdir. Buradan hareketle Kur'ân'ın binlerce mu'cize ihtiva ettiğini ileri sürmektedir.<sup>20</sup> 'Itr'a göre ise Kevser sûresinin miktarı kadar olan âyet gruplarının her biri ve "tüm uzun âyetler" birer mu'cize olmakta ve muârizlar bunlarla tehaddîye davet edilmektedir.<sup>21</sup>

Benzer şekilde Gamrâvî'ye göre de Kur'ân'ın mu'cizevi miktarı tek âyette hatta bir âyetin bir parçasında dahi tahakkuk edebilmektedir. Gamrâvî'nin bu yaklaşımına göre Kur'ân'ın insanları biçare bıraktığı ve kendisiyle meydan okuduğu oranın "sûre" olduğunu savunmak, en kısa sûre olan Kevser'den daha az olan pasajların 'câz niteliği taşımadığı anlamına gelmemelidir. Ona göre bilakis her bir âyet hatta âyetlerin bazı parçacıkları bile 'câza konu olmalıdır.<sup>22</sup> Herhangi bir âyetin veya âyet eczâsının mu'ciz olduğunu ortaya koyarken çıkış noktasının ilmî 'câz olduğu anlaşılmaktadır. Mamafih Kur'ân'ın ulaşılmaz bilgi mu'cizesi olduğu prensibine dayanan bilimsel 'câz yaklaşımının, Kur'ân'ın tüm âyetlerine teşmil edilemeyeceğini düşünüyoruz. Öte yandan böylesi bir usulü takip etmenin Kur'ân'ın metinsel bağlamının ihmal edilmesi gibi birtakım riskli noktaları da bulunmaktadır.

Netice olarak klasik dönemden Eş'arî, Rummânî, Bâkılânî ve İbn Hacer el-Askalânî; modern dönemden Hindî, Zürkânî, Gamrâvî ve 'Itr'ın bu değerlendirmelerine göre en kısa sûre olan Kevser mikyas kabul edildiğinde Kur'ân'da meydan okuma için asgari oranın "üç âyet olduğu" düşünülebilir. Keza herhangi bir âyet, bu sûrenin harf miktarı kadar olması durumunda

18 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 6/711.

19 Rahmetullâh el-Hindî, *İzhârü'l-hak*, thk. Muhammed Ahmed Melkâvî (Riyâd: İdaretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1989), 3/820.

20 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/262.

21 Nûreddin b. Muhammed Nureddin Itr, *Muhâdarât fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Câmî'atu Dimaşk, 1987), 161.

22 Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, *el-İslâm fi 'asri'l-ilm*, thk. Ahmed Abdüsselâm el-Kardânî (Kâhire: Matba'atü's-Sa'âde, 1972), 137.

mu'ciz olur. Bununla beraber Kevser sûresinin toplam harflerinden daha az harften oluşan âyetler ya da âyet grupları ise mu'cize değildir. Kur'ân'da 6200 kadar âyetin bulunduğu dair görüş birliği olduğuna göre bu yaklaşım temel alındığında Kur'ân'ın tehaddî yaptığı ve kapsadığı mu'cize sayısı yüz on dört değil iki bini aşacaktır. Son tahlilde bu yaklaşıma göre kelâm-ı beşerden aktarmaların olduğu Kur'ân nakillerinin her biri, Kevser sûresinin harflerinin sayısına müsavi olması halinde mu'cize olma vasfı taşıyacaktır.

Kanaatimize göre Kevser sûresinin âyet sayısı kadar olan âyetlerin mu'cize ve tehaddîye konu olduğu yaklaşımı problem noktasını teşkil etmektedir. Zira bu yaklaşım esas alındığında Kur'ân'ın en uzun âyeti olarak bilinen âyetü'l-müdâyene<sup>23</sup> tek başına mu'cize olmayacaktır. Dolayısıyla bir sayfanın bütününe oluştursa bile Kevser sûresinin ihtiva ettiği üç âyetten oluşmadığı için tehaddîye bahis konusu olmaması gerekecektir. Diğer taraftan Fecr sûresinin baş tarafı olan *"Ve'l-fecr ve-leyâlin 'aşr ve's-şef'i ve'l-vetr/Yemin olsun tan-yerine, on geceye, çifte ve teke."*<sup>24</sup> üç âyetten müteşekkil olması nedeniyle mu'cize olması gerekecektir. Benzer şekilde hakkında fazilet ve üstünlüğün olduğu belirtilen âyetü'l-kürsî<sup>25</sup> de ancak sûrenin takip eden iki âyetiyle<sup>26</sup> birlikte ele alındığı takdirde mu'cize olacaktır. Âyetü'l-kürsînin ya da âyetü'l-müdâyene'nin münferit mu'cize addedilmeyip fecr, leyâl ve 'aşr kelimelerinin art arda yazılıp müstakil üç âyet olmasından hareketle bunların tehaddîye konu olduğunu düşünmenin Kur'ân'ın i'câz anlayışıyla bağdaşmadığını düşünüyörüz.

## 1.2. Tûr Sûresinin 34. Âyeti

Velîd b. Mugîre (öl. 1/622), Ebû Cehil (öl. 2/624), Şeybe b. Rebîa (öl. 2/624) ve Ukbe b. Ebû Muayt (öl. 2/624) gibi ilâhî vahyin nüzûl dönemi muarızları<sup>27</sup>, Kur'ân'ın kelâm-ı Muhammed olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'i Allah'a iftira atmamakla suçlanmışlardır. Bu durum üzerine Allah onları tehaddîye davet ederek Kur'ân'ın ilâhîliğini beyân etmiştir.<sup>28</sup> Bir diğer ifadeyle müşriklerin Kur'ân'ın mâhiyeti hakkında ileri sürdükleri *"esâtîrül-evvelîn"*<sup>29</sup> söylemlerine Allah tehaddî âyetleriyle cevap vermiş ve kademeli olarak onlarla meydan okumuştur. Tehaddînin ilk safhası, Tûr sûresinin 34.

23 el-Bakara 2/282.

24 el-Fecr 89/1-3.

25 el-Bakara 2/255.

26 el-Bakara 2/256-257.

27 Ukbe b. Ebû Muayt, Hz. Peygamber'i mecnun olmakla; Şeybe b. Rebîa onu sâhir olmakla suçlamıştır. bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 19/531.

28 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 4/65; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 14/178; Semerkandî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/285.

29 el-Enfâl 8/31, el-Kalem 68/15.

âyetinde şöyle geçer: “*Fel’ye’tû bi-hadîsin mislihi in kânû sâdikîn/Doğru söylüyorlarsa ona benzer bir söz getirsinler.*” Bu âyette müşâhede edildiği üzere muâzırların Kur’ân gibi bir “hadîs” getirmeleri istenmektedir.<sup>30</sup> Fahreddin er-Râzî’nin belirttiği gibi Allah bu âyetle onlara dolaylı olarak şöyle der: “Eğer Muhammed bir şair ise içinizde belîğ şairler, zeki kâhinler, doğaçlama nutuk atıp kasideler okuyanlar, hikâyeler ve masallar anlatanlar var. O halde -uzun ve kısa olması fark etmez-, onun getirdiği şeyin bir benzerini onlar da getirip söylesinler.”<sup>31</sup>

İslâm düşüncesinde Ferrâ, Kelvezânî, İbn Teymiyye, Zerkeşî, Birmâvî, Alî el-Kârî, Abdülganî b. Şâkir ve Muhammed Enver Keşmîrî başta olmak üzere çok sayıda ilim adamı, Tûr sûresinin 34. âyetinden hareketle âyet ile tehdîdî düşüncesinin imkânından söz etmektedirler.<sup>32</sup> Onların bu yaklaşımına göre mezkûr âyette geçen “hadîs” kelimesi, Kur’ân değil âyet veya âyet parçacığı anlamına gelmektedir. Nitekim Ferrâ bu âyetten hareketle bir âyetin bir parçasının dahi mu’ciz olabileceğini ileri sürmektedir.<sup>33</sup> Kelvezânî’ye göre bir âyetin eczâsında değil âyetin bütününde i’câz tahakkuk etmektedir. Ona göre bir âyetin mu’ciz olduğu yaklaşımı, mutlak olarak düşünülmemeli ve tüm âyetlere teşmil edilmemelidir. Zira tivâl/uzun âyetlerin kapsamında i’câz olabiliyorken “*Sümme nazare/Şöyle bir baktı.*”<sup>34</sup> âyeti gibi iki kelimedenden oluşan kısa âyetlerde i’câzdan söz etmeye lüzum yoktur.<sup>35</sup> Kelvezânî’ye atfedilen bu görüşe göre Kur’ân’ın, anlamlı-anlamsız, büyük-küçük her parçası, yani âyet ya da âyetten daha az ifadeleri mu’cize olmaktadır. Netice olarak bu bakış açısına göre Kur’ân’ın asgari i’câz oranı sûre veya âyetle sınırlandırılmaz.

İbn Teymiyye’ye göre ise Kur’ân’ın çok olsun az olsun iki kapak arasında bulunan her bir parçasıyla tehdîdî yapılmıştır. O, “*Doğru söylüyorlarsa ona benzer bir söz getirsinler.*”<sup>36</sup> âyetini mesnet edinerek bu görüşü ortaya koymuştur. Keza ona göre Kur’ân’da bir sûre miktarından az olanın meydan okumayla ilişkilendirilmeyeceğine ve mu’ciz oluşundan bahsedilemeyeceğine dair herhangi bir delil de bulunmamaktadır. Bilakis “*De ki: İnsanlar ve cinler bu Kur’ân’ın benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı*

30 Kemâlpaşazâde tehdîdînin ilk safhasının, Tûr sûresinin 34. âyetinde geçtiğini söyler. bk. Şemseddin Ahmed Kemâlpaşazâde, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mahir Edib Habbûş (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2018), 1/102-103, 5/130.

31 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr (Mefâtîhu’l-gayb)* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1981), 28/257-258.

32 İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, 16/536; 20/481-482; Zerkeşî, *Teşnîfü’l-mesâmi’*, 2/7; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/1356; Seffârîni, *Levâmi’u’l-envâr*, 1/180.

33 Ferrâ’nun ifadesi şöyledir: “*Fî ba’di âyetin mine’l-Kur’âni i’câzun*” bk. Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/1356; Seffârîni, *Levâmi’u’l-envâr*, 1/180.

34 el-Müddessir 74/21.

35 Seffârîni, *Levâmi’u’l-envâr*, 1/180.

36 et-Tûr 52/34.

*olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar.*"<sup>37</sup> âyetinde işaret edildiği üzere te-haddîye icabet etmek için mu'ârizların bir ittifakları olsa bile başarılı olamayacaklardır.<sup>38</sup>

Birmâvî ile Abdülganî b. Şâkir'e göre Kur'ân'da meydan okumanın en düşük oranın, bir âyet veya iki âyet ile gerçekleştiğini düşünmek mümkündür. Bu konuda nirengi noktaları, "*Doğru söylüyorlarsa ona benzer bir hadîs/söz getirsinler.*"<sup>39</sup> âyetidir. Onlara göre bu âyet, tehadînin son aşamasıdır. Bu yaklaşıma göre meydan okumanın bir veya iki âyetle de yapıldığını ileri sürmek mümkündür.<sup>40</sup> Alî el-Kârî'ye göre de ilgili âyet dikkate alındığında tehadînin kademeli olarak; önce "on sûre", bilahare bir "sûre" ve son aşamada ise bir "söz" ile yapıldığı düşünülebilir.<sup>41</sup>

Keşmîrî'ye göre de Kur'ân'ın mu'cize miktarının, uzun da olsa kısa da olsa "âyet" olduğu müsellemidir. Ona göre Tahâvî (öl. 321/933) de âyetle meydan okumanın imkânından bahsetmiştir. Keşmîrî, Tahâvî'nin cünüp ya da hayızlı olan birinin Kur'ân okuması meselesinde verdiği fetvaya dayanarak, onun böylesi bir kanaate sahip olduğunu ileri sürmüştür. Tahâvî'ye göre cünüp ya da hayızlı olanlar, 'bir âyet miktarından az olması' halinde, Kur'ân'ı okumaları câizdir. Keşmîrî'ye göre Tahâvî'nin ilgili meseleye dair fetvâsından hareketle, onun "Kur'ân'ı mu'ciz miktarının kısa da olsa âyet" olduğu yaklaşımını benimsediği düşünülebilir.<sup>42</sup>

Kanaatimize göre Tûr sûresinin 34. âyetinde geçen "hadîs" kelimesi, âyet ile tehadî yaklaşımını anlamak konusunda anahtar kelime işlevi görmektedir. Bu kelimenin anlamı konusunda tefsir tarihine bakıldığında müfessirlerin kâhîr ekseriyetinin aynı kanaatte uzlaştıkları görülmektedir. Söz gelimi İbn Abbâs, Mukâtil b. Süleymân, Hûd b. Muhakkem (öl. 280/893), Taberî, Semerkandî (öl. 373/983), İbn Ebû Zemenîn (öl. 399/1008), Sa'lebî (öl. 427/1035), Sem'ânî (öl. 489/1096) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) olmak üzere klasik dönem müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre bu âyette geçen "hadîs" kelimesiyle Kur'ân kastedilmektedir. Onun ilâhî kaynaklı oluşuna itiraz eden müşrikler, nazmına, fesâhatine ve beyanına benzer bir kitap ortaya koymakla tehadîye davet edilmektedirler. Zira böylesi itirazlarda bulunanların konuştuıkları dil ile kendisini mecnun, şair ve kâhin olmakla tanımladıkları Hz. Peygamber'in

37 el-İsrâ 17/88.

38 İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 16/536; 20/481-482.

39 et-Tûr 52/34.

40 Zekeriyâ el-Ensârî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdülhafız Hilâl el-Cezâirî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2007), 1/448; Abdülganî b. Şâkir es-Sâdât ed-Dımaşkî, *Senâ'n-neyyireyn fi i'câzi'l-âyeti ve'l-âyeteyn*, thk. Tâhâ Muhammed Fâris (Dubâi: Merkezu Cum'atü'l-Mâcîd li's-Sekâfe ve't-Türâs, 2015), 44, 54, 57, 66.

41 Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/758.

42 Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *el-'Arfü's-Şezi şerhu Süneni't-Tirmizî*, thk. Mahmûd Şâkir (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2004), 1/153.

dili aynı olduğuna göre benzeri bir metin ortaya koymaları gerekirdi.<sup>43</sup> Ayrıca onun beşer ve edebî bir dil yetkinliğine sahip olması muarızları ile aralarındaki diğer ortak özellikleri arasında yer almaktadır. Buna rağmen Kur'ân'a benzer bir metin ortaya koyamamışlardır. Zemahşerî'nin de belirttiği gibi müşrikler inkâr ve inatları sebebiyle Kur'ân'ın kaynağı konusunda böylesi asılsız ithamlarda bulunmuşlardır. Ona göre müşrikler iddialarının temelsiz ve Hz. Muhammed'in uydurmacı bir kimse değil kendileri gibi bir Arap olduğunu biliyorlardı.<sup>44</sup>

Netice olarak Tûr sûresinin 34. âyetinin bağlamından hareketle burada geçen "hadis" kelimesiyle Kur'ân'ın kastedildiğini düşünmek mümkündür. Zira bu âyetin bağlamına bakıldığında, muarızların Hz. Peygamber'i şair olmakla, Kur'ân'ı kendi katından uydurmakla, yani kelâm-ı Muhammed olmakla niteledikleri görülmektedir. Onların bu iddiaları karşısında Allah'ın Kur'ân gibi bir metin ortaya koymaları konusunda kendilerini tehdîye davet ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tehdînin konu olduğu bu âyetin Mekke'de indiğine ve nüzûl sıralaması itibarıyla 76. sûrenin kapsamında yer aldığına göre Kur'ân'ın henüz tamamlanmamış olduğunu düşünmek mümkündür.<sup>45</sup> Bu bağlamda şöyle bir soru sorulabilir: Henüz tamamlanmamış olan bir kitap ile muarızlar tehdîye davet edilebilir mi? Böylesi bir tehdî muarızlar için anlamlı olabilir mi? Kemâlpaşazâde'nin de işaret ettiği üzere Allah Tûr sûresinin 34. âyetiyle o ana kadar daha önce nâzil olan tüm vahiy koleksiyonu ile muarızları benzeri bir kitap ortaya koymaya davet etmiştir.<sup>46</sup>

Son tahlilde klasik ve modern dönem tefsirlerin büyük çoğunluğu İsrâ (17/88) ile Kasas (28/49) sûrelerinde zikredilen iki âyet gibi Tûr sûresinin 34.

43 Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002), 4/147; Hüd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrût: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1990), 4/230; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 21/596; Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/285; Muhammed İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Huseyn b. 'Ukkâşe - Muhammed el-Kenz (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tabâ'a, 2002), 4/301; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 9/131; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basît*, thk. Abdülâzîz Sattâm Âl-i Suud - Türkî b. Sehul el-Uteybî (Riyâd: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Südi'l-İslâmiyye, 2009), 20/504; Ebû'l-Müzâffer es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 5/277-278; Cârullâh Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmi'zî't-tenzil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 5/630; Nâsîrüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 5/155.

44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/630.

45 Tûr sûresinin ve kapsamında bulunan tüm âyetlerin Mekki oluşu konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 4/123; Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 9/401; Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Derecû'd-dürer fi tefsîri'l-ây ve's-süver*, thk. Velid b. Ahmed b. Salih (Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2008), 4/1571; Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 5/266; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2001), 5/185.

46 Kemâlpaşazâde, *Tefsîr*, 5/130.



âyetini de Kur'ân ile tehadî bağlamında değerlendirdikleri müşâhede edilmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyette geçen "hadîs" kelimesini, Kur'ân'a mümasil bir kitap getirmekle muarızlara tehadîde bulunma olarak yorumlanmıştır. Muarızların Kur'ân gibi bir kitap getirmekle tehadîye davet edilmeleri, tehadînin ilk safhasıdır. Tehadînin ikinci aşaması, Hûd sûresinde (11/13) açıklandığı üzere Kur'ân'ın sûrelerine benzer "on sûre" getirmekle devam edilmiştir. Tehadînin son aşaması ise Bakara (2/23) ile Yûnus (10/38) sûrelerinde zikredilen iki âyetten anlaşıldığına göre Kur'ân'ın sûreleri gibi bir sûre getirmekle yapılmıştır. Buna göre tehadî Kur'ân gibi bir kitap ortaya konmaktan onun bir sûresi gibi bir sûre getirmekle hafifletilmiştir. Dolayısıyla tehadîye davet aşamalarından hareketle çoktan aza doğru bir metodun veya zordan kolaya doğru bir usûlün takip edildiği düşünülebilir. Buna göre Kur'ân tehadî için kemiyetten ziyade keyfiyeti vurgulamaktadır.

### 1.3. İsrâ Sûresinin 88. Âyeti

Kur'ân'ın tehadî içerikli âyetlerden biri de İsrâ sûresinde geçen şu âyettir: *"De ki: İnsanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar."*<sup>47</sup> Bu âyete göre ilâhî kelâm için mümâselet ya da müşâbehet söz konusu değildir. İbn Hazm bu âyete dayanarak iki kapak arasından bulunan Kur'ân metnine dair her bir şeyin Kur'ân ve ondan olan bütün şeylerin de mu'cize olduğunu savunmaktadır.<sup>48</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ın en küçük birimi olan âyetlerin dahi mu'ciz olduğunu ve tehadîye konu olması gerektiğini ileri sürmektedir. İbn Hazm bu yaklaşımı sebebiyle "Kur'ân'ın i'câzının şekli, onun belâgat mertebelerinin en üst noktasında olmasıdır." şeklinde ortaya konulan i'câz teorisine peygamberlerin adlarının art arda yazıldığı şu âyetle itiraz etmektedir: *"Tıpkı, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygambere; İbrâhîm'e, İsmâ'il'e, İshâk'a, Ya'kûb'a ve torunlarına, İsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleymân'a vahyettiğimiz gibi şüphesiz sana da vahyetteyiz. Dâvûd'a da Zebûr vermiştik."*<sup>49</sup> İbn Hazm, bahsi geçen âyet özelinde "Bu âyet belâgatın en üst derecesinde olması bakımından mu'ciz midir, değil midir?" şeklinde bir soru sorarak bu yaklaşımı eleştirmektedir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Onlar bu âyetin mu'ciz olmadığını söylerlerse kâfir olurlar; bunun mu'ciz olduğunu söylerlerse, tasdik etmiş olurlar. Onlara şöyle sorulur: Sizin şartlarınıza göre bu söz belâgatın en üst derecesinde midir? Eğer onlar 'evet' derlerse, kibirli davranmış olurlar ve zahmetten kaçınırlar. Zira âyette geçen ifadeler sadece peygamber isimleridir, onların şartlarına göre burada bir belâgat yoktur."<sup>50</sup>

47 el-İsrâ 17/88.

48 İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. M. İbrâhîm Nasr - Abdurrahmân 'Umeyre (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1996), 3/29.

49 en-Nisâ 4/163.

50 İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl*, 3/28-29.

İbn Hazm'dan aktardığımız iktibâsa göre Kur'ân'ın mu'cize miktarından bahsetmek mümkün değildir. Ona göre Kur'ân'ın her bir pasajı ve her bir âyeti mu'cizedir. Ona göre Eş'arîlerin mu'ciz söz için ileri sürdükleri "sûre" şartı, Bakara (2/23) ile Yûnus (10/38) sûrelerinde geçen "fe'tû bi-sûretin" ifadesinden kaynaklanmaktadır. İbn Hazm'a göre Allah bu pasajlarda bir sûreden daha azının mu'cize olmadığını açıklamaması sebebiyle, bu meselede yalnızca bu iki âyete dayanarak fikir belirtmek isabetli bir yaklaşım değildir.<sup>51</sup>

Kanaatimize göre İsrâ sûresinin 88. âyeti, Bakara (2/23), Yûnus (10/38), Hûd (11/13), Kasas (28/49)<sup>52</sup> ile Tûr (52/34) sûrelerinde geçen tehadîye davetin konu olduğu diğer âyetlerle birlikte mütalaa edildiğinde, yani tehadînin aşamalarının Kur'ân gibi bir kitap ortaya konmaktan onun bir sûresi gibi bir sûre getirmeye doğru hafifletildiği düşünüldüğünde, Kur'ân'ın en küçük birimi olan kısa veya uzun âyetlerin ya da âyet gruplarının mu'ciz olduğu düşüncesinin isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Son tahlilde bize göre tehadîye çağrının yapıldığı asgari oran âyet değil sûre olmalıdır.

#### 1.4. Münazara Âyetleri

İ'câzü'l-Kur'ân literatürüne bakıldığında ilim adamlarının büyük çoğunluğunun, Kur'ân'da tehadînin asgari oranının sûre olması gerektiğini savundukları müşâhede edilmektedir.<sup>53</sup> Bununla birlikte sûre ile tehadî yaklaşımı benimseyenlerin de kendi aralarında ihtilaf ettikleri görülmektedir. Söz gelimi Fahreddin er-Râzî, bir sûreyle tehadîye çağrının yapıldığı âyetlerin mutavvel sûreler kapsamında yer almasından hareketle muârizları acze düşürecek miktarın kısa sûreler değil mutavvel sûreler olması gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>54</sup> Keza Kâdî İyâz ile Âmidî gibi bir grup âlim de tehadînin sûre ile tahakkuk ettiğini prensip olarak kabul etmekle birlikte âyetlerin de mu'ciz olması gerektiğini savundukları gözlenmektedir. İyâz ve Âmidî'nin âyet ile tehadînin imkânı konusunda çıkış noktaları cedelü'l-Kur'ân'dır. Bu yaklaşıma göre Allah'ın Kur'ân muârizlarına verdiği cevapları içeren veya onları bir bakıma cevapsız bırakan âyetler mu'cize niteliği taşımaktadır.

İyâz, Kur'ân'ın i'câzının sayısını tespit ederken, mevcut sûre tertibindeki sayı kadar olmadığını ileri sürmektedir. Bir diğer ifadeyle ona göre tehadîye davet yalnızca yüz on dört sûre ile tahakkuk etmemiştir. İyâz'a göre Kur'ân'ın

51 İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl*, 3/29.

52 İbn Kesîr'in de belirttiği gibi Kasas sûresinin 49. Âyeti, tehadî âyetleri arasında yer almaktadır. Tehadî âyetlerine dair kapsamlı değerlendirmeler için bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 1/313-316.

53 Amr b. Bahr el-Câhiz, "Hüceci'n-Nübüvve", *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 3/229, 274; Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyre (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/25.

54 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/101.

mu'cizeleri bin ya da iki bin rakamıyla tespit edilemeyecek kadar çoktur. Dolayısıyla İyâz, aynı zamanda Kur'ân'ın bazı âyetlerinin de muhteva bakımından tehaddîye konu olması gerektiğini belirtmektedir. Başka bir deyişle İyâz'ın prensip olarak tehaddînin sûreyle olduğunu ileri sürdüğü, fakat âyetle tehaddînin de imkânına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın ayan beyan mu'cizevî bir vechi de muarızlara tehaddîde bulunup onları bazı koularda biçare bırakmasıdır. İnsanoğluna yapamayacaklarını bildirmiş, onlar da yapamamış ve çaresiz kalmışlardır. İyâz bu meselede, *"Kulumuza indirdiğimizden yana şüpheniz varsa, haydi, siz de Allah dışındaki (destekçi ve) şahitlerinizi çağırıp buna benzer bir sûre getirin. Fakat yapamazsanız ki yapamayacaksınız..."*<sup>55</sup>; *"De ki; Allah katında âhîret yurdu başkalarının değil, yalnız sizinse, haydi ölümü isteyin... Daha önce yaptıkları şeylerden dolayı, bunu hiçbir zaman isteyemezler."*<sup>56</sup>; *"Bu konuda her kim seninle tartışırsa, de ki: Gelin oğullarımızı-oğullarımızı, kadınlarımızı-kadınlarımızı, kendimizi-kendinizi çağıralım; sonra da gönülden bir beddua ederek 'Allah'ın laneti yalancılara üstüne olsun' diyelim."*<sup>57</sup> âyetlerini örnek olarak sunmaktadır.<sup>58</sup>

Âmidî *Ebkârü'l-efkâr* isimli eserinde tehaddînin son safhasının âyet ile olduğuna işaret etmekte ancak bu yaklaşımını tüm âyetlere teşmil etmemektedir. Âmidî'nin de 'İyâz gibi tehaddî içerikli âyetlerin mu'cize niteliği taşımamasına kapı araladığı görülmektedir.<sup>59</sup> Söz konusu eserinin bir bakıma muhtasarı olan *Gâyetü'l-merâm*'da ise Kur'ân'ın eşsiz nazmı, fevkalade ifade gücü ve manaları açısından mu'cize olma niteliği taşımayan âyetin bulunmadığını ifade etmektedir. Onun bu yaklaşımına göre her bir âyet, ilâhî kelâm olması sebebiyle mu'cize olmalıdır.<sup>60</sup>

### 1.5. Âyetler Arasında Tefâdül Konulu Rivâyetler

Tefsir geleneğine bakıldığında Kur'ân'daki sûre ve âyetlerinin fazilet veya sevâp bakımından birbirlerinden üstün olduğuna ilişkin birtakım tefsir meriviyâtının bulunduğu görülmektedir.<sup>61</sup> Sevâp ya da fazilet açısından tefâdül

55 el-Bakara 2/23-24.

56 el-Bakara 2/94.

57 Âl-i 'İmrân 3/61.

58 Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Abduh Ali Kûşek (Dubâi: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 313, 317-333.

59 Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dârul-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 4/86, 131.

60 Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf (Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 351.

61 Kur'ân'da bulunan bir âyet ya da âyet parçasının veya sûrenin, diğerinden daha faziletli olup olmadığı konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî, Bâkılânî ve İbn Hibbân olmak üzere çok sayıda ilim adamı, Kur'ân'ın bütünü ilâhî kelâm olması sebebiyle âyet ve sûreleri arasında fazilet farkının olmadığı kanaatindedir. Onlara göre bir sûrenin ya da âyetin efdal ol-

konusunun i'câz ile ilişkisi bulunmaktadır.<sup>62</sup> Bir diğer ifadeyle -İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın (öl. 660/1262) da belirttiği gibi- fesâhat ve belâgat açısından âyetler ve sûreler arasında tefâdü'l farklilik arz etmektedir. Bazı âyetleri fasîh (kusurlardan arınmış, açık seçik söz) iken bazı pasajları ise efsah (daha fasîh) kategorisinde olduğu mütalaa edilmektedir.<sup>63</sup> Binaenaleyh Kur'ân'ın bazı pasajlarında i'câzı belirginken bazı âyetlerde ise kapalıdır.<sup>64</sup>

Âyetler ve sûreler arasında tefâdü'lün bulunduğu konusunda Hz. Peygamber'den birçok hadis nakledilmiştir. Söz gelimi Hz. Muhammed âyetü'l-kürsînin fazileti hakkında onun Kur'ân'ın en büyük âyeti olduğunu belirtmiştir.<sup>65</sup> Keza Hz. Peygamber İhlâs, Felâk ve Nâs sûrelerinin korunmak amacıyla tilâvet edilebileceği ve kendisinin de yatarken bu sûreleri okuduğunu açıklamıştır.<sup>66</sup> Muhtemelen İbn Abdüsselâm'ın da belirttiği gibi bu tür pasajların üstün ve faziletli tutulmasının temel sebebi, Allah'ın kendisi hakkındaki kelâmı/sözü, yani sıfatları ve isimlerini konu edinmesinden dolayıdır. Buna göre Allah'ın kendisi hakkında kelâmı, bir başkası hakkındaki Allah'ın sözünden, yani Kur'ân'da kelâm-ı beşere dair iktibâslardan daha faziletli olmalıdır.<sup>67</sup>

Seffârî'nin (öl. 1188/1774) de belirttiği gibi âyet ile tehdâdî düşüncesinin hareket noktalarından biri âyetler ve sûreler arasında tefâdü'lün imkânını içeren böylesi hadislerdir. Tefâdü'l konulu merviyattan hareketle âyetü'l-kürsî<sup>68</sup> ile âyetü'l-müdâyene'nin<sup>69</sup> veya İhlâs ile Mesed sûrelerinin belâgat ve fesâhat

ması, diğerlerinin (el-müfaddel 'aleyhinin) efdaliyette noksan olduğu vehmini ihsâs ettirmektedir. Öte yandan İshâk b. Râhûye (öl. 238/853), Gazzâlî (öl. 505/1111), Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî (öl. 543/1148) ve İbn Teymiyye'nin içerisinde olduğu bir grup âlim ise sûre ve âyetlerdeki fazileti bildiren hadislerin zâhiri manalarına bakarak, bunların birbirlerine olan üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Bu konuda detaylı değerlendirmeler için bk. Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Cevâbu ehli'l-'ilm ve'l-imân* (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1955), 34-35; Muhammed b. Ahmed İbn 'Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006), 2/219-239.

62 Seffârî'nî, *Levâmi'u'l-envâr*, 1/180.

63 İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-İşâre ile'l-icâz fi ba'zı envâ'i'l-mecâz* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 257-258.

64 Kur'ân sûrelerinin kendi aralarında üstünlük farkına dair mülahazalar için ayrıca bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadisîyye* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 108-109; İbn 'Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 2/220-239; Şâh Velîyullâh ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 2005), 2/128-129.

65 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Muslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Dâru't-Taybe, 2005), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 258 (No. 810); Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Salât", 352 (No. 1462), "Hurûf", 1 (No. 4003).

66 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 14 (No. 5017).

67 İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân*, thk. Rıdvân Ali en-Nedevî (Cidde: Dâru's-Şurûk, 1982), 264; İbn 'Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 2/223.

68 el-Bakara 2/255.

69 el-Bakara 2/282.

bakımından aynı niteliğini taşıdığı söylemek mümkün değildir.<sup>70</sup> Buna göre bazı âyet ve sûreler ancak Kur'ân'ın bütünlüğü kapsamında yer alması sebebiyle i'câza konu olabilmektedir. Tefâdülün mevzu bahis olduğu pasajların mu'cize olmasının ve muarızlara tehdîde bulunmasının münferit olduğu anlaşılmaktadır. Son tahlilde âyet ile tehdî söyleminin arka planında sûre ve âyetleri arasında tefâdül konulu rivâyetlerin de olduğu söylenebilir. Bize göre bu rivâyetler ilgili âyetlerin faziletini ortaya koymakla birlikte muarızların bunlarla tehdîye davet edildiğini düşünmek isabetli bir yaklaşım değildir. Zira muarızlar bir bütün olarak ilâhî kelâmın kaynağı konusunda şüpheleri bulunmaktadır. Diğer taraftan tefsir geleneğinde serdedilen bu tür merviyyât yalnızca ona inananların motivasyonu artırmakta ve onlara etkisi olmaktadır.

## 2. Âyet ile Tehaddî Yaklaşımının Kritiği

### 2.1. Âyetlerin Sayısı Meselesi

Âyet ile tehdî düşüncesinden bahsedilmek için muarızların niceliksel olarak âyetlerin sayısı hakkında bilgi sahibi olmaları gerekmektedir. Oysa ilk dönem tefsir merviyyâtına bakıldığında Kur'ân âyetlerinin sayısı hakkında ilim adamlarının ihtilâf ettikleri görülmektedir.<sup>71</sup> Söz gelimi Hz. Ali'ye göre Kur'ân'ın âyet sayısı 6236, İbn Abbâs<sup>72</sup> (öl. 68/687), İbn Cübeyr (öl. 94/713) ve İbn Sîrîn'e (öl. 110/729) göre 6216, İbn Mes'ûd'a (öl. 32/652) göre ise 6218'dir.<sup>73</sup> Âyetlerin sayısı hakkındaki ihtilâfın bölgelere göre de değiştiği gözlenmektedir. İlk dönem Medinelilere göre Kur'ân âyetlerinin sayısı 6217 iken sonraki dönem Medineliler için ise bu sayı 6214 olmaktadır. Âyet sayısı Kufelilere göre 6236 iken Basralılar için ise 6205'dir.<sup>74</sup> Son tahlilde Kur'ân âyetlerinin sayısının 6200 olduğu konusunda ittifakın olduğu ve ihtilâfın bunun üstündeki sayıda gerçekleştiği anlaşılmaktadır.<sup>75</sup> Bazı ilim adamları bu sayıya ilavede

70 Seffârîni, *Levâmi'u'l-envâr*, 1/180.

71 Beyhakî âyetlerin sayısı hakkında Hz. Âişe'den merfû' olarak şu hadîsi nakletmektedir: "Cennet derecelerinin adedi, Kur'ân âyetlerinin sayısı kadarır. Kur'ân ehlinen biri cennete girdiğinde, üstünde derece olmayan bir mevkiye sahip olur." bk. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmi' li-Şu'abi'l-İmân*, thk. Abdülâlî Abdülhamid Hâmid (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3/380; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tiba'ati'l-Mushafi's-Şerif, ts.), 2/433-438.

72 İbn Abbâs'a isnâd edilen bir diğer rivâyete göre o Kur'ân'ın âyet sayısının 6616 olduğunu söylemiştir. bk. İbn 'Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 2/48.

73 İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî, *Husnü'l-meded fi fenni'l-'aded*, thk. Cemal b. Seyyid Rifâ'î eş-Şâyib (Mısır: Mektebetü Evlâdü's-Şeyhi lit-Türâs, 2005), 30.

74 Kıvâmü's-sünne İsmâil et-Teymî, *el-Hicce fi beyâni'l-mahacce*, thk. Muhammed b. Rebî' (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1990), 2/481-482; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Fününü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Ziyâeddin İtr (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 242-244; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30-31; İbn 'Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 2/48.

75 İbnü'l-Cevzî, *Fününü'l-efnân*, 241-242.

bulunmazken bazılarının ise buna 5, 14, 16, 17, 18, 19, 25 veya 36 âyet ilave ettikleri müşâhede edilmektedir.

Âyetlerin sayısı hakkında gerçekleşen bütün bu ihtilâflar nazarı itibara alındığında, Hz. Muhammed ve ashâbı döneminde âyet mefhûmunun bulunduğu, fakat -mevcut Mushaflarda olduğu gibi- bütün âyetlerin başı ve sonunun bütünüyle netleşmediği ve bu meselede bir ihtilâfın olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber bu ihtilâf âyet fazlalığı veya noksanlığı ile ilgili bir durum değildir. Bu meselede ihtilâfın ana sebeplerinden biri, sûre başlarında yer alan bismelenin âyet addedilip addedilmeyeceğiyle ilişkilidir. Ayrıca bazı ilim adamların bir âyette bulunan bazı cümleleri birkaç âyet addetmeleri ya da az sayıda âyeti tek bir âyet saymaları da Kur'ân âyetlerinin adedi konusunda farklı rakamların oluşmasına sebep olduğu müşâhede edilmektedir. Binaenaleyh âyetlerin sayısıyla ilgili tartışmanın, âyet fazlalığı veya noksanlığıyla ilişkili olmadığı ve bunun teorik bir mesele olduğu düşünülebilir.

Kanaatimize göre âyetlerin sayısına dair tüm bu değerlendirmeler bütüncül olarak değerlendirildiğinde âyet ile tehdâdî düşüncesinden söz etmenin mümkün olmadığını söylememiz mümkündür. Zira muârizların âyet ile tehdâdîye davet edilmeleri için en azından rakamsal olarak bir kesinliğin olması ve toplamda ne ile muarazada bulunacaklarını bilmeleri gerekirdi. Diğer taraftan âyet ile tehdâdînin olduğu kabul edildiğinde bu yaklaşım tüm âyetlere teşmil edilmelidir. Yani üzerinde ittifak edilen 6200 âyetin her biriyle Allah'ın tehdâdîde bulunduğu kabul edilmelidir. Oysa birazdan mütalaa edileceği üzere iki harf veya bir kelimedenden oluşan âyetlerin tehdâdîye konu olduğunu düşünmek Kur'ân'ın i'câz ve tehdâdî mantığına uymamaktadır.

## 2.2. Tek Kelimedenden Oluşan Âyetler

Âyet ile tehdâdî yaklaşımını ilga eden noktalardan biri de tek kelimedenden oluşan âyetlerin Kur'ân'ın bütünlüğünde bulunmasıdır. Hurûf-i mukataa istisna edildiğinde sûrelerin başında (fevâtihu's-süver) tek kelimedenden oluşan âyetlerin sayısı, tûr, rahmân, hâkka, fecr, duhâ, kâri'a ve 'asr olmak üzere yedidir. Dâni'nin (öl. 444/1053) de belirttiği gibi sûrelerin ortasında, "*Müdhâmmetân/O iki cennet yemyeşildir.*"<sup>76</sup> âyeti dışında tek bir kelimedenden oluşan bir âyet bulunmamaktadır.<sup>77</sup> Hemen belirtelim ki âyetlerin mevcut tertibinin tevkîfî bir bilgiye dayandığı konusunda ilim adamları arasında bir görüş birliğinin olduğunu söylememiz mümkündür. Dolayısıyla âyetlerin sûrelerdeki tertibi Hz. Peygamber'in emri ve haberi ile gerçekleştiğinden dolayı bu konuda kıyâsa

76 er-Rahmân 55/64.

77 Ebû Amr Osmân ed-Dâni, *el-Beyân fi 'addi âyyi'l-Kur'ân*, thk. Gânim Kuddûri el-Hamed (Safât: Merkezü'l-Mahtûtât ve'l-Türâs ve'l-Vesâik, 1994), 126.

mahal yoktur.<sup>78</sup> Vâhidî'nin de belirttiği gibi âyetlerin hâlihazırdaki tertip ve düzeni tevkîfî bir veriye dayanmasaydı daha az kelimededen oluşan ifadelere de âyet denilmesi câiz olacaktı.<sup>79</sup>

Kanaatimize göre tek kelimededen oluşan âyetler dikkate alındığında âyet ile tehadî düşünceinden söz etmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Zira bu telakki kabul edildiğinde tek kelimededen oluşan *necm*, *fecr*, *duhâ* ve *’asr* gibi kelimelerle de tehadînin olduğunu söylememiz gerekecektir. Oysa bu kelimeler tek başına bir anlam ifade etmemekte ve Arap diline vukufiyeti bulunan hemen herkesin bu kelimelerle olan muârazaya icabet etmesi mümkündür. Nitekim klasik dönem İslâm düşüncesinde âyet ile tehadî yaklaşımına karşı çıkan Câhiz (öl. 255/869), Cürçânî (öl. 471/1078) ve Gazzâlî gibi ilim adamlarının da hareket noktalarının tek veya iki kelimededen oluşan âyetler olduğu müşâhede edilmektedir. Bir diğer ifadeyle Kur’ân’ın mu’cizeliğinin ve tehadîsinin birer birer kelimelerinde gerçekleşmediğini, yani herhangi bir âyetin veya âyet parçasının mu’ciz olmaması gerektiğini ileri sürdükleri görülmektedir.<sup>80</sup> Söz gelimi Câhiz’a göre Kur’ân’ın tehadîsi, bir kelime ya da iki kelimesinde; bir veya iki harfinde söz konusu değildir. Zira insanlar fitraten *’alellâhi tevekkelnâ, elhamdülillâh, hasbünellâhu ve ni’me’l-vekîl, innâ lillâh ve rabbünellâh* gibi Kur’ân’da geçen tamlamaları ve muhtelif âyet eczâsını günlük konuşmaları içerisinde kullanmaya alışkındırlar. Oysa bu ifade ve kelimelerin hepsi de Kur’ân’da muhtelif sûre ve âyetlerin kapsamında dağınık halde bulunmaktadır. Câhiz’a göre konuşma sanatında usta olanlar ya da sıradan insanlar bu tür ifadeleri günlük konuşmalarında kullanabilirler. Dolayısıyla bu ifadelerin tehadîye konu olması mümkün değildir.<sup>81</sup> Netice olarak onun da belirttiği gibi Kur’ân’ın kendisi ile meydan okuduğu şey, tek veya iki kelimededen oluşan âyetlerine benzer bir kelime veya iki kelime getirmek olmamalıdır.

### 2.3. Huruf-i Mukattaa

Âyet ile tehadî yaklaşımının imkânına engel teşkil eden noktalardan biri de Kur’ân’ın hurûf-i mukattaayı (tek tek hecelenerek okunan harfler) içermesidir. Zira ikisi Medenî olmak üzere yirmi dokuz sûrenin başlarında yer alan harflerden bazıları, yirmi müstakil âyeti oluşturmuştur. Bir diğer ifadeyle ilim adamları huruf-i mukattaadan olan Elîf Lâm Mîm’leri (الم), Elîf Lâm Mîm Sâd’ı

78 Âyetlerin tertibinin tevkîfî bir ilme dayandığı, Hz. Peygamber’in veya sahâbenin herhangi bir tasarrufunun olmadığı konusunda müslümanlar arasında bir ihtilâfın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu konuda çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Konuyla ilgili detaylı değerlendirmeler için bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/256; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/401-404; İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân*, 2/6-12.

79 Vâhidî, *et-Tefsîrû’l-basît*, 2/421-422.

80 Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 2004), 386; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Zühreyr Hâfız (Cidde: Şerîketü’l-Medîneti’l-Münevverre li’t-Tıbâ’a ve’n-Neşr, 1413), 2/9-10.

81 Câhiz, “Hücecü’n-Nübüvve”, 3/229.

(المص), Kâf Hâ Yâ 'Ayn Sâd'ı (كهيعص), Tâ Hâ'yı (طه), Tâ Sîn Mîm'leri (طسم), Yâ Sîn'i (يس), Hâ Mîm'leri (حم) ve 'Ayn Sîn Kâf'ı (عسق) müstakil birer âyet addedmişlerdir. Diğer taraftan Elî Lâm Râ'ları (الر), Elîf Lâm Mîm Râ'yı (المر), Tâ Sîn'i (طس), Sâd'ı (ص), Kâf'ı (ق) ve Nûn'u (ن) ise tek başına birer âyet kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla bu harflerden bazıları müstakil âyet sayılırken bazıları ise tek başına birer âyet addedilmemektedir. Zemaşerî'nin de ifade ettiği gibi bunun temel sebebi, âyetlerin nerede başlanıp nerede biteceği konusunun tevkîfî bir ilme dayanmasından kaynaklanmaktadır.<sup>82</sup>

Kanaatimize göre ikili, üçlü, dördü ve beşli bir kompozisyon oluşturan bu âyetler ile tehdidin yapıldığını düşünmek, isabetli bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira Arap harflerini telaffuz eden hemen herkesin böylesi bir tehdîye düşünmeden cevap vermesi ve muârazada bulunması aklen mümkündür. Ayrıca bu harflerin ne anlama geldiği konusunda ilim adamları arasında bir görüş birliği veya Arap dili açısından bunların bir anlam ifade ettiğine dair bir veri de bulunmamaktadır.<sup>83</sup> Lafzen herhangi bir anlama delalet etmemeleri sebebiyle "hakîkî/mutlak müteşâbih" olarak mütalaa edilen bu harflere ilişkin tefsir tarihinde çok sayıda yorumun yapıldığı görülmektedir. Selef âlimlerin çoğuna göre hurûf-i mukattaa müteşâbihattan olup manaları bilinmez. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ın her kitapta bir sırrı vardır. O'nun Kur'an'daki sırrı ise bazı sûrelerin başlarına gelen hurûf-ı mukattaa'dır." dediği nakledilmektedir. Benzer şekilde Hz. Ali'ye de "Her kitabın bir özü vardır. Bu kitabın özü ise hece harfleridir." şeklinde bir görüş isnâd edilmektedir.<sup>84</sup> Son tahlilde âyet ile tehdî yaklaşımının, tamamı on dört farklı harf olan hurûf-i mukattaa'dan oluşan yirmi âyete teşmil edilmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığını düşünüyoruz.

#### 2.4. Kur'an Muhtevasındaki İlâhî İktibâslar

Kur'an'ın bütünlüğüne bakıldığında arkaik zamanlardan ve nüzûl dönemi muhataplarından olmak üzere iki tür ilâhî iktibâsın yer aldığı ve bunların iki kapak arasında bulunan metnin yaklaşık yarısını oluşturduğu müşâhede edilmektedir. Firavun'un kelâmının nakledildiği "Firavun şöyle dedi: 'Ey Hâmân! Bana bir kule inşa et, belki o yollara; göklerin yollarına ulaşırım da Mûsâ'nın tanrısına muttali olurum. Doğrusu ben onun yalancı olduğu kanaatindeyim.'" <sup>85</sup> âyetleri birinci tür ilâhî iktibâsa örnektir. Nüzûl dönemi muhataplarının vahiy karşısındaki durumları konusunda serzenişte bulunan Hz. Muhammed'in şu sözü

82 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/140.

83 Fahreddin er-Râzî, hurûf-i mukattaa konusunda serdedilen yirmi bir görüşü bütün yönleriyle tartışmaktadır. Ona göre bu yaklaşımların neredeyse hiçbirinin kasd-ı mütekellimle örtüştüğünden söz etmek mümkün değildir. Hurûf-i mukattaa'ya dair yaklaşımlar için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3-13.

84 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/3-13.

85 el-Mü'min 40/36-37.



de ikinci tür ilâhî iktibâsa örnek olarak verilebilir: “*Resûl, ‘Rabbim! Kavmim bu Kur’ân’ı terk edilmiş hâlde bıraktı.’ dedi.*”<sup>86</sup> Bu bakımdan âyet ile tehaddî yaklaşımının ilâhî iktibâslarla ilişkisini ve Kur’ân’ın bütünlüğüne riayet ilkesine uyup uymadığını tespit etmek önem arz etmektedir. Zira Kur’ân’da kelâm-ı beşer formuyla aktarılan ifadeler, hacim olarak bir âyeti geçmekte ve yer yer İsrâ sûresinde (17/90-93) olduğu gibi dört âyeti de kapsadığı müşâhede edilmektedir. Bir başka ifadeyle Kur’ân’da ilâhî iktibâslar yoğunlukla bir âyetin hacmini aşmaktadır.

Fahreddin er-Râzî nüzûl döneminden aktarılan iktibâsların Kur’ân’ın önemli bir hacmini oluşturmasından hareketle tehaddînin kısa sûrelerde değil sözün kuvvetinin ortaya çıkmasına imkân verecek uzun sûrelerde olması gerektiğini ileri sürmektedir. Söz gelimi Râzî’ye göre Enfâl sûresinin 32. âyetinde aktarılan müşriklerin şu sözünün mu’ciz veya tehaddîye konu olduğunu ileri sürmek mümkün değildir: “*Allahum! Bu (Kur’ân) gerçekten senin katındansa, üzerimize gökten taş yağdır ya da bize can yakıcı bir azap getir.*” Ona göre Kur’ân’ın nüzûl dönemi muhataplarından yapılan iktibâslar ve bunları oluşturan âyetler tehaddîye konu olması mümkün değildir.<sup>87</sup> Râzî’nin sûre ile tehaddî olgusunun tüm sûrelere değil mutavvel sûrelere teşmil edilmesi gerektiğini ileri sürerken nirengi noktasının ilâhî iktibâslar olduğu anlaşılmaktadır.

Kanaatimize göre klasik ve modern dönemden savunucuları bulunan âyet ile tehaddî yaklaşımı, Kur’ân’ın bütünlüğünde görülen ilâhî iktibâslar olgusuyla te’âruz ve tenâkuz (tezât/çelişki) izlenimi vermektedir. Bir diğer ifadeyle Kevser sûresi hacminde olan âyetin ya da uzun âyetlerin veya âyet parçacıklarının tehaddîye konu olduğu yaklaşımı, ilâhî iktibâslara uyarlandığında birtakım sorunlara neden olmaktadır. Hemen belirtelim ki Kur’ân’da nüzûl dönemi muarızlarından aktarılan iktibâsların lafzî ya da manevî nakil olduğu düşünülduğünde, tehaddînin müşriklerin ifadelerinde vuku bulduğu anlamına gelecektir. Dolayısıyla müşriklerin Kur’ân’ın tehaddî çağrısına yanıt verdiklerini ve Kur’ân’a karşı mu’ârazanın gerçekleştiğini kabul etmek gerekecektir ki bu iddianın klasik ve modern dönem ilim adamlarından kimse- nin kabul etmediği ehline müsellemdir. Ayrıca Mu’tezile’nin savunduğu “uzun âyetlerin” Kur’ân’ın sûreleri gibi tehaddîye konu olduğu görüşü de önceki kitaplardan yapılan ilâhî nakillere uyarlandığında aynı ifadelerin İbrance ve Aramice gibi farklı dillerde yer alıyor olması sebebiyle acze konu olmasının tartışmalı olduğunu ileri sürmek mümkündür.

86 el-Furkân 25/30.

87 Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15/162. İbn Kesîr, Şeyhzade ve İbn ‘Akîle el-Mekkî olmak üzere çok sayıda ilim adamı, tehaddî için uzun sürenin koşulmasının gerekli olmadığına işaret etmiştir. Bu konuda detaylı değerlendirmeler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 1/319; Muhammed b. Muslihuddin Şeyhzade, *Hâşiye ‘alâ Envâri’t-tenzîl ve esrâri’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdulkadir Şâhin (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/11; İbn ‘Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, 2/44-45.

## Sonuç

İslâm düşüncesinde âyet ile tehadî yaklaşımı, ilahiyata dair temel klasiklerin bulunduğu literatür içerisinde dağınık halde bulunmakta ve çoğunlukla ilgili eserlerin satır aralarında güçlükle tespit edilebilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kevser sûresinin âyet sayısının mikyas alınarak tehadînin asgari ölçüsü konusunda “âyet”in imkânına ilk kez işaret eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'dir. Onun gibi klasik dönemden Rummânî, Bâkîllânî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin; modern dönemden Hindî, Zürkânî, Gamrâvî ve 'Itr'ın Kevser sûresinin hacminden hareketle âyet ile tehadînin imkânından söz ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla hem klasik hem de modern dönem ilim adamlarından bazıları, tehadînin sûre ile yapıldığı âyetleri mesnet edinerek tehadînin ölçüsü konusunda Kevser sûresinin âyet sayısını esas aldıkları gözlenmektedir. Onlara göre Kur'an'ın her bir üç âyeti ya da bu sûrenin üç âyetinin hacmi ölçüsündeki her bir âyet, mu'ciz olmakta ve muârizlar bununla tehadîye davet olunmaktadır. Öte yandan Ferrâ, Kelvezânî, İbn Teymiyye, Zerkeşî, Birmâvî, Alî el-Kârî, Abdülganî b. Şâkir ve Muhammed Enver Keşmîrî'nin, tehadî âyetlerinden biri olan Tûr sûresinin 34. âyetinden hareketle âyet ile tehadî yaklaşımlarını temellendirdikleri görülmektedir. Bu yaklaşıma göre mevzubahis âyette geçen “hadis” kelimesiyle Kur'an'ın iç düzenin en küçük birimi olan âyet kastedilmektedir. İbn Hazm ise İsrâ sûresinin 88. âyetinden hareketle Kur'an'da bulunan anlamlı-anlamsız bütün eczâsının mu'ciz olduğunu ifade etmektedir. İyâz ve Âmidî ise Kur'an'ın her bir âyetinin değil de cedel içerikli âyetlerin mu'cize olduğu ve bunlarla da tehadîye davetin yapıldığını ileri sürmektedir.

Tehadînin âyet veya âyet eczâsında tahakkuk ettiğini savunan ilim adamlarının farklı mezheplere mensup oldukları saptanmıştır. Başta Hanefiyye, Mâlikiyye, Şâfi'yye, Hanbeliyye, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Zâhiriyye'den olmak üzere hemen her fırka ve mezhepten bu görüşü savunanlar tespit edilmiştir. Ancak bu telakkiyi savunanların daha çok Şâfi'î ve Hanbelî ilim adamları olduğu kanaatine varılmıştır. Onların âyet veya âyet parçacıklarının tehadîye ve mu'cizeye konu olduğunu savunmalarının arka planında kadîm ilâhî kelâm tasavvurunun bulunduğu düşünülebilir. Bununla birlikte söz konusu ilim adamlarının delillerinin Kur'an'ın bütünlüğüne riayet ilkesine uymadığı, argümanlarının delil oluşunun zayıf olduğu ve bu konuda atomcu bir istidlâlin varlığı saptanmıştır.

Kanaatimize göre fesâhat ve belâgat yönlerinin her bir âyette eşit düzeyde tahakkuk ettiğini ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. Zira Kur'an'da iki harften ve tek kelimedenden oluşan çok sayıda âyet bulunmaktadır. Bu tür âyetlerin tehadîye veya mu'cizeye konu olduğunu söylemek mümkün olmadığına göre âyet ile tehadî düşüncesi tüm âyetlere teşmil edilmemelidir. Bu durumda tehadînin kısa veya uzun olmasına bakılmaksızın âyet veya âyet

parçacıklarında değil her bir sûrenin bütünlüğünde gerçekleştiğini ileri sürmenin daha isabetli bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Diğer taraftan âyet ile tehaddî yaklaşımının, Kur'ân'ın yaklaşık dörtte birinin veya yarısına yakınına oluşturan ilâhî iktibâsların konu olduğu pasajlarla çeliştiğini söylememiz mümkündür. Tehaddînin âyet ile gerçekleştiğini kabul ettiğimizde arkaik zamanlardan ve nüzûl döneminden aktarılan kelâm-ı beşere dair pasajların mu'ciz olduğunu ileri sürmemiz gerekir. Son tahlilde âyet ile tehaddî yaklaşımını savunarak Kur'ân'ın anlamlı-anlamsız, küçük-büyük her parçasının meydan okumaya mevzubahis olduğunu ya da bunlardan her birinin münferit mu'cize vasfını haiz olduğunu savunanların argümanlarının dinî duyarlılıklarından veya eğilimlerden esinlenilerek ortaya konulan söylemler olduğunu düşünüyoruz. Bir diğer ifadeyle bu yaklaşımı benimseyenlerin temel izleklerinin ilmî istidlâl yöntemi olmaktan ziyade dinî âdiyetlerinin sonucu olarak böyle olduğuna inanmaktan kaynaklandığı kanaatine varılmıştır.

İslâm düşüncesinde âyet ile tehaddî yaklaşımını ve eleştirisini ele aldığımız bu çalışmayla mezkûr i'câz teorisini tükettiğimizi ve "nihai doğru" iddiasında bulunduğumuzu düşünmüyoruz. Başta tefsir, kelam ve fıkıh olmak üzere ilahiyatın diğer bilim metodolojilerinden hareketle bu teorinin ilmî ölçüler içerisinde kritize edilmesi veya savunması yapılabilir. Söz gelimi bu çalışmamızda Ehl-i sünnet âlimlerinin âyet ile tehaddî yaklaşımları ve istidlâl yöntemlerinden hareketle konuyu inceledik. Bir başka araştırmacı bu konuyu Şîa başta olmak üzere diğer mezheplerin âyet ile tehaddî yaklaşımlarının olup olmadığını saptayarak ve mezhepler arası karşılaştırmalarda bulunularak özgün bir çalışma daha hazırlayabilir.

## Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân. *Şerhu's-Şifâ*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dârul-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Seyfeddin. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keîâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdullatîf. Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib. *Î'câzü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 2009.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Câmi' li-Şu'abi'l-Îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Ca'berî, İbrâhîm b. Ömer. *Husnü'l-meded fi fenni'l-'aded*. thk. Cemal b. Seyyid Rifâ'î eş-Şâhib. Mısır: Mektebetü Evlâdü's-Şeyhi lit-Türâs, 2005.
- Câhiz, Amr b. Bahr. "Hüceci'n-Nübüvve". *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Derecü'd-dürer fi tefsîri'l-ây ve's-süver*. thk. Velid b. Ahmed b. Salih. 4 Cilt. Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2008.
- Dânî, Ebü Amr Osmân. *el-Beyân fi 'addi âyyi'l-Kur'ân*. thk. Gânim Kuddûrî el-Hamed. Safât: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994.
- Demir, Zakir. *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Dımaşkî, Abdülganî b. Şâkir es-Sâdât. *Senâ'n-neyyireyn fi i'câzi'l-âyeti ve'l-âyeteyn*. thk. Tâhâ Muhammed Fâris. Dubâi: Merkezu Cum'atü'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 2015.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullâh. *Hüccetullâhi'l-bâliga*. thk. Seyyid Sâbık. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ensârî, Zekerîyyâ. *Hâşiye 'alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdülhafız Hilâl el-Cezâirî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2007.
- Gamrâvî, Muhammed Ahmed. *el-İslâm fi 'asri'l-ilm*. thk. Ahmed Abdüsselâm el-Kardânî. Kâhire: Matba'atü's-Sa'âde, 1972.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Cidde: Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413.
- Heytemî, İbn Hacer. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hindî, Rahmetullâh. *İzhârü'l-hak*. thk. Muhammed Ahmed Melkâvî. Riyâd: İdaretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1989.
- Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1990.

- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *el-İşâre ile'l-îcâz fi ba'zı envâ'i'l-mecâz*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân*. thk. Rıdvân Ali en-Nedevî. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1982.
- İbn 'Akîle, Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Şârika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Zemenîn, Muhammed. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'Azîz*. thk. Huseyn b. 'Ukkâşe - Muhammed el-Kenz. 5 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tabâ'a, 2002.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. M. İbrâhîm Nasr - Abdurrahmân 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *Cevâbu ehli'l-'ilm ve'l-imân*. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1955.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *Mecmû'u Fetâvâ*. thk. 'Abdurrahmân b. Muhammed. 37 Cilt. Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Ziyâeddin Itr. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Abduh Ali Kûşek. Dubâi: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Kemâlpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mahir Edib Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018.
- Keskin, Hasan. "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *el-'Arfü's-şezi şerhu Süneni't-Tirmizî*. thk. Mahmûd Şâkir. Beyrût: Dâru İhiyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Merdâvî, Ali b. Süleymân. *et-Tahbîr fi şerhi't-Tahrîr*. thk. 'İvâz b. Muhammed el-Karnî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîrül-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002.
- Muslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru't-Taybe, 2005.
- Nureddin Itr, Nûreddin b. Muhammed. *Muhâdarât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Câmi'atu Dımaşk, 1987.
- Öge, Ali - Üren, Halil İbrahim. "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sürelere Göre Tespiti". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2021), 915-954.

- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rummânî, Ali b. Îsâ. "en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân". *Selâsü Resâil fi Î'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ahmed Halefullâh - Muhammed Zaglûl Selâm. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Aşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Salmazzem, Mehmet. "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 19/64 (2015), 115-134.
- Seffârîni, Muhammed b. Ahmed. *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye*. Dimaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhü'l-'ulûm*. thk. Nu'aym Zerzûr. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Sem'ânî, Ebü'l-Müzaffer. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tiba'ati'l-Mushafi'ş-Şerif, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Mu'terakû'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Bicavî. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Şeyhzade, Muhammed b. Muslihuddin. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil ve esrâri't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdulkadir Şâhin. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 36 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Teymî, Kivâmü's-sünne İsmâil. *el-Hicce fi beyâni'l-mahacce*. thk. Muhammed b. Reb'î. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1990.
- Tûsî, Muhammed. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *et-Tefsîrû'l-basît*. thk. Abdülaziz Sattâm Âl-i Suud - Türkî b. Se-hul el-Uteybî. 25 Cilt. Riyâd: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suudi'l-İslâmiyye, 2009.
- Zeccâc, İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1984.
- Zerkeşî, Bedreddin. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdullah Şerefüddin ed-Dağistanî. 4 Cilt. Mekke: Dâru Taybe, 2018.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemrelî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.



## İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli

### Zakir Demir

Siirt Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Ana Bilim Dalı

zakirdemir42@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3620-7233>

### Makale Bilgi Formu

#### Yazarların Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

#### Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

#### Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

#### Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“İslâm Düşüncesinde Âyet İle Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.





## İNDEKS

(Cilt: 25, Sayı: 47-48, Yıl: 2023)

- Akyüz, Yusuf. "Bir Çeviri Sorunsalı Olarak Kur'ân'da Geçen İşaret İsimlerinin Gösterim Türleri Bağlamında Yorumlanması / *Interpretation of Demonstrative Pronouns in The Qur'ân as a Translation Problem in Terms of Types of Deixis*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 427-458.
- Ayar, Hatice vd. "Erken Çocuklukta Dijital Bağımlılıkla Mücadele Projesi Kapsamında Ebeveynlerin Çocuklarının Dijital Medya Kullanımına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi / *Investigation of Parents' Views on Their Children's Digital Media Use Within the Scope of the Project on Combating Digital Addiction in Early Childhood*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 1-33.
- Aydın, Onur. "Maneviden Maddiyeye Rusya'nın İki Kutuplu Hristiyanlık Anlayışı / *From Spiritual to Material Russia's Bipolar Conception of Christianity*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 237-266.
- Demir, Zakir. "İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli / *The Approach of Challenge to Produce a Single Verse of Qur'ân (al-Tahaddî with Âyat) in Islamic Thought and Its Analysis*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 529-555.
- Elhajhamed, Abdulsattar. "الانتحال والأصالة في أشعار سنبل زاده وهي العربية / *Sünbülzade Vehbi'nin Arapça Şiirlerinde İntihal ve Orjinallik*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 459-484.
- Ergin, Burak. "19. ve 20. Yüzyıl Kahire'sinde Telfike Dair Yeni Arayışlar / *New Searches for Talfiq in 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Cairo*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 207-235.
- Genan, Şeyma vd. "Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi / *An Examination of Katta Langar Mushaf Dated to the Early Period in Terms of Mushaf Sciences*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 55-88.
- Hansu, Hüseyin. "On the Manuscripts Underlying the Edition of the *Kitâb al-Tahrîsh* and the *Kitâb al-Maqâlât* / *Kitâbu't-Tahrîş ve Kitâbu'l-Makâlât'ın Tahkikinde Esas Alınan El Yazmaları Üzerine*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 267-282.
- Karagöz, Ahmet. "Âdet Teorisinin Fıkıh ve Usûlüne Yansımaları: Namaz Vaktinin Sonunda Kâfirin İmanı Örneği / *Reflections of the Theory of 'Âdah (Custom) on Fiqh and Its Methodology: An Example of Becoming a Muslim at the End of Prayer Time*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 153-181.
- Kaya, İsmail. "Metodolojik Bir Yöntem Olarak Gömülü Teori ve Bu Teorinin Din Sosyolojisi Çalışmalarında Kullanılması / *Grounded Theory as A Methodological*

- Technique and Using This Theory in the Sociology of Religion Studies". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/48 (2023), 361-394.*
- Kılıç, Zülal – Yılmaz, Hayati. "Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve *Kitâbü Mülahısi'l-Muvatta'* İsimli Eserinin Mukaddimesinde Hadis Usûlü / *Abū al-Ḥasan al-Qābisī and the Methodology of Ḥadīth in the introduction of Kitāb al-Mulakhkhas al-Muwatta'*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/47 (2023), 89-120.*
- Korkmazer, Gülsüm. "Osmanlı'da Bir Meşâriku'l-Envâr Hâşiyesi: Derviş Ali b. Muhammed'in *Envâru'l-Meşârik'i* / *A Ḥāshiya of Mashâriq al-Anwâr in the Ottoman Empire: Darwîsh 'Ali b. Muhammad's Anwâr al-Mashâriq"*. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/47 (2023), 121-152.*
- Mete, Ayşegül. "Horasan Ekolünün Teşekkülünde Hâtim el-Esam ve Entelektüel Ağı / *A Pioneer Scholar in the Formation of Khurāsān School: Ḥātīm al-Aşamm and His Intellectual Network"*. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/48 (2023), 331-359.*
- Mohammed, Sihan. "الإيتاع في القرآن وأشكاله" / *Kur'ân'da Ritim ve Şekilleri"*. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/47 (2023), 35-54.*
- Murat, Recep – Zengin, Mahmut. "Ortaöğretim Öğrencileri İçin Geleneksel ve Kültürel Din Algısı Ölçeğinin (OGEKDÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması / *Developing the Traditional and Cultural Perceptions of Religion Scale for High School Students (TARSH): Validity and Reliability Study"*. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/48 (2023), 395-425.*
- Soğukoğlu, Fehmi. "Ehl-i Sünnet Perspektifinden İnanç Konularının Kesinlik Yönünden Tasnifinin İmkânı / *The Possibility of Classifying the Subjects of Aqīdah with regard to Certainty from the Perspective of Ahl al-Sunnah"*. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/47 (2023), 183-206.*
- Turan, Hayrunnisa. "Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât Nüshalarındaki Segsar Adası Sakinlerinin Tasvirleri / *Depictions of Inhabitants From Sagsar Island In Ajā'ib Al-Makhlūqāt wa Ğarā'ib Al-Mawjūdāt"*. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/48 (2023), 485-511.*
- Yıldırım, Tamer. "Pascal'ın Paradoksal İnsan Görüşü / *Pascal's Paradoxical View of the Human Being"*. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/48 (2023), 317-330.*
- Yıldız, İbrahim. "Theory of İwad as an Explanation for Gratuitous and Pointless Evils / *Gereksiz ve Anlamsız Kötülöklere Bir Açıklama Olarak İvaz Teorisi"*. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/48 (2023), 513-527.*

## Etik Kuralları

### Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

### Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

### **Editörler**

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul edilen veya reddedilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

## Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

### Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilir.
12. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

13. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

### Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, Türkçe özet 100-150 kelimeyi geçmemeli, İngilizce özet 750-1000 kelime aralığında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **9000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazar soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>

## **Ethical Principles**

### **Authors**

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

### **Referees**

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

### **Editorial Board**

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.



**Journal of Sakarya University Faculty of Theology**  
**(SAUIFD) Editorial Principles**

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Only one work of the same author can be published in the same issue.
12. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

13. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.
14. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.
15. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

## Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, Turkish abstracts should be 100-150 words, English abstract should be 750-1000 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **9000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
  - Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
  - Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
  - Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
  - Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>

