

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024
e-ISSN: 2564-6427



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran/ June 2024
e-ISSN: 2564-6427

YAYIN ARALIĞI

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık)

YAYIN TARİHİ

30 Haziran 2024

YAYIN DİLİ

Türkçe, Arapça, İngilizce

KAPAK- İÇ DÜZEN

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

ADRES VE İLETİŞİM

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana
ilahiyatdergi@gmail.com

DİZİNLEME BİLGİLERİ



Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlara aittir.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024
e-ISSN: 2564-6427

İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (DEKAN), Çukurova Üniversitesi, Türkiye

EDİTÖR

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

YAYINKURULU

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Aygül DÜZENLİ, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BEKEN, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Hamdi AKBAŞ, Çukurova Üniversitesi, Türkiye

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran/ June 2024
e-ISSN: 2564-6427

ALAN EDITÖRLERİ

Doç. Dr. Aygül DÜZENLİ

Doç. Dr. Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BEKEN

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK

Dr. Öğr. Üyesi Hamdi AKBAŞ

INDEX EDITÖRÜ

Dr. Ahmet DÜZENLİ

Doç. Dr. Gülden TÜM (İngilizce)

YABANCI DİL EDITÖRLERİ

Dr. Öğr. Gör. Yaşar Üstün KAPLAN (İngilizce)

Dr. Öğr. Gör. Mustafa TOPRAK (Arapça)

MİZANPAJ SORUMLUSU

Doç. Dr. Aygül DÜZENLİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024
e-ISSN: 2564-6427

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abderrahim BENHADDA	Doha Institute, Qatar
Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Âdem APAK	Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cengiz TOMAR	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cüneyt KANAT	Ege Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA	İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Dosay KENCHETAY	Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan
Prof. Dr. Frank GRIFFEL	Yale University, US
Prof. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hayri KAPLAN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hazretali TURSUN	Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan
Prof. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU	İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. John WALBRIDGE	Indiana University, US
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. al-Mahdi Mousa al-RAWADIEH	The University of Jordan, Ürdün
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Giresun Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muhittin MACİT	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanı
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nahide BOZKURT	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ömer TÜRKER	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Roxanne D. MARCOTTE	Université du Québec à Montréal, Canada
Prof. Dr. Saim YILMAZ	Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Tony STREET	Cambridge University, England
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTINA	St. Petersburg University, Russia
Doç. Dr. Galina MISKINIENE	Vilnius University, Lithuania
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi, Azerbaycan
Doç. Dr. Wan Suhaimi Wan ABDULLAH	Universiti Teknologi Malaysia, Malaysia
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristotle University of Thessaloniki, Greece
Dr. Muhammed Hashim GHOSHEH	Müessesetü Al-i Beyt, Ürdün

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

**TABERÎ (Ö. 310/923) İLE İBN ATIYYE'NİN (Ö. 541/1147) KIRAAT
TERCİHLERİNE YAKLAŞIMLARI** 1-16

The Approaches of Tabari (d. 310/923) and Ibn Atiyyah (d. 541/1147) to Recitation Preferences

Ahmet KÜTÜKOĞLU

**HOW DO MUSLIM MEN IN THE UK EMPLOY RELIGION AS A COPING
METHOD WITH ISLAMOPHOBIA?** 17-28

Birleşik Krallıktaki Müslüman Erkekler İslamofobi ile Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dini Nasıl Kullanıyor?

Durali KARACAN

HUME'UN İNANÇ FELSEFESİ: DİNİ İNANÇ, DOĞAL İNANÇ MIDIR? 29-44

Hume's Philosophy of Belief: Is Religious Belief Natural Belief?

Emine GÖÇER

NAMAZDA İSTİHLÂF MESELESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME 45-55

A Study on The Issue of Istikhlaf in Prayer

İbrahim SİZGEN

SERİKÂTÜ'Ş-Şİ'RİYYE VE EL-ABBÂSÎ'NİN YAKLAŞIMI 56-78

Serikât al-Shî'riyya and al-Abbâsî's

Mehmet Sıddık YEGÜL- Halim ÖZNURHAN

DİN EĞİTİMİNDE DİNİ DÜŞÜNCENİN GELİŞTİRİLMESİ 79-94

Development of Religious Thinking in Religious Education

Mehmet SU

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

مدينة دمشق في روايات خيري الذهبي

HAYRÎ EZ-ZEHEBÎ'NİN ROMANLARINDA ŞAM ŞEHİRİ

95-113

The City of Damascus in the Novels of Khairy Al-Dhahabi

Mohammad ALAHMAD

OSMANLIDA KISITLILAR ÜZERİNE VASÎ TAYİN USULÜ

Procedure for Appointing a Guardian for the Restricted in the Ottoman Empire

114-135

Nasi ASLAN-Ferdi MENTEŞ

BÜTÜNSEL YAKLAŞIM'A GÖRE REMY-İ CİMÂR (ŞEYTAN TAŞLAMA)

RİVÂYETLERİNİN TETKİKİ

Analysis of the Narrations of Remy-i Cimâr (Stoning of the Devil) According to the Integrative Approach

136-165

Orhan GÜVEL

SEDD-İ ZERÂİ' PRENSİBİNİN KELÂMÎ BOYUTU

The Kalamic Dimension of the Principle of Sedd-i Zerâ'î

166-183

Ömer FİDANBOY

SIGMUND FREUD'DA DİNİN KÖKENİ VE MAHİYETİ MESELESİ

The Origin and Nature of Religion in Sigmund Freud

184-201

Serdar ATALAY

TÜRK VE MALAY ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE KADERCİLİK,

UMUTSUZLUK VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ

The Relationship among Fatalism, Hopelessness and Religiosity in Turkish and Malay University Students

202-224

Kübra UĞUR-SEZÂİ KORKMAZ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024

e-ISSN: 2564-6427

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

TEİST AHLAKIN ATEİST AHLAKA DÖNÜŞÜMÜ MÜ? YEŞİL GECE ÜZERİNE BİR İNCELEME

225-235

*Is This The Transformation of Religious Morality into Atheist Morality (?): A
Commentary On The Green Night*

Tamer YILDIRIM

KİTAP İNCELEMELERİ/BOOK REVIEWS

HÜSEYİN ADEM TÜLÜCE. TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'NİN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI. ANKARA: İLÂHİYÂT YAYINLARI, 2023, 290 SAYFA.

236-240

Tuna TUNAGÖZ

ABDULLAH TUTGUN. FELSEFE VE KELAM AÇISINDAN NEFS VE AHİRET. İSTANBUL: ÇINARALTI AKADEMİ YAYINLARI, 2023, 230 SAYFA.

241-244

Zeynep Rumeysa ÇAKIR

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 1-16

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1419935

TABERÎ (ö. 310/923) İLE İBN ATIYYE'NİN (ö. 541/1147) KIRAAT TERCİHLERİNE YAKLAŞIMLARI

The Approaches of Tabari (d. 310/923) and Ibn Atiyyah (d. 541/1147) to Recitation Preferences

Ahmet KÜTÜKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Ana Bilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye
Assist. Prof., Harran University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation, Türkiye
ahmetkutukoglu1976@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-9410-944X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 15.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 06.05.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet Kütükoğlu)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

TABERÎ (ö. 310/923) İLE İBN ATIYYE'NİN (ö. 541/1147) KIRAAT TERCİHLERİNE YAKLAŞIMLARI

The Approaches of Tabari (d. 310/923) and Ibn Atiyyah (d. 541/1147) to Recitation Preferences

Öz

Kıraatler hakkında bilgi veren temel kaynaklardan biri de tefsirlerdir. İlk dönem tefsirleri Kur'ân-ı Kerîm'in açıklaması bağlamında kıraat farklılıklarına ve bunların anlam üzerindeki etkilerine değinmişlerdir. İslâm'ın erken dönemi müelliflerinden olan Taberî'nin Câmî'u'l-beyân adlı tefsiri kıraat farklılıkları ve kıraat tercihleriyle ilgili önemli miktarda bilgi vermektedir. Taberî'nin Câmî'u'l-beyân adlı tefsirinde kıraatlere yaklaşımı ile İbn Atiyye'nin el-Muharrerü'l-vecîz adlı tefsirindeki yaklaşım arasında önemli farklar vardır. İki tefsirde kıraatlerle ilgili yorumların tarihî süreçte değiştiği veya sahih ve şâz kıraat ayırımının artık tartışmasız şekilde bilindiği kesinlik kazanmıştır. Bu sebeple Taberî'nin İslâm belgelerine nispet ettiği sahih kıraatler, İbn Mücâhid'in tasnifinden sonra yedi kıraat imamına nispet edilmiştir. Taberî'nin kıraatlerin sıhhatiyle ilgili verdiği bilgilerin önemli bir kısmı da bu sebeple İbn Atiyye tefsirinde söz konusu edilmemiştir. Bu çalışmada, Taberî'nin kıraat tercihlerine yaklaşımını kendisinden yaklaşık iki buçuk asır sonra yaşamış olan İbn Atiyye el-Endelüsî'nin el-Muharraru'l-vecîz adlı tefsirinde kıraat tercihiyle ilgili görüşleriyle karşılaştırıp bu iki eser arasındaki farklılıklara değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Taberî, İbn Atiyye, İbn Mücâhid, Tercih.

Abstract

The primary sources providing information about recitations (kıraat) are generally found in commentaries (tefsir). Early-period commentaries have addressed variations in recitations and their effects on meanings in the context of explaining the Quran. Tabari's approach to readings in his commentary "Jami' al-Bayan" and Ibn Atiyye's approach in his commentary "al-Muharrer al-Wajiz" exhibit significant differences. In both commentaries, it is established that the interpretations of readings and the clear distinction between authentic and anomalous readings became widely accepted over the historical process. Therefore, after Ibn Mujahid's classification, Tabari attributed authentic readings to the seven canonical readers. Much of the information provided by Tabari regarding the authenticity of readings hasn't been incorporated into Ibn Atiyye's commentary. In this study, we will compare al-Tabari's approach to qiraat preferences with the views of Ibn Atiyya al-Andalusî, who lived about two and a half centuries after him, in his tafsir al-Muharrar al-wajiz, and we will mention the differences between these two works.

Keywords: Recitations, Tabari, Ibn Atiyye, Ibn Mujahid, Preference.

GİRİŞ

Taberî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsiriyle “imâmü'l-müfessirîn” olarak anılmıştır. Bu eserde kıraatlerin tefsire etkisi ele alınmış ve kıraat farkından kaynaklanan mana çeşitliliğine genişçe yer verilmiştir. Bu eserde Taberî'nin kıraatlerle ilgili görüşlerini ve kıraat tercihlerini tespit etmek mümkündür. Taberî âyetlerin tefsirinde kıraat ihtilaflarına değinmiş ve çeşitli sebeplerle kıraatler arasında tercihlerde bulunmuştur. Kıraat tercihiyle ilgili anlatımları tefsirinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu tefsir sahâbe ve tabiînden gelen rivayetlere dayanmaktadır.¹ İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) tefsiri kıraatlerin ve kıraat tercihlerinin değerlendirilmesi yönünden Taberî'den çok farklı özelliklere sahiptir. Eserde kıraat farklılıklarının tefsire etkileri ele alınırken kıraatlerle ilgili tahlillere önemli miktarda yer verilmiştir.² İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre İbn Atıyye kendisine kadar gelen tefsir mirasını bu eserde özetlemiş ve doğruya en yakın bilgileri ortaya koymuştur.³ O, “Müfessirlerin önderi” anlamına gelen “kıdvetü'l-müfessirîn” sıfatıyla anılmıştır.⁴ Kıraatler arasında tercih yapma meselesi kıraat ilminin önemli bir konusudur.

Taberî ve İbn Atıyye tefsirlerinin kıraatler açısından en önemli yönü tefsir çeşitliliğinde kendini göstermektedir. Söz konusu tefsirler hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır, ancak kıraat tercihleriyle ilgili görüşleri mukayeseli olarak incelenmemiştir.⁵ Taberî ile İbn Atıyye tefsirleri üzerinde yapılan çalışmalar şunlardır:

- 1) *İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*.⁶
- 2) *Taberî'nin Kıraatlere Bakışı*.⁷
- 3) *Taberî Örneğinde Kıraat ve Huruf-u Seb'a İlişkisi*.⁸
- 4) *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsîri*.⁹
- 5) *Taberî'nin Tefsirinde Kıraat Değerlendirmeleri*.¹⁰
- 6) *Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi*.¹¹
- 7) *Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*.¹²

İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) kıraatleri yedi kıraat imamı ile sınırlamasının kendisinden sonraki döneme etkisi konusu bu çalışmada İbn Atıyye tefsiri üzerinden incelenecektir. Kıraatler alanında yapılan çalışmalarda genellikle konular soyut bir bağlamda incelenmektedir. İbn Mücâhid'in ortaya koyduğu kıraat tasnifi İbn Atıyye tefsiri üzerindeki etkisi ve kıraat tercihleri özelinde somut örnekler çerçevesinde incelenmemiştir. Bununla birlikte İbn Mücâhid öncesi bir tefsirin kıraat tercihlerini ele alış biçimiyle İbn Mücâhid sonrası bir tefsirin ele alış biçimi karşılaştırmalı olarak mukayese edilmemiştir. Bu sebeple İbn Mücâhid etkisini İbn Atıyye tefsiri üzerinden somut örneklerle tahlil etmeye çalıştık. Böylece Taberî'nin tefsirinde yer alan

¹ Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî, *Menhecü'l-İmam İbn Cerîr et-Taberî* (Riyad: Merkez-ü Tefsiri'd- Dirâsâti'l-Kurâniyye, 2015), 20-22; Mustafa Fayda, “Taberî, Muhammed b. Cerîr” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/314-318.

² İbn Haldûn, *Mukaddime* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/788; Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/473.

³ Abdulhamit Birışık, “İbn Atıyye el-Endelüsî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 19/338-340.

⁴ Birışık, “İbn Atıyye el-Endelüsî”, 19/338-340.

⁵ Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 42.

⁶ Rifat Ablay, *İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 50.

⁷ Naif Yaşar, “Taberî'nin Kıraatlere Bakışı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (30 Haziran 2016), 59-86.

⁸ Hacı Önen, “Taberî Örneğinde Kıraat ve Huruf-u Seb'a İlişkisi”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Nisan 2010), 110.

⁹ Abdülmecit Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsîri* (Erzurum Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 239.

¹⁰ Sıdkı Gülle, “Taberî'nin Tefsirinde Kıraat Değerlendirmeleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 78-80.

¹¹ Necattin Hanay, “Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2015), 305.

¹² Erdin, *Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, 42.

açıklamaların çoğunun İbn Mücâhid sonrası dönem tefsirlerinde görülmemesinin nedenini tespit etmeye gayret ettik. İbn Mücâhid sonrası dönem müfessirlerinden olan İbn Atıyye tefsirinde Taberî tefsirindeki açıklamaların büyük bir kısmının yer almaması kıraat tercihlerinden ileri gelmiştir. Bu iki tefsiri kıraat tercihleri yönünden ele almadan önce tercih ve ihtiyâr kavramlarını kısaca tanımak yerinde olacaktır.

1. KIRAAT İLMİNDE TERCİH VE İHTİYÂR

“Tercih” terimi kıraat ilminde, nakledilen kıraat vecihleri arasından senet ve râvîler yönünden en meşhur olanı kabul etme veya dil kaideleri ve resm-i Mushaf’a muvafakat bakımından en uygun olan kıraat veçhini benimseme anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu tercih etme, tercih edilmeyen veçhi yok sayma anlamına gelmemektedir. Farklı görüşler olmakla birlikte, tercih terimini müfessirler, bir veçhi diğerinden üstün tutma anlamından ziyade ihtiyâr terimiyle aynı anlamda kullanmışlardır.¹³ Tercih ve ihtiyâr terimlerinin farklı ilim dallarında çeşitli anlamlarda kullanılması ayrı bir araştırmanın konusudur.¹⁴ Bu çalışmada “tercih” ve “ihtiyâr” terimleri sahih kıraatler arasındaki yapılan tercihler için söz konusu edilecektir. “İhtiyâr” kelimesi “خير” fiilinin iftiâl/افتعال babından “اختيار” şeklinde mastarı olup “yönelmek, tercih etmek, seçmek ve üstün tutmak” anlamlarına gelmektedir.¹⁵ Kıraat ilminde “ihtiyâr”, “Bir delile dayanarak rivayet edilen farklı kıraatler arasından birini tercih etmek ve hayatı boyunca onu okuyup öğretmektir.”¹⁶ İbnü'l-Cezerî ihtiyârı şöyle tarif etmiştir: “Biz inanıyoruz ki sahâbe veya diğerlerine nispet edilen her bir kıraat onu çok iyi bilme, sürekli okuma ve okutma bakımından bir nispettir. Bundan başka bir şey değildir. Kıraatlerin imamlara nispet edilmesi de böyledir. Bir kıraatin imama nispet edilmesinin manası şudur: Kârî'nin dilde bir delile dayanarak bir kıraati ihtiyâr etmesi, onu sürekli okuyup okutması, tercih etmesi ve o kıraatle şöhret bulmasıdır. Kıraatlerin imamlara izafe edilmesinin açıklaması budur. Bu nispet, onların icadı, içtihadı ve görüşü anlamında değildir.”¹⁷ İhtiyâr şu şekilde de tarif edilmiştir: “Kurrâdan birinin, kendi ilmi bakış açısına göre sahih kıraat rivayetleri arasından en güzelini ve evla olanını tercih etmesi, onu benimsemesi, okutması ve onunla meşhur olup ve o kıraatin kendisine nispet edilmesidir. Nâfi'nin (ö. 169/785) harfî, İbn Kesîr'in (ö. 120/738) harfî şeklinde ifade edilir. Hiçbir imam diğerinin ihtiyârını reddetmez bilakis hoş ve câiz olarak görür. Yedi imamın her birinden iki ya da daha fazla ihtiyâr rivayet edilir. Bunların hepsi câizdir.”¹⁸ Taberî bu anlamda kıraatler arasında ihtiyârda, yani kıraat tercihinde bulunmuştur. Tefsirinin önemli bir kısmını kıraat tercihlerine ve bununla ilgili açıklamalara ayırmıştır. Onun sahih kıraatlerle ilgili eleştirileri ve bir kıraati diğerine tercih etmesi kıraatleri insan ürünü olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanmış,¹⁹ bu sebeple kıraatler, ilmin konusu olarak eleştirilmiştir.²⁰ İbn Atıyye de selefi Taberî gibi kıraatleri eleştirmekten geri durmamış, Basra dil ekolünün görüşleri çerçevesinde sahih kıraatleri tenkit etmiştir.²¹ O, Taberî'nin değindiği kadar kıraatlere tercihler yönünden değinmemiş ve onları daha ziyade kıraat imamlarına nispet etmekle yetinmiştir. Tabi onun hiç kıraat tercihinde bulunmadığını ifade etmek istemiyoruz. Taberî ile kıyaslandığında onun kıraat tercihlerine çok az yer verdiği görülmektedir. İbn Atıyye tefsirinde kıraat tercihlerine değinmeye yaşadığı dönem itibarıyla fazla ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü İbn Mücâhid'in tasnifiyle

¹³ Aydın Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 111-113.

¹⁴ Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 111-113; Emîn b. İdrîs b. Abdurrahman Fellâte, *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ* (Riyad: Câmiatü'l-Melik, 1436/2015), 26-55.

¹⁵ Râğîb el-İsfehânî, *Müfredât* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 302; Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008), 406.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, Tah: Eymen Rüşdi Süveyd (Beyrut: Dâru'l-Gavsânî, 2018), 1/52.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/229; Emîn b. İdrîs b. Abdurrahman Fellâte, *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ*, 31.

¹⁸ Sait Boşat, “Kıraat İmamlarında İhtiyâr Olgusu”, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 13/13 (25 Ocak-Haziran 2020), 89-108.

¹⁹ Halis Albayrak, “Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42/1 (2001), 97-130.

²⁰ Albayrak, “Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, 105.

²¹ Rifat Ablay, “Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Amir Kıraatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/16 (Aralık 2020), 39-51.

sahih kıraatler ekseriyetle şâz olanlardan ayrılmıştır ki, bu durum, İbn Mücâhid'in tasnifinin etkisine işaret etmektedir.

Taberî kıraatler arasında tercih yaptığını ve bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: “Bazı kıraatleri diğerlerine tercih etmemiz câizdir. Tercihimizi ziyâde mana ihtiva eden kıraatten yana kullanırız. Bu bakımdan ziyâde manaya sahip olan kıraatler daha sahih ve üstündür. Diğerleri ise böyle değildir. Mana yönünden kıraatler arasında bir fark yoksa ve her iki kıraat manada birleşiyorsa o takdirde her ikisini de sahih ve üstün kabul etmemiz gerekmektedir. Birini diğerine tercih etmenin bir anlamı yoktur.”²² Taberî kıraatler arasındaki tercihi bu sözleriyle izah etmiştir. Onun kıraatleri manaya göre değerlendirdiği görülmektedir. Bu, onun tercihlerindeki en belirleyici husustur. Onun tercih etmediği kıraatler mana bakımından tercih ettikleriyle aynı ise o, bu kıraatleri sahih olmaları şartıyla kabul etmiş ve aralarında tercih yapmamıştır.

Taberî'nin tercihle ilgili ifadelerini bir örnekle somut hale getirmek mümkündür. “Kıraat âlimleri عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ (Bakara 2: 236) âyetinde geçen قَدْرُهُ kelimesindeki dâl (د) harfini fetha ve sükûnlü olarak iki farklı kıraatle okumuşlardır.²³ Bu iki kıraat arasında mana açısından bir fark yoktur. Bunlardan hangisi okunursa okunsun doğrudur.”²⁴ Taberî söz konusu bu iki kıraatin mana itibarıyla aynı olduğunu ve dolayısıyla aralarında tercihi gerektirecek bir durum olmadığını ifade etmiştir. Buna karşın, İbn Atıyye ise bu iki kıraati imamlara nispet etmiştir. Bu iki kıraat farkının manası üzerinde durmayıp her ikisinin sahih bir okuyuş olduğunu belirtmiştir.²⁵ İbn Atıyye, İbn Mücâhid'in tasnif sisteminin etkisiyle Taberî'nin yaptığı değerlendirmelere gerek duymamıştır.

Taberî'nin kıraatler hakkında yaptığı değerlendirmelerde naklin önemine vurgu yapmasının İbn Mücâhid tasnifinin henüz ortada olmamasıyla da ilgisi bulunabilir. İbn Atıyye kıraatlerde sahih nakli önemsemiş ve tefsiri kısa tutmak adına detaylı tahlillere girişmemiştir. Bu sebeple sahih kıraatleri imamlara nispet etmekle yetinmiştir. Yaşadığı dönem itibarıyla de sahih kıraatler konusunda pek çok tereddüt ortadan kalktığı için İbn Atıyye, Taberî gibi kıraatlerin sıhhatine değinmeye ve onlar arasında tercih yapmaya fazla ihtiyaç duymamış, ancak kısmen de olsa kimi kıraatler hakkında tercih ve eleştirilerde bulunmuştur. Taberî, bir kıraatin ancak nakille bilineceğine sıklıkla işaret etmişse de kimi zaman bunun aksine bir tutum sergileyerek sahih bir kıraati cumhurun kıraatine muhalefeti sebebiyle tenkit etmiştir. Taberî, Arap dil kurallarına uygun olan bir okuyuşu sahih nakle dayansa da cumhurun kıraatine aykırı gördüğü için câiz görmemiştir.

On kıraatin dışında kalan ve Mushaf hattına uymayan kıraatler şâz kıraatler olarak ifade edilir. Taberî'nin şâz terimini cumhurun dışında kalan münferit kıraatler için de kullandığı görülmektedir. Örneğin Bakara sûresinin 282. âyetindeki كَانَتْ تَجَارَةً حَاصِرَةً إِلَّا أَنْ تَكُونَ تَجَارَةً مَقْرُورَةً kelimesinin mansûp okunuşu sadece İmam Âsım'a (ö. 127/745) nispet edilmiştir.²⁶ Taberî bu kıraati münferit kıraat olarak nitelemiş, cumhurun kıraatine muhalefet etmesi sebebiyle bu kıraatin şâz olduğunu ve onu okumanın câiz olmadığını kaydetmiştir.²⁷ Hicaz, Irak ve diğer kurrânın çoğunun söz konusu kelimeyi تَجَارَةً şeklinde merfû okuduğunu belirten Taberî bu kıraati tercih ettiğini ifade etmiştir.²⁸ Ayrıca dil kaidelerine göre de كان fiili nekre bir isim ve sıfat aldığı anda isim ve sıfatını mansûp veya merfû iki şekilde alabilmektedir. Taberî, mansûp kıraati münferit kalışı sebebiyle şâz olarak nitelerken onu okuyanın dil kaidelerinden habersiz olduğunu belirtmiştir.²⁹ Bundan anlaşıldığına göre Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki ihtilaflar kıraatlere

²² et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2013), 2/713.

²³ İbn Zencele, Ebû Zür'a, tah: Saîd el-Afkânî, *Hucetü'l-kıraat* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 137.

²⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/713.

²⁵ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gîrnâtî el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz*, tah: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/319.

²⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 194.

²⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/171.

²⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/171.

²⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/171.

yaklaşımı etkilemiştir. Taberî'nin yaşadığı dönemde İmam Âsım'a nispet edilen bu kıraat Kûfe ehlinin kıraati olarak yaygındı. Onun Taberî tarafından münferit sayılması ve buna bağlı olarak şâz olarak değerlendirilmesi, cumhurun kıraatinden ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Taberî bu kıraatle ilgili açıklamalarını Basra ile Kûfe dil ekollerinin görüş farklılıkları çerçevesinde ele almak suretiyle cumhurun merfû kıraatini tercih etmiştir. İbn Atıyye, Taberî'nin söz konusu kıraatle ilgili görüşlerine değinmemiştir.³⁰

Taberî'nin kıraat tercihleri belirli bazı sebeplere dayanmaktadır. Bunlardan öne çıkanlar, manaya ve teville uygunluk, cumhur tarafından nakledilme, dil kaidelerinin yaygınlığı, ziyade manaya sahip olma, fasîh veya meşhur olma, lafız-mana münâsebetleri, irap hususiyeti ve lehçesel özelliklerdir. Bunlardan teville uygunluk ile cumhura nispet edilme özelliğine sahip olanlar Taberî'nin tercihlerinde öne çıkmıştır. Onun kıraat tercihlerinde genellikle mana vurgusunun ağır bastığı görülür.

1.1. MANAYA GÖRE KIRAAT TERCİHİ

Taberî'de mana münâsebeti kıraat tercihlerinde başta gelmektedir. Örneğin Âl-i İmrân sûresinin 37. âyetinde geçen **وَكَلَّمَا** kelimesinin farklı kıraatleri arasından manaya uygunluğu sebebiyle yapılan kıraat tercihi böyledir. Bu âyette Hz. Meryem'in mabede (Beytülmakdis) hizmetkâr olarak adandığı anlatılmaktadır.³¹ Orada Hz. Meryem'in sorumluluğunu Hz. Zekeriyya üstlenmek istemişse de din adamları bunu kabul etmemişlerdir. Hz. Meryem'in babası İmrân, Hıristiyan din adamlarının dini liderleriydi. Bu sebeple, onun sorumluluğunu kendileri üstlenmek istemişlerdi. Bu konuyu aralarında çözemeyince son çare olarak kurâya başvurmuşlar ve kurâ sonucuna göre Hz. Meryem'in bakımı Hz. Zekeriyya'ya verilmiştir.³²

Taberî, sorumluluğun Allah tarafından Hz. Zekeriyya'ya verildiğini ifade ederek görüşünü **وَكَلَّمَا** kelimesinin teşdîle okunan kıraatine dayandırmıştır.³³ Bu anlamından dolayı şeddeli okunan kıraati tercih etmiştir. Taberî söz konusu kıraati Hicaz, Medine ve Basra kurrâsına nispet etmiştir. Bu okuyuşta sorumluluğun Hz. Zekeriyya'ya verilmesine bir işaret bulunduğunu belirtmiştir. Kûfe kurrâsı şeddeli okumuş, Hicaz ve diğerleri **وَكَلَّمَا** şeklinde tahfîfle okumuştur. Söz konusu kelimeyi Araplar, birine bir sorumluluk verdiklerinde şeddeli kullanmışlardır. Bu sebeple Taberî şeddeli okumanın zorunlu olduğunu ifade ederek tahfîfle okunan kıraatin zayıf olduğunu kaydetmiştir.³⁴

Taberî'nin zayıf bir delile dayandığını iddia ettiği bu kıraat, kıraat-ı seb'a imamlarından İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736) ve Âsım'ın ravisi Ebû Bekr'in (ö. 193/809) kıraatleridir.³⁵ Onun sahih kıraatlerle ilgili bu ifadesi her ne kadar tercihle ilgili olsa da eleştiriden kurtulamamıştır. Sahih nakle dayanan bir kıraatin dil kurallarına göre zayıf sayılması kıraatlere dil bilgini gözüyle yaklaşmanın bir neticesidir. Taberî sahih kıraatle ilgili bu ifadelerinden dolayı tenkit edilmiştir. Onun sahih kıraatlere yönelik eleştirileri hata olarak değerlendirilmiştir.³⁶ Taberî dil kaidelerine göre sahih kıraatleri eleştirisi genellikle kıraat tercihi neticesinde ortaya çıkmıştır.³⁷ Kıraat imamlarının kendilerine nispet edilen okuyuşları da neticede onların birçok kıraat arasından seçtikleri okuyuşlardır. Onlar hüccete dayalı olarak belli yöntemlerle bir kıraati tercih etmişler, onu okumaya ve okutmaya devam etmişlerdir. Onların bu tercihleri kendi ihtiyârları olarak kabul edilmiş ve eleştirilmemiştir. Taberî'nin tenkitleri dilcilerin tenkitleriyle benzeşmektedir.³⁸ İbn Atıyye söz konusu okuyuşu kıraat imamlarına nispet etmiştir. Taberî'nin tercih ettiği şeddeli kıraati Hamza (ö. 156/773), Kisâ (ö. 189/805) ve Âsım'ın ravisi

³⁰ İbn Atıyye, *el-Maharraru'l-vecîz*, 1/384.

³¹ Âl-i İmrân 3/37.

³² Ömer Fâruk Harman, "Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/236-242.

³³ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım b. Ömer b. Muhammed, *Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009), 170.

³⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/311-312.

³⁵ İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitabü's-seb'a* (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 204.

³⁶ el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Mısır: Kâhire, 2015), 1/21.

³⁷ Naif Yaşar, "Taberî'nin Kıraatlere Bakışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 16/1 (30 Haziran 2016), 84.

³⁸ Abdulmecid Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri*, 220.

Hafs'a (ö. 180/796) nispet etmiş ve bunlar arasında tercihten söz etmemiştir.³⁹ Bu farklı tutumun sebebi sahih kıraatlerin artık tartışmaya gerek olmaksızın biliniyor olmasıdır. İbn Atıyye, Taberî gibi bu kıraatlerin sahih ve sahih olmayanını birbirinden ayırma ihtiyacı duymamıştır. Onları imamlara nispet etmekle yetinmiştir. Bunda İbn Mücâhid'in tasnifinin etkisi görülmektedir.

Anlama dayalı kıraat tercihlerine Mâide sûresinin 89. âyetinde geçen **عَدَّتُمْ** kelimesinin farklı okunuşları da örnek oluşturmaktadır. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr ve İmam Âsım'ın ravisi Hafs bu fiili şeddeli okumuş ve bu kıraatle eylemin birden fazla yapılması kastedilmiştir. Hamza, Kisâî, Halef (ö. 2299/844) ve İmam Âsım'ın ikinci ravisi Ebû Bekr ise **عَدَّتُمْ** şeklinde fiili tahfifle okumuş ve bu kıraatle de eylemin bir kez yapılması kastedilmiştir.⁴⁰ Taberî tahfifle okunan kıraati manası açısından ve Arap dilindeki yaygın kullanımı sebebiyle tercih ederek bu kıraatin daha üstün olduğunu ifade etmiştir. Tahfif ile okunan kıraate göre yeminini bir kez bozan kişiye yemin keffareti vacip olurken yeminini çok defa bozmuş olmasına bakılmayacağını söylemiştir. Buna karşın, teşdîd kıraatine göre ise yeminin birden fazla bozulması gerekmektedir.⁴¹ Bu yüzden şeddeli okunan kıraate gerek olmadığı ifade edilmiştir. Tahfifle okunan kıraatin manası "*Kendinize vacip kıldığınız yeminlerinizden sizi sorumlu tutar.*" şeklinde iken teşdîdle okunan kıraatin manası "*Kendinize çok kere vacip kıldığınız yeminlerinizden sizi sorumlu tutar.*" şeklindedir.⁴² Teşdîd kıraatindeki "Çokluk" manası muhatabın çoğul olmasıyla ve yeminin tekit edilmesiyle de izah edilmiştir. Bu izahın iki kıraat arasındaki tezadı ortadan kaldırdığı ifade edilmiştir.⁴³ İbn Atıyye teşdîd okunan kıraatle muhatabın çoğul olmasının kastedildiğini veya her iki kıraatte hem "Çok defa bozma" manasının hem de "Bir defa bozma" manasının bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre bunlar arasında bir fark yoktur.⁴⁴ İbn Atıyye'nin Taberî'den farklı olarak sahih kıraatler arasında orta bir yol tuttuğu görülmektedir.

1.2. DİLDEKİ KULLANIMA GÖRE KIRAAT TERCİHİ

Kıraat tercihinde dildeki yaygın kullanımınlar da etkili olmuştur. İlk dönemlerde kıraat tercihleri dildeki yaygın kullanımlara göre gerçekleşmiştir. Bu türden tercihlerde sahih yolla nakledilmesinin değil de Arap diline uygunluğun esas alınması kıraatlerin tenkit ve eleştirisine neden olmuştur. Bu durum özellikle yedi ve on kıraat tasnifinin henüz ortada olmadığı bir dönemde yaygındı. Taberî'nin kıraat tercihlerinde bu çeşit eleştiriler belirgin şekilde öne çıkmıştır.

Taberî tercih ettiği kıraatlerle ilgili olarak o kıraatin en sahih kıraat olduğunu belirtmiştir. Örneğin **يَقُولُ** (Bakara 2: 214) kelimesinin mansûp okunan kıraatini tercih ederken dildeki yaygınlığa göre hareket etmiştir. Mansûp okunan bu kıraatin **يَقُولُ** şeklindeki merfû kıraatten daha sahih olduğunu kaydetmiştir.⁴⁵ Taberî'nin tercih etmediği merfû okunan bu kıraat Medine kıraat İmamı Nâfi'ye nispet edilmiştir.⁴⁶ Bu kıraate göre **يَقُولُ** edatı ibtidâ olarak kullanıldığı için **يَقُولُ** fiilinde amel etmemiştir. Taberî, Arap dilinin yaygın kullanımına göre bu edatın fiili muzarinin başına geldiği zaman amel etmesi ve fiili muzariyi nasb etmesi gerektiği kaidesinden hareketle mansûp kıraati tercih etmiştir. Diğer kıraatin dildeki kullanıma uygun olduğunu söylemişse de onun yaygın bir kıraat olmadığını ifade etmiştir. Buna göre **يَقُولُ** edatı ibtidâ harfi olarak fiilini merfû etmiştir. İbn Atıyye bu kıraatlerle ilgili tercihten söz etmemiştir.⁴⁷ Taberî'nin bu kıraatle ilgili verdiği bilgilerin çoğu İbn Atıyye'de yer almamıştır. Çünkü o, ne kıraatin sıhhatinden ne de

³⁹ İbn Atıyye, *el-Maharraru'l-vecîz*, 1/426.

⁴⁰ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a*, 247.

⁴¹ Yemin konusunda detaylı bilgi için bkz, Ertuğrul Boynukalın, "Yemin" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/417-420.

⁴² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/19.

⁴³ el-Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kıraat* (Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013), 5/1969.

⁴⁴ İbn Atıyye, *el-Maharraru'l-vecîz*, 2/229.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/455.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/2203.

⁴⁷ İbn Atıyye, *el-Maharraru'l-vecîz*, 1/288.

tercihinden söz etmeye gerek duymamıştır. İbn Mücâhid'in tasnifi olmasaydı muhtemeldir ki, o da Taberî gibi bu konuyu uzunca değerlendirecekti.

Yine benzer bir durum Bakara sûresinin 245. âyetinde geçen *فِيضَاعُهُ* kelimesinin farklı kıraatlerle okunmasında söz konusudur. İbn Âmir, Âsım ve Ya'küb (ö. 205/821) bu kelimeyi âyetin başına gizli bir soru edatı takdîr ederek *فِيضَاعُهُ* şeklinde mansûp okumuştur. Diğer kurrâ ise *فِيضَاعُهُ* şeklinde soru edatı takdîr etmeden merfû okumuştur. Bu kıraate göre *فِيضَاعُهُ* fiili önceki *يُقْرَأُ* kelimesine atfedildilerek merfû okunmuştur.⁴⁸ Nahiv kuralları açısından bakıldığında cevap cümlesinin başına âyette olduğu gibi cevap fa'sı (ف) gelirse sonrasındaki kelime merfû yapılmalıdır. Mansûp kıraate göre cümle *يُقْرَأُ اللهُ أَحَدَ فَيَضَاعُهُ* takdîrindedir. Bu takdirde "Allah'a bir borç verir misiniz? O da size kat kat arttırsın." manası ortaya çıkar. Bu kıraate göre vurgu borç veren kişiye değil, borç verme fiiline yapılmış olmaktadır. Mansûp okunan kıraate göre borç veren kişiden ziyade borç verme fiili öne çıkarılmıştır. Taberî, bu kıraati nahiv kaidelerine aykırı bularak "Bize göre doğru olan kıraat *فِيضَاعُهُ* şeklindeki merfû kıraattir." demiştir. Çünkü fiil şart cümlesinin cevabı konumundadır. Cevap cümlesinin başına fa (ف) harfinin gelmesiyle cevap cümlesi merfû okunmalıdır. Bunun için merfû kıraati tercih etmiştir. Arapların dillerindeki yaygın kullanımı genelde böyledir.⁴⁹ İbn Atıyye mansûp kıraati İbn Âmir ile Âsım'a nispet ederek aynı şekilde okuyan Ya'küb'a değinmemiştir. Çünkü onun döneminde Endülüs'te henüz on kıraat yaygın değildi. İbn Atıyye söz konusu kıraatler arasında tercih yapmamış,⁵⁰ her iki kıraatin aynı manaları ihtiva ettiğini kaydetmiştir.⁵¹

Taberî ile İbn Atıyye'nin kıraatlere yaklaşımlarındaki bu farklılığın sebebi İbn Mücâhid sonrası kıraat algısında oluşan değişimdir. Bu sebeple, Taberî'nin yer verdiği kıraat açıklamaları ve tercihleri İbn Atıyye'de yer almamıştır. Çünkü Taberî döneminde yaygın olan kıraatler arasında tercih yapma İbn Atıyye döneminde yaygın değildi. Dildeki yaygın kullanımdan sonra başvuru diğer bir tercih unsuru da kıraatler arasındaki tevil farklarıdır.

1.3. TEVİLE GÖRE KIRAAT TERCİHİ

Taberî'nin kıraat tercihlerinde tefsirin, diğer bir ifadeyle tevilin de etkisi vardır. Taberî *يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ* (Nisâ 4: 11) âyetinin *يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ* şeklinde meçhûl sîğada da kıraat edildiğini ifade etmiştir. Bu iki kıraat arasında tercih yapan Taberî *يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ* şeklindeki malûm sîğalı kıraati daha doğru bir kıraat olarak nitelemiştir. Taberî'nin bu kıraatler arasındaki tercih sebebi âyetteki diğer fiillerin de malûm yapıda olmasıdır. Tefsirin malûm yapıya göre yapıldığını ifade eden Taberî âyetteki fiillerin meçhûl yapıda olmadığını, aksine malûm yapıda olduğunu kaydetmiştir.⁵² İbn Atıyye *يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ* şeklindeki malûm yapıya kıraati Nâfi', Ebû Amr, Hamza ve Kisâ'î'ye; *يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ* şeklindeki meçhûl yapıya kıraati İbn Kesîr, İbn Âmir ve Âsım'a nispet etmiştir. Malûm yapıdaki kıraate göre fiil mirasçılara isnat edilmektedir.⁵³ İbn Atıyye bunlar arasında da tercihten söz etmemiştir. Çünkü iki kıraat de sahih kıraatler olarak okunmaktadır. O, sıhhatleri üzerinde durmaya ve tercihten söz etmeye ihtiyaç duymamıştır. Oysa Taberî bu kıraatlerin sıhhat yönü ve tercih edilme sebebi hakkında uzun açıklamalarda bulunmuştur. Taberî'nin teville uygunluk bakımından ele aldığı bu bilgilere İbn Atıyye tefsirinde yer vermemiştir. Çünkü sıhhati herkes tarafından bilinen kıraatleri tartışmanın veya onları birbirine üstün tutmanın gereği yoktur.

Tevil veya tefsirle ilgili kıraat tercihinin En'âm sûresinin 27. âyetinde geçen kıraat farklılıkları da misal oluşturmaktadır.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2206; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 4/1581.

⁴⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/786-787.

⁵⁰ İbn Atıyye, *el-Maharraru'l-vecîz*, 1/329.

⁵¹ İbn Aşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 2/483.

⁵² et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3/353.

⁵³ İbn Atıyye, *el-Maharraru'l-vecîz*, 2/17.

يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بَيِّنَاتٍ رَبَّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.

Bu âyetteki وَلَا نُكَذِّبُ ve وَنَكُونُ fiillerin sonunun mansûp ve merfû okunuşunda kurrâ ihtilaf etmiştir. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, Kisâî, Ebû Ca'fer (ö. 130/747), Halef ve Âsım'ın ravisi Ebû Bekr bu fiillerin sonlarını merfû okumuş; Hamza, Ya'küb ve Âsım'ın ravisi Hafs mansûp okumuş; İbn Âmir birinci fiili merfû, ikincisini ise mansûp okumuştur.⁵⁴ Taberî merfû kıraati tercih etmiştir. Buna göre anlamı "Keşke geri döndürülsek, Rabbimizin âyetlerini yalanlamayız ve müminlerden oluruz." şeklindedir. Mansûp kıraate göre anlamı "Keşke geri döndürülsek, Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve müminlerden olsak." şeklindedir. Taberî mansûp kıraatin İbn Mes'ûd'un كَذَّبَ şeklindeki kıraatine dayandığını belirtmiştir. Mansûp okunan kıraate göre cehennemlikler tekrar dünyaya döndürülmeyi, âyetleri yalanlamamayı ve müminlerden olmayı temenni edeceklerdir. Merfû kıraate göre ise sadece dünyaya döndürülmeyi temenni edecekler ama yalanlamayı ve müminlerden olmayı temenni etmeyeceklerdir. Taberî tefsire uygun mananın sadece merfû kıraatte bulunduğunu söylemiştir. Merfû kıraate göre söz konusu fiiller temenni anlamı içermemektedir. Taberî, mansûp kıraatteki bu anlamın tevile uygun düşmediğini belirtmiştir. Çünkü bir başka âyette onların durumu şöyle açıklanmıştır: وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (En'âm 6: 28) "Onlar tekrar geri döndürülseler de yasaklandıkları şeylere geri dönecekler, onlar kesinlikle yalancıdır." Bu açıklamanın delaletiyle onların âyetleri yalanlamamayı ve müminlerden olmayı temenni etmelerinin düşünülemeyeceği kaydedilmiştir.⁵⁵

Taberî'nin kıraatlerle ilgili bu ifadeleri onun tevile göre tercih yaptığının bir işaretidir. Tercih etmediği söz konusu kıraat günümüz Müslümanlarının çoğunluğu tarafından okunmaktadır. Tarihte bir beldede okunan bir kıraat daha sonraki dönemlerde çoğunluğun kıraati haline gelebilmektedir. Bu durum farklı dönemlerde bazı kıraatlerin daha öne çıktığını göstermektedir. Örneğin hicrî 9. Asrın başlarında Şam ve Mısır'da Ebû Amr kıraati okunurken sonraki yıllarda bu kıraatin yerine Hafs rivayeti okunmaya başlanmıştır.⁵⁶ Benzer bir durum Hafs rivayeti kadar diğer kıraatler için de söz konusudur. İbn Atıyye de her iki kıraat arasındaki anlam farkına işaret etmiş ve mansûp kıraatteki anlamın tevile aykırı olduğunu söylemiştir.⁵⁷ O da burada Taberî'nin benimsediği görüşü tercih ederek tevile göre kıraat tercihinde bulunmuştur. İbn Atıyye kıraatler arasında tercih sahibi bir müfessir değildir, ancak tevile uygunluk gibi sebeplerle nadiren de olsa bazı kıraatleri tercih etmiştir.

1.4. CUMHURUN KIRAATİNE GÖRE TERCİH

Kurrânın çoğunluğu tarafından okunan ve nakledilen kıraatler cumhurun kıraati olarak kabul edilmiş ve bu özellik kıraatler arasında tercih sebebi olmuştur. Taberî'nin kıraat tercihlerinde cumhur kurrânın kıraatleri icma sayılmıştır. Örneğin, En'âm sûresinin 98. âyetinde geçen فَمُسْتَقَرٍّ kelimesindeki kıraat farklılıkları için böyle bir tercihten bahsetmek mümkündür. Taberî bu kelimenin okunuşunda kurrânın ihtilaf ettiğini kaydetmiştir. Medine ve Kûfe kurrâsının çoğunluğu mimli mastar kalıbında "Yerleşme yeri" anlamında فَمُسْتَقَرٍّ şeklinde okumuştur. Taberî bu kıraati فَمُسْتَقَرٍّ şeklindeki (ism-i fâil) kıraatinden üstün tutmuştur. Çünkü cumhur kurrâ bundan sonra gelen وَمُسْتَوْدَعٌ kelimesinin mimli mastar olarak "Emanet bırakılan yer" (ism-i mekân) anlamında okunmasında ittifak etmiştir.⁵⁸ Cumhur kurrâ وَمُسْتَوْدَعٌ kelimesinin okunuşunda ittifak ettiğinden Taberî bu ittifak sebebiyle onu tercih etmiştir. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'küb'un ravisi Ravh (ö. 233/847) فَمُسْتَقَرٍّ şeklinde ismi fâil sığasında okumuş, diğer kurrâ ise فَمُسْتَقَرٍّ şeklinde mimli

⁵⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 256; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/2285.

⁵⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/221.

⁵⁶ Abdussabur Şahin, *Eseru'l-kıraat* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1987), 8.

⁵⁷ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/281.

⁵⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/363.

mastar vezninde okumuştur.⁵⁹ Taberî bu kıraatin sahih olduğunu belirtmiş, ancak tercih etmemiştir.⁶⁰

Bu kelimelerin her ikisinin mimli mastar sığası ile okunmasını tercih eden Taberî bu kelimelerin aynı vezinde mastar manasında olmasını tercih etmiştir. Çünkü cumhur kurrânın kıraatine göre bu kelimeler mimli mastar kalıbında okunmuştur. Bu tercihe göre kelimelerin fâili Allah'tır.⁶¹ İsmi fâil vezninde okuyan kurrânın kıraatine göre فَسْتَتِرُ kelimesinin fâili kişinin kendisidir. Bu kıraate göre mana "Hepiniz bir nefisten yaratılmış olduğunuz halde kiminiz yerleşmiş bulunuyor, istikrar halinde, kiminiz de henüz emanet halinde bulunmaktasınız." şeklindedir. Cumhurun kıraatine göre mana "Hepiniz bir nefisten yaratılmış olduğunuz halde sizin için bir yerleşme ve emanet yeri vardır." şeklindedir.⁶² İbn Atıyye kelimelerin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini belirtmiş, ancak kıraat tercihinde değinmemiştir. Cumhurun kıraatini şöyle anlamlandırmıştır. "Kiminiz rahimlere yerleşmiş haldesiniz, kiminiz de henüz babalarınızın sulbünden (bel omurgasından) çıkarılmamış durumdasınız."⁶³

Cumhur kıraatinin icma olduğunu ifade eden Taberî icmanın hüccet olması sebebiyle bunun yerine başka bir kıraati seçmenin doğru olmadığını belirtmiştir. Cumhur kıraatinin tercihiyle ilgili bir örnek de Bakara sûresinin 282. âyetinde geçen إِنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ şeklindeki edatının kesra okunan kıraatidir. Taberî, A'meş'e (ö. 148/765) nispet ettiği bu kıraati cumhurun kıraati olmadığı için câiz görmemiştir. Her ne kadar Taberî ismini zikretmese de bu kıraat imam Hamza'dan rivayet edilmiştir.⁶⁴ Taberî icmaya muhalif olduğu gerekçesiyle bu kıraati tenkit etmiş ve münferit bir kıraat olarak nitelemiştir.⁶⁵ İbn Atıyye sadece Hamza'nın bu şekilde okuduğunu ve bu kıraatin aynı zamanda A'meş'in de kıraati olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Yine o, cumhurun kıraatıyla ilgili olarak En'âm sûresinin 159. âyetinde geçen فَارْتَوْا kelimesini Hz. Ali'nin (ö. 40/661) فَارْتَوْا şeklinde okuduğunu kaydetmiştir. Bunların aynı manada olduğunu ve sahih nakle dayandığını dile getirmiştir. Buna rağmen çoğu kurrânın okuduğu فَارْتَوْا kıraatini tercih etmiştir.⁶⁷ İbn Atıyye فَارْتَوْا kıraatini İmam Hamza ve Kisâ'ye nispet etmiştir.⁶⁸ Taberî eşit derecede sahih kabul ettiği bu kıraatler arasında cumhurun kıraatini tercih etmiş, İbn Atıyye ise bu kıraatler arasında tercih yapmadan onları sahih kabul etmiş ve Taberî'nin kıraat tercihi bağlamında değindiklerine yer vermemiştir. Taberî'nin kıraat tercihinde cumhurun kıraatini ölçü almaktadır. Sahih olduğunu belirttiği halde bu kıraatler arasında tercihte bulunması, onun ihtiyâr sahibi olmasından ileri gelmektedir.

1.5. EN FASİH KIRAATE GÖRE TERCİH

Bir kıraat en fasih olma özelliğine sahipse Taberî için bu bir tercih sebebidir. Âl-i İmrân sûresinin 180. âyetinde geçen وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ وَلَا يَحْسَبَنَّ وَلَا kelimesinin yâ (ي) harfiyle okunmasını en fasih kıraat olduğu için tercih etmiştir. Bu tercihin gerekçesi sonrasında gelen أَنَّمَا edatının mansûp okunmasıdır. Fiilin yâ (ي) harfiyle okunması durumunda

⁵⁹ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a*, 263; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/2294.

⁶⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/363.

⁶¹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/363.

⁶² Elmalılı bu iki kelimedede çok çeşitli manalar bulunduğunu ifade etmiştir. Kiminiz rahimlerde yerleşmiş, kiminiz sulbde emanet bulunuyorsunuz. Kiminiz bilfiil yaratılmış, kiminiz de henüz his-duygu halindedesiniz. Kiminiz kararını bulmuş, erginlik ve kemaline ermiş, kiminiz de henüz velayet ve vesayet altındasınız. Kiminiz yerleşmiş, medeni veya ikamet eden, kiminiz yolcu veya gezegen, nihayet bir kısmı ölmüş, bir kısmı dünyada. Hâsılı kaynak bir, oluş çeşitli, yapıcı ve durumlar birbirini takip etmede ve değişim içinde hem birlik, hem halinde değişik de değişik. Bkz: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Komisyon (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 3/470-473.

⁶³ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/326-327.

⁶⁴ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, tah: Enes Mehere, *İthâf-u fudalâi'l-beşer* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 213.

⁶⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/161.

⁶⁶ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/382.

⁶⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/134.

⁶⁸ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/367.

sonrasındaki edatın da mansûp okunması Arap dilinde yaygın olarak bilinen bir ifade şeklidir. Ancak dil kaidelerine göre fiilin tâ (ت) harfiyle okunması durumunda edatın kesra ile *تَمَّا* şeklinde okunması gerekirdi. İmam Hamza dışında bütün kurrâ bunu yâ (ي) harfiyle okumuştur.⁶⁹ Hem cumhurun kıraati olması hem de dil kaidelerine göre en fasih ifade olması sebebiyle Taberî onu tercih etmiştir. Cumhurun kıraatine göre hitap kâfirleredir. Bu kıraate göre âyetin manası şöyledir: “Kâfirler kendilerine verdiğimiz nimetlerin onların hayırlarına olduğunu zannetmesinler, onları sadece günâhlarını arttırsınlar diye veriyoruz, onlar için alçaltıcı bir azap vardır.” İmam Hamza'nın kıraatine göre âyetin manası şöyledir: “Sen (Ey Muhammed s.a.v.) kâfirlere verdiğimiz nimetlerin onların hayırına olduğunu zannetme, onları sadece günâhlarını arttırsınlar diye veriyoruz, onlar için alçaltıcı bir azap vardır.”⁷⁰

Taberî her ikisi de sahih olan kıraatler arasında dil kurallarına göre en fasih kıraat olarak nitelediği cumhurun kıraatini tercih etmiş ve onu doğru bir kıraat olduğunu ifade etmiştir. Onun bu ifadeleri kıraatlerin içtihadı bağli okuyuşlar olduğu zannını ortaya çıkarmıştır. Kanaatimizce o bazı sahih kıraatleri ruhsata bağli izin verilen okuyuşlar olarak görmektedir. Bu yüzden onları eleştirmektedir. Bu kıraatlerin Kur'an olarak indirildiğine inanan hiç kimsenin bunları eleştirmesi düşünülemez. Taberî için de aynı durum söz konusu iken neden o, sahih bir kıraati eleştirmiştir? Muhtemeldir ki o bu kıraatlerin yedi harfe bağli izin verilen kıraatler olduğu fikrine sahiptir. Bu ruhsata bağli kıraatlerin hepsini okuma veya bilme mecburiyetimiz olmadığı için Taberî, ümmetin o dönemde üzerinde ittifak ettiği kıraatleri sahih olarak kabul etmiş, diğerlerinin sahih olmadığı kanaatine varmıştır. Bunu da genellikle tefsire uygunluğu, dil kaidelerini ve cumhurun kıraatini öne çıkarmakla ortaya koymuştur. İbn Atıyye bu kıraatler arasında tercihten söz etmemiş ve bu iki kıraatin Arapların kullanımına uygun olduğunu belirtmiştir. Bu kıraatlerin eşit derecede sahih olduğunu belirtmiştir.⁷¹

Yine *عَدَدَتْ* (Nisâ 4: 33) kelimesinin *عَادَتْ* şeklinde okunması da bu konuya örnek verilebilir. Taberî sahih ve yaygın kıraatler olarak nitelediği bu kıraatler arasında tercih yaparak *عَدَدَتْ* şeklindeki kıraatin daha sahih ve meşhur olduğunu beyan etmiştir. Taberî bunu *عَادَتْ* şeklinde okuyanların yeminlerin iki veya daha çok kişi arasında yapıldığı düşüncesiyle böyle okuduklarını belirtmiştir. Aslında bundan sonra gelen *أَيْمَانَكُمْ* kelimesi yeminlerin zaten iki kişi arasında yapıldığına delalet etmektedir. Taberî bu fiili *عَادَتْ* şeklinde okuyanları gafil olarak nitelemiştir. Bu nedenle *عَادَتْ* şeklindeki kıraatin gereksiz olduğunu ifade etmiş ve *عَدَدَتْ* kıraatinin daha sahih bir kıraat olduğunu söylemiştir.⁷² İbn Atıyye *عَدَدَتْ* kıraatini Âsım, Hamza ve Kisâ'î'ye nispet etmiş; *عَادَتْ* kıraati ise Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir'e nispet etmiştir.⁷³ İbn Atıyye ile Taberî arasındaki bu yaklaşım farkının nedeni tercihle ilgilidir. İbn Atıyye bu iki kıraat arasından tercihten söz etmemiştir. Çünkü o, iki kıraati sahih kabul ettiğinden bunlar arasında üstünlükten söz etmemiştir. Onun kıraatler arasında ihtiyâr sahibi biri olmadığını söylemek mümkündür. Taberî'nin ise ondan farklı bir yol izleyerek kıraatleri çeşitli gerekçelerle tahlil ettiği ve tercih konusunu uzun uzun ele aldığı görülmektedir.

En fasih kıraatle ilgili tercihe A'raf sûresinin 111. âyetinde geçen “Geciktirmek ve hapsetmek”⁷⁴ anlamlarına gelen *أَرْجُوهُ* kelimesinin okunuşu örnek oluşturmaktadır. Bu kelime üçü hemze'li, üçü de hemze'siz kıraat olmak üzere altı farklı kıraatle okunduğu ve bunların hepsinin mütevatir kıraatler olarak nakledildiği ifade edilmiştir.⁷⁵ Taberî, Medine ve bazı Irak kurrâsının *أَرْجُوهُ* şeklinde okuduğunu, bir kısım Kûfe kurrâsının *أَرْجُوهُ* şeklinde okuduğunu ve Basra kurrâsından

⁶⁹ el-Kâdî, Abdulfettâh Abdulğani, *el-Büdûrû'z-zâhira* (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007), 112.

⁷⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/237-238.

⁷¹ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/547.

⁷² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/71-72.

⁷³ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/46.

⁷⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/23.

⁷⁵ ed-Dimyâtî, *İthaf-u fudalâi'l-beşer*, 52.

bazılarının da أَرْجُهُ şeklinde okuduğunu belirttikten sonra Arap dilinde en fasih kıraatin hemze'siz okunan أَرْجِه kıraati olduğunu söylemiştir. Çünkü telaffuz açısından bu daha kolay bir ifadedir.⁷⁶ Diğer kıraatlerin de câiz olduğunu kaydeden Taberî, en fasih kıraat olması sebebiyle onu tercih etmiştir. Bu kelimenin farklı kıraatleri şöyledir:

İbn Kesîr أَرْجَهُ şeklinde okudu.

Ebû Amr أَرْجُهُ şeklinde okudu.

Nâfi' أَرْجِه ve أَرْجِهِي şeklinde okudu.

İbn Âmir أَرْجُهُ şeklinde okudu.

Âsım أَرْجُهُ ve أَرْجِه şeklinde okudu.

Hamza أَرْجِه şeklinde ve Kisâî de أَرْجِهِي şeklinde okudu.⁷⁷

İbn Atıyye'nin Ebû Ali el-Fârisî'den (ö. 377/987) naklettiğine göre söz konusu kelimenin hemze ile okunduğu zaman hâ'nın dammeli okunması gerektiği belirtilmiştir. Hemze ile beraber hâ'yı kesra okumak hatalı sayılmıştır.⁷⁸ İbn Atıyye sahih kıraatlere yönelik eleştiriler karşısında çoğunlukla sessiz kalmıştır. Onun أَرْجُهُ şeklinde okuyan İbn Zekvan (ö. 242/857) kıraatini hatalı nitelemesine İbn Atıyye bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bununla ilgili olarak es-Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) çok sayıda eleştiriye şiiirlerden delil getirmek sûretiyle cevap vermiş, sahih kıraatleri eleştirmenin güvenilir bir yol olmadığını ifade ederek kıraatler yerine şiiirin eleştirilmesinin daha doğru olacağını kaydetmiştir.⁷⁹

1.6. BASRA VE KÛFE EKOLLERİNİN GÖRÜŞÜNE GÖRE TERCİH

Kıraat tercihlerinin bir sebebi de Arap dil kaideleriyle ilgili farklı görüşlerdir. Dil kaideleri, Basra ve Kûfe ekollerinin dil konusunda ortaya koyduğu görüşlere göre şekillenmiştir. Taberî'nin kıraat tercihlerinde bu ekollerin dil konusunda belirlediği görüşler dayanak teşkil etmiştir. Örneğin, Bakara sûresinin 260. âyetinde geçen فَصْرُهُ kelimesi iki farklı kıraatle okunmuştur. Taberî'ye göre "Medine, Hicaz ve Basra kurrâsı bu kelimeyi فَصْرُهُ الْيَكْ şeklinde sâd (ص) harfini damme ile okumuştur. Bu, "Onları önce kendine alıştı, sonra kesip parçala." anlamına gelmektedir. Ona göre tefsirler bu anlam üzerinde ittifak etmiştir. Bazı Kûfe kurrâsı ise فَصْرُهُ الْيَكْ şeklinde sâd (ص) harfini kesra okumuştur. "Sâd"ın damme ile okunması صَارَ يَصُورُ fiil kalıbından, kesra okunması ise صَارَ يَصِيرُ fiil kalıbından türemiştir. Taberî bu konuda şöyle demektedir:

"Kûfe nahiv âlimleri bunun ancak kalb yoluyla صَارَ يَصِيرُ fiilinden okunursa bu anlama geldiğini söylemiştir. Hâlbuki tefsirler damme kıraatinin bu manayı ihtiva ettiğinde ittifak etmektedir. Anlam üzerinde ittifak oluştuktan sonra başka izaha gerek yoktur. Dolayısıyla, Kûfe âlimleri kelimeye "kesip parçalama" anlamını da ilave etselerdi onların damme kıraatinin her iki anlama geldiğini bildiklerini gösterecekti. Onlar bu yüzden iki farklı kıraatin farklı anlamlara geldiğini zannetmişlerdir. Bu sebeple onlar "kesip parçalama" anlamını elde edebilmek için de Sâd (ص) harfini kesra okumuşlardır. "Kesip parçalama" anlamının yalnızca kesra kıraatinde bulunduğunu söyleyenler hata etmiştir. Onlar bu iddialarıyla صَارَ يَصِيرُ ve صَارَ يَصُورُ şeklindeki her iki okuyuşun hem "Onları kendine alıştı." hem de "kesip parçalama" anlamına geldiğini

⁷⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/23.

⁷⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'â*, 288-289.

⁷⁸ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/437.

⁷⁹ es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, tah. Ahmed Muhammed el-Harrâd, *ed-Dürrü'l-mesûn* (Dimeşk: Dâru'l-Kâ', ts.), 5/409-411.

bilmediklerini ortaya koymuştur.”⁸⁰ Taberî bazı Kûfe kurrâsına yönelttiği bu ithamları isim vermeden dile getirmiştir.⁸¹

Taberî tercihini Basra ekolüne mensup âlimlerin görüşüne dayandırmış ve dammeli kıraati yaygın bir kıraat olması sebebiyle tercih etmiştir. Onun kıraat tercihinde bulunurken kullandığı ifadelerden nahiv âlimlerine karşılık verdiği anlaşılmaktadır. Taberî'nin eleştirdiği husus ayrıca kesra kıraatine gerek olmadığıdır. Ona göre kesra okunan kıraatteki mana damme okunan kıraat içerisinde zaten vardır. İbn Atıyye bu kıraatle ilgili şöyle demiştir: “Hamza sadece فَصْرُهُ şeklinde, diğerleri ise فَصْرُهُ şeklinde okumuştur. Arap diline göre bu kıraatlerin her ikisi de “kesip parçalamak ve alıştırmak ve meylettirmek” anlamına gelmektedir. Müfessirler de bu kıraatleri bu anlamında tevîl etmişlerdir.”⁸² Bu iki dil ekolü arasındaki ihtilafların bir örneği de A'raf sûresinin 26. âyetinde geçen وَلِيَّاسُ الْقَوِيَّيَ cümlesindeki وَلِيَّاسُ kelimesinin merfû ve mansûp okunmasında karşımıza çıkmaktadır. Basra ve Kûfe dil âlimlerinin görüşlerine yer veren Taberî; Sadece Mekke, Kûfe ve Basra kurrâsının söz konusu kelimeyi merfû okuduğunu, Medine ve bazı Kûfe kurrâsının وَلِيَّاسُ şeklinde mansûp okuduğunu kaydetmiştir. Taberî mansûp kıraatin tevile daha uygun olduğunu belirterek bu kıraati tercih ettiğini ve mana bakımından bunun daha üstün bir kıraat olduğunu ifade etmiştir.⁸³

Taberî mansûp kıraati tercih ederken giyilen elbise ile takva elbisesi arasında bir üstünlükten bahsedilmediğini ifade etmiştir. Mansûp kıraate göre âyette çıplak olarak tavaf yapan müşrikleri kınamak için tavaf esnasında ve diğer hallerde mahrem yerlerin örtülmesi emredilmiştir. Allah'a iman ve örtünmenin daha hayırlı olduğunu bildirilmiştir. Merfû kıraatte olduğu gibi elbiseler arasında bir üstünlükten bahsedilmemiştir.⁸⁴ Taberî, tevile uygun olarak nitelediği kıraat tercihinde Basra ekolünün dil konusundaki görüşlerini dayanak almıştır. İbn Atıyye bu kıraatler arasında tercih yapmamış, bu konuda Basra dil bilginlerinden Ebû Ali el-Fârisî'nin görüşünün isabetli olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ Ebû Ali, merfû okunan kıraatin bir istinaf cümlesi olduğunu belirtmiş ve irap yönünden bu şekilde okumanın câiz olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶ Müelliflerin bu ifadeleri bize onların kıraatlere yaklaşım farkını göstermektedir. Taberî'nin Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki görüş farklılığına dayanarak çoğunluğun فَصْرُهُ şeklindeki kıraatini tercih ettiği görüşüne İbn Atıyye yer vermemiştir.

SONUÇ

Kıraat tercihleriyle ilgili yaklaşımların ele alındığı bu çalışma neticesinde dönemlere göre kıraat algısının değiştiği ve özellikle İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlamasının kendisinden sonraki dönemde etkili olduğu görülmüştür. Taberî ile İbn Atıyye tefsirleri üzerinden yapılan karşılaştırma sonucunda gerek kıraatlerin imamlara nispet edilmesinde gerekse kıraat tercihlerinde önemli farklar bulunduğu görülmüştür. Taberî'de kıraatlerin ve kıraat tercihlerinin daha ziyade sıhhat yönünden ele alındığı görülürken İbn Atıyye'de kıraatlerin imamlara nispet edilmesi ve kıraat farkının tefsire etkisi söz konusu edilmiştir. Taberî tefsirinin boyutlarını İbn Atıyye'den daha fazla ve farklı kılan sebeplerin başında kıraat tercihleriyle ilgili açıklamaların geldiği görülmüştür. İbn Atıyye'nin kıraatler arasında tercihe fazla yer vermemesinin neticesi olarak tercihle ilgili tahlillere de ihtiyaç duyulmamıştır.

Taberî'nin İbn Atıyye gibi kıraatleri imamlara nispet etmeyip İslâm beldelerine nispet etmesi İbn Mücâhid öncesi dönemin kıraat algısını yansıtmaktadır. Taberî'nin kıraat tercihinde tefsire ve dil kaidelerine uygunluğu önemseydiği görülmüştür. Sahih de olsa manaya aykırı bulunduğu bazı kıraatleri eleştirdiği ortadadır. Bu eleştirilerinde bazen mana münasebetine bazen de dil kaidelerine dayanmıştır. Bununla birlikte bir kıraatin cumhur tarafından okunmuş olması da onun

⁸⁰ et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 3/72-73.

⁸¹ el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, *Meâni'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1/174.

⁸² İbn Atıyye, *el-Maharraru'l-vecîz*, 1/ 354.

⁸³ et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/192.

⁸⁴ et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/192.

⁸⁵ İbn Atıyye, *el-Maharraru'l-vecîz*, 2/389.

⁸⁶ Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hucce* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 3/8.

kıraat tercihlerinde belirleyici olmuştur. Taberî'nin kıraat tercihinde dil bilginleri gibi hareket ettiği, sahih kıraatlerle ilgili eleştirilerini genellikle manaya münasebet ve dil kurallarına uygunluk yönünden dile getirdiği anlaşılmaktadır. Nakil yönünden sıhhati kesinlik kazanmış kıraatlerin eleştirisi daha çok sonradan şekillenmiş dil kaidelerine dayandırılmıştır. Onun kıraat tercihine bağlı yaptığı tenkitler en sahih kıraati ortaya çıkarma çabasının bir sonucu ise de bu durum, dil kaidelerinin kıraatlerden üstün tutulduğu fikrine yol açmıştır. Geçmişte söylenenlerin hepsini doğru kabul etmek ne kadar yanlış ise onların tamamını reddetmek de o derece yanlıştır. Bu açıdan Taberî'nin sahih kıraatlerle ilgili eleştirilerini ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.

Netice olarak Taberî ile İbn Atıyye tefsirlerinde kıraatlerin değerlendirilme biçimi hem sıhhat hem de tercih yönünden farklılık arz etmektedir. Taberî, kıraat tercihinde bulunurken çoğunlukla tefsire ve dil kaidelerine uygun kıraatleri diğerlerinden üstün tutmuştur. İbn Atıyye ise sahih kıraatleri kıraat imamlarına nispet etmekle iktifa etmiş ve tercih yapmaktan genellikle kaçınmıştır. O, kıraat tercihi konusunda Taberî'den kısmen de olsa farklı bir yol izlemiştir. İbn Mücâhid'in kıraatlerle ilgili tasnifinin bu konuda etkili olduğu açıktır. Bu iki tefsir arasındaki en önemli farklılık kıraat tercihlerine yaklaşımlarda görülmektedir. Taberî'nin tefsirinde kıraat tercihleriyle ilgili nakledilenler tefsir çeşitliliği yönünden önemli bir zenginliktir. Sahih kıraatler hakkındaki olumsuz görüşleri bir tarafa bırakılırsa bu hususta aktardığı bilgiler âyetlerdeki anlam genişliğine imkân oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdussabur Şahin. Eserü'l-Kıraat. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1987.
- Ablay, Rıfat. İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ablay, Rıfat. "Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Amir Kıraatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/16 (Aralık 2020), 39-51.
- Albayrak, Halis. "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 42/1 (2001), 42/4-97.
- Aydın, Abdullah. "Arec, Abdurrahman b. Hüzmü". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/350-351. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. Büyük Tefsir Tarihi. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdulhamit. "İbn Atıyye el-Endelüsî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 19/338-340. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Boşat, Sait. "Kıraat İmamlarında İhtiyar Olgusu". Hikmet yurdu düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi. 13/13 (25 Ocak-Haziran, 2020), 89-108. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3562929>
- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/417-420. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî. el-Hucce. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. Câmi'u'l-Beyân 'An Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân. 16 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2013.
- Ed-Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. tah: Enes Mehere. İthâf-u Fudalâi'l-Beşer. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Elmalılı Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili. Sadeleştiren: Komisyon. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Emîn b. İdrîs b. Abdurrahman Fellâte. el-İhtiyâr İnde'l-Kurrâ. 1 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-Melik, 1436/2015.

- Erdin, Enes. Zemaşerî ve İbn Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Ferrâ. Ebû Zekerıyye Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. Me'âni'l-Kur'an. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/314-318. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn. el-Kâmûsü'l-Muhît. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008.
- Gülle, Sıdkı. "Taberî'nin Tefsirinde Kıraat Değerlendirmeleri". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (2004), 78-85.
- Hanay, Necattin. "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi". Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi 2/4 (Aralık 2015), 301-324.
- Harman, Ömer Faruk. "Meryem". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/236-242. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî. Menhecû'l-İmam İbn Cerîr et-Taberî. 1 Cilt. Riyad: Merkez-ü Tefsiri'd- Dirâsâti'l-Kurâniyye, 2015.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. Tah: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. el-Muharrerü'l-Vecîz. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Cezerî. Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr. Tah: Eymen Rüşdi Süveyd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Gavsânî, 2018.
- İbn Haldûn, Mukaddime. çev. Süleyman Uludağ. II Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2009.
- İbn Mücâhid. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. Kitâbü's-Seb'a. 1 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a. Tah: Saîd el-Afkânî. Huccetü'l-Kıraat. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Kâdî, Abdulfettâh Abdulğani. el-Büdûrû'z-Zâhira. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. Letîfû'l-İşârât li Fünûnî'l-Kıraat. 10 Cilt. Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. Makâlâtü'l-Kevserî. 1 Cilt. Mısır: Kâhire, 2015.
- Râgıb el-İsfehânî. el-Müfredât. 1. Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2014.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. Tah: Ahmed Muhammed el-Harrâd. ed-Dürrü'l-Mesûn. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kâ', ts.
- Kudat, Aydın. Kıraatları Hücctlendirmede Dilbilim Olgusu. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Okçu, Abdulmecid. Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2000.
- Önen, Hacı. "Taberî Örneğinde Kıraat ve Huruf-u Seb'a İlişkisi", Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 3/1 (Nisan 2010), 103-110.
- Yaşar, Naif. "Taberî'nin Kıraatlara Bakışı". Marife Dini Araştırmalar Dergisi. 16/1 (30 Haziran 2016), 59-86.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım b. Ömer b. Muhammed. Keşşâf. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.

STRUCTURED ABSTRACT

The primary sources providing information about recitations (kiraat) are generally found in commentaries (tefsir). Early-period commentaries have addressed variations in recitations and their effects on meanings in the context of explaining the Quran. Tabari, an early Islamic scholar, provides significant information about recitation variations and preferences in his commentary called "Jami' al-Bayan." He categorizes recitations appropriate for interpreting verses as authentic (sahih) and occasionally criticizes those he deems contrary to the commentary. Tabari is a commentator who possesses the authority to choose among recitations, demonstrating a preference in a systematic manner. After considering the relationship between meanings in his recitation preferences, it is observed that he accepts the recitation of the majority (cumhur) as evidence. For Tabari, the fact that a recitation is read by the majority is a preference reason. Another preference criterion is the commonly used language expressions, which he identifies as eloquent and famous recitations, choosing them based on conformity to language rules. In terms of language rules, he mostly evaluates as authentic those recitations that are not widespread. His analyses of syntax features (irab) are also a prominent aspect of Tabari's recitation preferences. The opinions of the Basra and Kufa schools regarding language rules have played a decisive role in his recitation preferences. When making recitation choices, Tabari refers to the differences of opinion among these schools. Contrary to Tabari in Ibn Atiyye's commentary, Ibn Mujahid, with the influence of limiting readings to the seven canonical readers, attributed the readings to imams instead of cities. The readings that were recited approximately two and a half centuries after Tabari and those that were not recited have become distinctly separated from each other. However, due to the end of the era of preference in readings, Ibn Atiyye did not delve into readings and their preferences and interpretations as extensively as Tabari in his commentary. In Ibn Atiyye's commentary, he generally avoided criticisms related to the authenticity of readings attributed to imams. He did not make preferences among readings as much as he did in interpreting verses. While Ibn Atiyye's commentary significantly differs from Tabari's in terms of reading preferences, it is richer in content regarding the contributions of readings to interpretation. While Tabari extensively discussed authentic recitations, Ibn Atiyye, in evaluating readings and making preferences, did not make the readings as much of a subject of debate as Tabari did. Ibn Atiyye's commentary, along with authentic readings, also includes numerous readings from the tabi'in (successors) that were not recited and are considered anomalous. Therefore, Ibn Atiyye's commentary contains a much greater diversity of readings, particularly by including those not recited alongside the readings, compared to Tabari. Ibn Atiyye followed a different method in evaluating readings and making preferences and did not discuss authentic readings as much as Tabari. The most significant reason for this divergence is Ibn Mujahid's (d. 324/936) classification of authentic readings. Tabari's approach to readings in his commentary "Jami' al-Bayan" and Ibn Atiyye's approach in his commentary "al-Muharrer al-Wajiz" exhibit significant differences. The classification, to a large extent, has played a crucial role in the distinct attitudes of these two exegetes towards readings. This is clearly evident in Ibn Atiyye's treatment of readings, particularly in his adherence to the classifications made by Ibn Mujahid. The way Ibn Atiyye narrates readings as identified by Ibn Mujahid is indicative of this influence. The approaches of these two commentaries regarding readings are evident in explanations related to authenticity and in their preferences. In both commentaries, it is established that the interpretations of readings and the clear distinction between authentic and anomalous readings became widely accepted over the historical process. Therefore, after Ibn Mujahid's classification, Tabari attributed authentic readings to the seven canonical readers. Much of the information provided by Tabari regarding the authenticity of readings hasn't been incorporated into Ibn Atiyye's commentary.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 17-28

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1437973

HOW DO MUSLIM MEN IN THE UK EMPLOY RELIGION AS A COPING METHOD WITH ISLAMOPHOBIA?

Birleşik Krallıktaki Müslüman Erkekler İslamofobi ile Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dini Nasıl Kullanıyor?

Durali KARACAN

Öğretim Görevlisi Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Eskişehir, Türkiye
Dr., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Eskişehir, Türkiye
durali.karacan@ogu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5840-7899>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 15.02.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 06.06.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

Teşekkür: I would like to thank to the Ministry of National Education of the Republic of Turkey for awarding me a scholarship to complete my postgraduate studies in the UK. The data for this article was collected during my postgraduate studies in the UK.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Durali Karacan)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

HOW DO MUSLIM MEN IN THE UK EMPLOY RELIGION AS A COPING METHOD WITH ISLAMOPHOBIA?

Birleşik Krallıktaki Müslüman Erkekler İslamofobi ile Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dini Nasıl Kullanıyor?

Öz

Bu makalenin amacı, Birleşik Krallık'ta İslamofobi ile başa çıkmanın bir yolu olarak dini inançlarını kullanan Müslüman erkeklerin deneyimlerini araştırmaktır. Ancak bu çalışmanın amacı Birleşik Krallıktaki Müslüman erkeklere ilişkin geniş kapsamlı sonuçlar çıkarmak değildir. Aksine, amaç Birleşik Krallık'ta ikamet eden Müslüman erkeklerin İslamofobi ile mücadelede dini inançlarını nasıl kullandıklarını kendi yaşadıkları deneyimlerden yola çıkarak kapsamlı bir şekilde incelemektir. Birleşik Krallık'ta Müslümanlar, kesişen kimlikleri nedeniyle pek çok zorlukla karşı karşıya kalmaktadır ve artan İslamofobi, önyargı ve ayrımcılık, hayatlarını daha da karmaşık hale getirmektedir. Din ve maneviyat, özellikle azınlık nüfuslar arasında zorlu koşullarla etkili bir başa çıkma mekanizması olarak sıklıkla kullanılmaktadır ve Birleşik Krallıktaki Müslüman erkekler, İslamofobi'nin etkileriyle başa çıkmak için dini inançlarını etkili bir şekilde kullanmaktadırlar. Nitel araştırma yöntemini benimseyen, Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslüman erkeklerle yarı yapılandırılmış derinlemesine bireysel görüşmeler yapılan ve Yorumlayıcı Fenomenolojik Analiz (IPA) yöntemi uygulanan bu araştırmanın sonuçlarına göre; Birleşik Krallıktaki Müslüman erkekler, İslamofobi ile baş etmek için dini inançlarından çoğunlukla İslamofobik olayları Allah'ın bir imtihanı veya kader olarak görerek, Allah'a bırakarak, güçlü bir iman göstererek ve Allah'a dua ederek faydalanmaktadırlar. Dahası, Müslüman erkekler arasında İslamofobiye karşı bir başa çıkma mekanizması olarak dini inançların kullanılması, özellikle de Müslüman erkeklerin yanlarında bulunmadığı zamanlarda aile üyelerinin İslamofobik saldırılara maruz kaldığı durumlarda daha yaygın olarak kendini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İslamofobi, Müslüman erkekler, başa çıkma mekanizması, Birleşik Krallık

Abstract

The purpose of this article is to investigate the experiences of Muslim males in the UK who employ their religious beliefs as a way of coping with Islamophobia. However, the objective of this study is not to draw broad conclusions regarding Muslim males in the UK. On the contrary, the aim is to conduct an extensive examination of the ways in which Muslim males residing in the UK use their religious convictions as a means of managing Islamophobia, drawing from their own lived experiences. Muslims in the UK encounter many challenges due to their intersecting identities, and the increasing level of Islamophobia, prejudice, and discrimination has further complicated their lives. Religion and spirituality are frequently employed as coping strategies to navigate challenging circumstances, especially among minority populations, and Muslim men in the UK effectively utilise their religious convictions to deal with the effects of Islamophobia. Adopting qualitative research methodology, employing semi-structured individual in-depth interviews with Muslim men in the UK, and applying Interpretative Phenomenological Analysis (IPA), the research findings revealed that Muslim males in the UK employ their religious beliefs to cope with Islamophobia, mostly by seeing Islamophobic occurrences as a divine test from Allah, known as Qadar, leaving the rest to Allah, demonstrating strong faith, and engaging in prayer to Allah. Moreover, the employing of religious beliefs as a coping mechanism against Islamophobia appears to be increasingly common among Muslim men, particularly when members of their family are subjected to Islamophobic attacks when Muslim men are not present.

Keywords: Psychology of Religion, Islamophobia, Muslim men, coping mechanism, the UK

INTRODUCTION

Western nations have a significant Muslim population, mostly residing in major European countries like the UK, Germany, France, and the United States for many decades. Despite the great contributions made by Muslims in the Western world in various areas such as the economy, labour market, academics, and sports, they face several challenges and problems due to their intersecting identities (Tariq - Syed, 2018). Muslims living in Western countries have faced persistent racism, discrimination, and Islamophobia for decades, mostly as a result of their ethnic, religious, and cultural backgrounds. Undoubtedly, racism, discrimination, and Islamophobia have a significant and detrimental influence on the lives of Muslims, leading them to experience anxiety, stress, and fear, and thus affecting their general psychological well-being (Samari, 2016).

Minority groups and Muslim individuals residing in Western nations have developed various coping strategies to effectively navigate the difficulties they encountered in their host societies, with the aim of maintaining their own well-being and that of their families. For instance, avoidance is one of the most popular coping mechanisms that Muslim communities in Western nations employ in order to deal with the issues that they face, such as racism, discrimination, and Islamophobia (Kunst et al., 2012). On the other hand, religious beliefs serve as an often employed coping mechanism by individuals in dealing with the issues and challenges they encounter in their daily lives (Pargament et al., 2017). Minority groups within the UK, specifically religious groups, frequently employ religious coping mechanisms to confront the challenges they face on a daily basis, despite the generally accepted perception of the UK as a highly secular and modern society (Alsaad, 2017). Although Muslims have developed various coping strategies to effectively navigate the difficulties they face, the main purpose of this article is to specifically investigate the ways in which Muslim males in the UK employ their religious beliefs as a means of coping with the difficulties they face, particularly Islamophobia, in order to maintain their lives in a secure way.

1. MUSLIMS IN THE UK

Despite the fact that Muslims have resided in Western nations for decades, the UK has been hosting them for centuries. Throughout British history, Muslims have held significant positions. Particularly in the 18th and 19th centuries, as well as the first half of the 20th century, a significant number of Muslim seamen, referred to as lascars, served in the British navy. Following World War II, many of these individuals chose to stay in the UK. (Runnymede Trust, 1997, 13). Following World War II, there was a significant surge of immigrants from Muslim nations to the UK, mostly driven by economic incentives, such as the need to earn money to support their families in their home countries. Throughout the second half of the twentieth century, there was a significant increase in the Muslim community in the UK, resulting in their heightened visibility in the public sphere. This may be attributed to the high-quality education they received in the country. According to the latest census statistics from the Office for National Statistics (ONS), the population of people who self-identify as "Muslim" in the UK has risen from 2.7 million, accounting for 4.9% of the population in 2011, to 3.9 million, representing 6.5% of the population in 2021 (Religion, England and Wales - Office for National Statistics, 2022). The lives of Muslims in the UK, on the other hand, have become considerably more challenging as a result of the tremendous increase in prejudice, discrimination, and Islamophobia directed at Muslims in the last decades.

2. ISLAMOPHOBIA IN THE UK

Muslims have been living in the UK for a considerable amount of time; nevertheless, it was not until certain pivotal events that their existence came to the attention of the public. The Iranian Revolution in 1979 and the Satanic Verses affair in 1989, particularly the subsequent fatwa issued by Khomeini demanding the execution of author Salman Rushdie, caused a disturbing atmosphere in the UK. This led to increased concerns regarding Muslims residing in the UK. The terrorist attacks in Western countries, such as the World Trade Centre attacks in the USA on September 11, 2001, the Madrid train bombings on March 11, 2004, and the London bombings on July 7, 2005, instilled fear and raised security concerns among native people within the Western world and the UK. These events also contributed to the growth of xenophobia, as the initial fear transformed into

hatred and hostility towards immigrants, particularly those of Muslim descent. Consequently, there has been a significant surge in xenophobia, prejudice, and Islamophobia directed at Muslims residing in Western countries, including the UK (Allen, 2010).

Several recent occurrences in the UK over the past several years have had a significant influence in exacerbating Islamophobia in the country. For instance, Brexit seems to play a crucial role in increasing Islamophobia in the UK. Abbas (2020) posits that the whitewashing of diversity and multiculturalism and the promotion of ethnic nationalism via Brexit serve to reinforce the escalating influence of Islamophobia within British society. Following Brexit, there has been a persistent spread of fear and alarmist rhetoric regarding Muslims, as well as ongoing debates about British Muslims' sense of belonging (Tudor, 2023). These discussions have evolved into questions about Muslim loyalty, resulting in a significant increase in Islamophobic attacks against Muslims in Britain. This situation further impedes the efforts of Muslims to establish their identity and sense of belonging in the country (Uddin, 2023). The Palestinian crisis impacted the lives of Muslims in the UK, leading to an increase in Islamophobia in the country. For instance, Muslim doctors in the UK claim that expressing concern over the humanitarian situation in Gaza is subjecting them to unfair censorship. Muslim healthcare professionals who participated in a survey by the British Islamic Medical Association (BIMA) reported encountering difficulties, including formal meetings with supervisors, disciplinary investigations, and referral to the General Medical Council, as a result of expressing their views on the Palestinian crisis in the workplace (BMJ, 2024). As a result, all of these developments have made Muslims more vulnerable to harm, resulting in a negative impact on their psychological well-being.

3. RELIGION AS A COPING METHOD

Although modernity, secularism, and urban life in contemporary societies have brought about significant changes in religious understandings and practices, such as a shift in focus away from the abstract, the spiritual, the personal, or the ethical principles in a religion (known as formalism), religion remains to have a significant influence on the lives of a large percentage of people (Baş, 2023). Many people typically mention their religious beliefs when discussing how they deal with very stressful situations. Religion has been highlighted as a means of coping more often than any other resource among some demographics, especially those dealing with life-threatening emergencies, minorities, and the elderly. Religious coping has been demonstrated to have a strong and distinct impact on many measures of adjustment, including stress-related growth, religious outcome, physical health, mental health, and emotional discomfort (Pargament et al., 2017). Numerous studies (King - Furrow, 2004; Muireann, 2011; Pargament et al., 2017) have shown that religion and spirituality are used as coping mechanisms in dealing with stressful situations. Furthermore, researchers have specifically highlighted the importance of religion and spirituality in managing life-threatening conditions such as cancer and HIV/AIDS (Breitbart et al., 2004; Cotton et al., 2006).

The use of religious coping may help people deal with a variety of distressing situations. When African Americans are confronted with a variety of challenging circumstances, such as health problems, poverty, or racism, they frequently indicate that prayer and other religious resources are the means by which they manage to deal with the pressures that they are experiencing (George et al., 2002). Regarding minority groups, Post and Weddington's (2000) research revealed that a significant number of participants identified racism as a primary cause of stress in the workplace, and this racism not only fostered a hostile environment but also heightened the need for individuals to demonstrate their competence. Participants indicated that they frequently employed faith and religion as coping mechanisms to effectively mitigate the impact of prejudice (Post - Weddington, 2000).

Archer's (2001) research revealed that the participants often emphasised the combination of their Muslim and masculine identities as a means of overcoming discrimination. This suggests that Islam offers them a robust and affirmative sense of self. Archer (2001) argues that individuals develop a deep attachment to religion as a means of dealing with racism. Loewenthal et al. (2011)

conducted research on the role of religious factors in coping with depression among different cultural-religious groups in the UK. The research included people who identified as Christian, Hindu, Jewish, Muslim, adherents of other religions, or non-religious. Within the realm of religious practices, faith and prayer were seen as the most beneficial. Muslims had a higher degree of conviction in the effectiveness of religious coping strategies for dealing with depression compared to other groups. Muslims were also more inclined to engage in religious coping behaviours, while being less inclined to seek social support or professional assistance for depression (Loewenthal et al., 2011). Kunst et al. (2012) suggest that religious stigma, such as perceived Islamophobia, negative portrayals in the media, and religious discrimination, significantly impedes Muslims' sense of belonging to their host countries in the Western world. Additionally, different types of religious stigma appear to create a sense of threat to Muslims' religious identity, and the participants appear to reinforce their religious identity when faced with a threat to it brought on by religious stigma (Kunst et al., 2012). However, this study attempts to investigate the strategies employed by Muslim males in response to Islamophobic attacks, specifically focusing on how they employ their religious beliefs to mitigate the adverse effects of Islamophobia, which is one of the genuine contributions of the study to the literature.

4. THE STUDY

This article presents specific findings from a study that investigates the challenges facing Muslim men in the UK. The main research study aims to explore the challenges faced by Muslim males in the UK and investigate their reactions, responses, and coping mechanisms in dealing with these issues. The study examines the difficulties faced by Muslim males in the UK, where there has been a notable increase in Islamophobia. This is carried out by utilising individual semi-structured and in-depth interviews as the chosen research methodology. The data included in this study is limited to information obtained only from interviews conducted with Muslim men in the UK, in accordance with the study's specified scope and objectives.

This phenomenological study uses qualitative research methods and adopts an Interpretative Phenomenological Analysis (IPA) framework to examine and gain an understanding of the challenges encountered by Muslim males living in the UK through an exploration of their personal experiences. Therefore, the participants were accessed employing purposive sampling, convenience sampling, and snowball sampling, and were then interviewed individually using semi-structured and in-depth interview methods. This comprehensive study involved conducting 21 individual interviews with Muslim males in the UK. These participants were selected to represent three specific socio-cultural backgrounds: Algerian, Pakistani, and Somali. The selection of Pakistani, Somali, and Algerian Muslim males for interviews was determined by several factors. Pakistanis, Somalis, and Algerians have different geographical origins (Asian, East African, and North African, respectively), resulting in diverse cultural backgrounds, lifestyles, and degrees of social engagement. These variations significantly impact their experiences and the difficulties they encounter in the UK. Furthermore, the histories and experiences of Pakistanis, Algerians, and Somalis in the UK are notably different. Lastly, Pakistanis, Algerians, and Somalis in the UK belong to distinct social class categories.

All participants were all self-identified Muslims, aged 18 or older, presently living in the UK, and experienced challenges related to their Muslim identity. The interviews were conducted between February 12, 2019, and August 20, 2021, using a mix of in-person and online interviews. The participants currently reside in London and Birmingham but have previously lived in different regions across the UK, such as Manchester, Glasgow, Liverpool, Cardiff, Swansea, and others. The informed consent forms were completed by all the participants, and the conversations were recorded and then transcribed verbatim. On the basis of the narratives provided by the participants, this article provides an in-depth examination of the ways in which Muslim males employ their religious beliefs in order to cope with Islamophobia within their host nation, the UK.

5. LEAVE THE REST TO GOD (ALLAH)

In Islam, one of the six pillars of belief (Iman) is to “believe in Qadar (Divine Preordainment) that all which occurs of good and evil by Divine decree, accompanied by the employment of means to achieve desired results with satisfaction of what happens of good or bad, the sweet and the bitter, because it occurs by Allah's Decree” (bin Jamil Zeno, 1996, 17). “Al-Qadar” refers to the predetermined fate that Allah assigns to every individual creation, determined by His prior knowledge and guided by His Wisdom. The belief in this pillar entails acknowledging that all events, whether good or bad, occur solely in accordance with Allah's divine decree (Masjid ar-Rahmah, 2023). It would appear that the manifestation of this divine pillar may be observed in the lives of Muslim males in the UK when they cope with their challenges. These men face several problems in the UK, such as racism, discrimination, or Islamophobia, and as a way of coping with these challenges, they seem to attribute divine meanings to their experiences, such as seeing their challenges as a test of Allah.

Ahmad, a 37-year-old Pakistani man, was born and currently lives in London. He described an instance of encountering Islamophobia in the workplace, namely at an airport. A female security officer became suspicious of him when he was praying in the airport's designated prayer area. She approached him, accompanied by a dog and armed with a firearm, to conduct an inspection. According to Ahmed, despite his declaration of being an airport staff, he faced severe mistreatment due to his Islamic beard and clothing. Ahmad explained:

I was quite traumatized, and felt very angry, because of the dog and the gun, ... very angry. The lady suspected me due to my beard, my Islamic dressing. I did not do anything wrong. They (airport security staffs) have some authority. But Allah, has the biggest authority. ... But you know, like people make mistakes, you know, everyone, Bibi Eve, Adam all made mistakes. We are all in the blood of Adam. So sometimes I make small mistakes and I ask Allah to forgive me. I ask Allah to turn this one into rewards as well. So when we say Dhikr (mentioning Allah), or like becoming Muslim for first time, or like when we do Hacc (Pilgrimage). So every time we say "La ilahe illallah" (There is no god but Allah), and "astaghfirullah" (O Allah forgive me). But this incident was very hard for me. But I said to the woman, because I told her that I wanted to report her, but I went back to the car park. I said to her, this is a test. A test from Allah. I told her, "whatever you did, whatever you recently did, this for me is a blessing in disguise." I said to her, this is for me, it's a blessing because now I'm going to apply for teaching. I will be a teacher. After this incident I went to Istanbul and Konya (Turkey) for a spiritual retreat for one week. In my healing process in Konya, I felt like, some pain, like when somebody become Muslim, they have the same pain, but it was a kind of healing. I was not Muslim before but now I am Muslim. Alhamdulillah (Thanks to Allah) in the best place. Um, before I had all the material luxuries, but now I have no material luxuries. My family abandoned me, but my Islam is more important. So inshaallah, maybe they will join me soon. But if they do not, I will suffer. But Allah is with me, and the road is only for Allah (Ahmad, Pakistani, 37).

During the interview, Ahmad excessively focused on this particular incident and emphasised that it served as an important turning point in his life. According to him, this Islamophobic incident made him question himself and his religious life. He seems to ascribe a kind of divine meaning to this incident, and he sees it as a test from Allah. Although this Islamophobic attack made him very angry and traumatised, he seems to have coped with the incident, seeing it as a test of Allah in the first instance. Ahmad stated that he felt quite traumatised himself because of this Islamophobic attack he experienced; therefore, he quit the job and then made a journey for a spiritual retreat by visiting some historical religious places in Istanbul and Konya, in Turkey. During his post-trauma recovery, Ahmad appears to rely on religion as his primary coping technique to alleviate his emotional distress. Ahmad interestingly indicated that he abandoned his previous lifestyle, which encompassed material luxuries, and currently he lacks any material

pleasures. However, this resulted in him having some strained relations with his family, specifically his parents, and he once again resorted to his religious convictions as a coping mechanism. At the beginning of the interview, Ahmad portrayed himself and his family as belonging to a high social and economic class, exemplified by their ownership of multiple residences in London and their involvement in some small businesses. Following the Islamophobic attack he experienced at the workplace and his subsequent transformation in his religious beliefs, particularly in rejecting materialistic luxury, Ahmad found himself engaged in conflicts with his family, which he regarded as their abandonment of him. Ahmad seems to perceive a correlation between his abandoning material luxury and embracing his newfound religious life. Furthermore, he interprets his family's decision to abandon him as a result of his own decision to abandon material luxury, viewing it as a kind of test from Allah. Once again, he turns to his religious beliefs to navigate through this challenging circumstance. Ahmad seems to employ his religious beliefs successfully to cope with the Islamophobic attack he experienced first and then with the following challenges he faced.

Said, a 30-year-old Somali man, was born in the UK and works as a teacher. He shared one of his experiences that he faced Islamophobia in his university years. He explained how he coped with the situation:

-How did you deal with the situation? What factors helped you to manage your stressful situation?

-Family, religion, I mean Islam. ... We are, we are a strong family, and follow Islam, and we keep our family strong. You know, we are Muslim and if we truly follow Islam, Allah makes us strong, makes our family strong, makes our problems easier. We do everything we must do as a Muslim, we do our part and then we leave the rest to Allah (Said, Somali, 30).

Said drew attention to the profound connection that exists between family and religion, suggesting that both serve as effective coping mechanisms against Islamophobia. He asserts that adhering to Islam fosters the maintenance of a robust family unit, consequently establishing a strong support network to confront various obstacles and making the challenges easier for Muslims. Said articulated that a devout Muslim should diligently fulfil their responsibilities to the best of their abilities, and thereafter entrust the outcome to Allah. Said appears to regard his religious beliefs as a coping method in response to his obstacles, particularly Islamophobia.

6. STRONG RELIGIOUS BELIEFS AGAINST ISLAMOPHOBIA

There was a significant amount of reference among the individuals who took part in the research on the importance of having strong religious beliefs, and the majority of the participants indicated that they feel religion to be highly essential in their everyday lives. Several participants argued that the lack of strong religious commitment among Muslim communities in the UK is a significant factor contributing to the issues faced by Muslims in the country. On the other hand, many attendees expressed that robust religious convictions could assist Muslim communities in the UK in effectively dealing with their difficulties and issues, such as racism, discrimination, and Islamophobia.

Hassan, a 33-year-old Somali man, has been living in the UK for 8 years. He works for a finance company and encountered Islamophobia while giving a friend a tour of a park in London. Hassan shared his experience that a drunk man verbally assaulted him and his friend, using Islamophobic remarks against them, such as labelling them as Muslim terrorists. Hassan expressed that the situation was unpleasant, and he had a sense of embarrassment considering it was his friend's first visit to the UK. Afterwards, he explained his method of coping with the incident:

-How did you overcome psychologically the negative effects of the Islamophobic attack you faced? What about the other victims of Islamophobia? How do you think they cope with Islamophobia?

-Faith.

-Faith. What do you mean? Can you explain more?

-Yeah. Yeah, the, the, the religion itself because we mostly, we believe this world is temporary anyway. So the same way we, we overcome problems with our lives, health, wealth, family, through God (Allah) and the same thing with Islamophobia. I used my faith, we (Muslims) should use faith to overcome Islamophobia, like patients' perseverance. If you have a strong immune system, you can defeat the disease, ... the disease cannot harm you, your body, if you have you have a strong immune system. ... It is the same with Islamophobia. It is your religion, your religious identity which is attacked (in Islamophobic incidents). But I think it depends where everybody is with their religion, ... the, the stronger with your religion, the less you are worried and concerned. You can overcome easily if you are strong with your faith because your faith gives you strength, enough strength to overcome, like a strong immune system. But the weaker with your religion, I think the more you are concerned, more worried, worried about your circumstances. Then it is very difficult, very hard to overcome. That will make you weaker anyway (Hassan, Somali, 33).

In his account, Hassan addressed the theological doctrine of Islam regarding the temporary character of the world and its events. This perspective seemed to strengthen his sense of patience towards the challenges he faces. When questioned about how he coped with the experience from a psychological standpoint, Hassan immediately responded with the word "faith." Subsequently, in his explanation Hassan made a thought-provoking analogy by drawing comparisons between Islamophobia and a disease and between strong religiosity and a robust immune system in the body. Throughout his narrative, Hassan successfully demonstrates his efficient utilisation of his religious beliefs to cope with the challenges that he faces in the UK, including the instance of being subjected to Islamophobic attitudes in the park.

On the other hand, Muslim males in the UK are deeply concerned about the safety of their families, particularly in relation to Islamophobia. Although they have not personally encountered Islamophobia, they possess an in-depth awareness of the growing prevalence of Islamophobia and have genuine concerns over the safety of their families. They appear to manage these concerns by utilising their religious convictions.

I cannot protect my family if I am not with them, so you know, it is very tricky, very hard. I cannot be always with them. I just pray for them all the time, I know, Allah is always with them. Allah will protect them, uh. Allah will protect us (Yasser, Algerian, 49).

Yasser, a 49-year-old Algerian man, has been living in the UK since 1995. Currently, he works as an Uber driver, and on a daily basis, he interacts with individuals from many backgrounds. Yasser shared his observation that there has been a significant surge in racism and Islamophobia in the UK, which has heightened his anxiety for his family's safety. During the interview, he usually prioritised discussing the safety of his family over his personal safety. This suggests that he perceives himself as capable of handling racism or Islamophobia as a reflection of his masculine identity. Yasser further remarked that while he is present with his family, no one would have the courage to approach them with racist or Islamophobic attitudes. Nevertheless, he is fully aware of the fact that he cannot constantly be in their presence. In this situation, he emphasised his belief that Allah would protect them. Yasser's account highlighted the heightened sensitivity of Muslim males in the UK over the safety of their families, particularly in relation to racism and Islamophobia. They seem to have a steadfast commitment to their beliefs, firmly believing that Allah will protect their families in the face of any racist or Islamophobic attacks.

Similarly, Khalil, a 45-year-old Algerian male, expressed that fulfilling his masculine duties in the UK sometimes is very challenging and makes him worried, and he has anxiety for his family's safety and well-being, particularly due to Islamophobia.

-Have you ever felt uncomfortable in the UK? Specifically when you fulfil your responsibilities as a Muslim man, as a father.

-Yeah, of course. It's quite, ... in Islam men have to look after family, as a father, as a man. And of course it is quite huge responsibility for me. I faced many challenges ... I am the only one who earns money in the family, ... the, the man is responsible for the money. Finding a job is very hard in this country, very hard, and you know, there is racism, there is Islamophobia, and this, racism and Islamophobia make finding a job very difficult. People have prejudice towards Muslims. They do not want to hire Muslims. I sometimes feel you know, you know, it is the hard times to bring money at home. However, Allah always gives to enough, to, to, how can I say, there is rizk (livelihood) to the people. It is for people. ... It is very stressful, sometimes, you know, living in the UK.

-So how do you manage your stress?

-I mean, only praying. Praying to Allah to, you know. ... It's, it's, it's a hard situation. I feel sometimes, ... if I, if I, if my family face such attack, such Islamophobic attack, what would I do? I cannot imagine right now, because I have a family, so for example, if someone attacked to my wife, I, I probably attack to them as well. Attack.

-But what if you are not there, if you are not with them when they are attacked?

-Oh, this is a really hard situation. I cannot imagine right now. I can only pray for them, pray to Allah to protect them, save them, ... I pray to Allah, inshaallah my family will not face a such situation (Khalil, Algerian, 45).

Khalil has been living in the UK since 1988 and shared several instances of the difficulties he encountered throughout his time there. Alongside the challenges in his school years in the UK, such as being mistreated by his teachers with some racist and Islamophobic sentiments, Khalil also mentioned the difficulties in his work and career. He detailed how long it took for him to receive a promotion at the company he worked at, despite being the best-qualified employee, just because of his Islamic identity. Furthermore, he mentioned that he had viewed numerous videos in which Islamophobic and racist sentiments were directed at Muslims, which increased his concern for the safety of his family. Khalil, despite his strong determination to safeguard his family in the event of an Islamophobic assault, hesitated when asked what he would do in his absence and described the situation as "a really hard situation." Then he explained that he would pray to Allah to protect his family. It appears that the strong religious beliefs held by Muslim men living in the UK function as a significant coping mechanism for them to address their anxieties and concerns stemming from the possibility that their families, when they (Muslim men) are not present, could be subjected to racist or Islamophobic attacks.

7. DISCUSSION AND CONCLUSION

By utilising the conceptual framework of personal life experiences (phenomenology), this article presents the ways in which Muslim males living in the UK employ their beliefs about religion as a means for coping with their challenges, with a particular focus on Islamophobia. Religion has been recognised as an important way of dealing with stress, particularly among certain groups, such as minorities. Research has shown that religious coping may have a beneficial effect on stress-related issues and mental distress (Pargament et al., 2017). On the other hand, the utilisation of religious convictions among Muslim communities as a means of dealing with Islamophobia and its detrimental impacts is a significantly neglected area of study in academia. This article seeks to address this gap by examining how Muslim men in the UK effectively navigate Islamophobia through their reliance on religious commitments. The accounts of the participants discussed herein highlight the adverse impact of racism, discrimination, and Islamophobia on the lives of Muslim males. These experiences engender significant concern, distress, and anxiety over their own safety and the safety of their families. These findings suggest that the far-reaching, multi-dimensional effects of racism, discrimination, and Islamophobia deserve more

consideration than is typically given in discussions on how to promote social harmony and the inclusion of Muslim communities in the UK.

Research findings suggest that Muslim males successfully employ their religious beliefs to manage and overcome Islamophobia and its adverse consequences when they directly encounter Islamophobic attacks. This finding is consistent with Archer's (2001) study findings, which indicate that individuals form a profound emotional connection to religion as a strategy for coping with racism. This current research investigation revealed that Muslim males have a considerable inclination to use their religious convictions as a means of dealing with Islamophobia. Research participants in this study regard Islamophobia as an attack on Muslims' religious identity, and similar to what Kunst et al. (2012) contend, Muslim males actually tend to strengthen their religious identity in the face of Islamophobia.

The study's findings indicate that Muslim males in the UK perceive themselves as capable of protecting themselves and their families in the face of Islamophobic attacks. This perception may be interpreted as an expression of their masculine identities, particularly when they are in the presence of family members. On the other hand, when their family members encounter Islamophobic assaults and Muslim males are absent, they appear to cope with this distressing circumstance by relying on their religious beliefs, such as engaging in prayer to ask protection from Allah for their families. This would indicate that Islam more often serves as a coping mechanism for Muslim males when they are unable to control or act in situations where their families are attacked with Islamophobic sentiments in their absence.

The article attempts to address the existing gap in literature about the employing of religious beliefs by Muslim males in the UK to navigate the obstacles they face, particularly in relation to Islamophobia. Muslim males in the UK have challenges stemming from their religious identities, yet they utilise their religious beliefs as a means of coping with these challenges. Policymakers and social workers may get significant benefit from the findings of this research, as it may provide them with a comprehensive understanding of Muslim males in the UK. These findings could allow them to develop more targeted policies aimed at mitigating the detrimental effects of the growing Islamophobia in the country. The study has also some limitations. First, due to the timeframe of the interviews, which took place from February 12, 2019, to August 20, 2021, any recent nationwide or worldwide incidents were not taken into account. Secondly, the data was only gathered from three specific Muslim backgrounds in the UK, specifically Pakistani, Algerian, and Somali. As a result, the findings of the study cannot be generalised to the broader British Muslim communities.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank to the Ministry of National Education of the Republic of Turkey for awarding me a scholarship to complete my postgraduate studies in the UK. The data for this article was collected during my postgraduate studies in the UK.

BIBLIOGRAPHY

- Abbas, Tahir. "Islamophobia as racialised biopolitics in the United Kingdom". *Philosophy & Social Criticism* 46/5 (2020), 497-511.
- Allen, Chris. "Islamophobia". Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Company (2010).
- Alsaad, Khaled Saeed M. "Psychosocial and mental health challenges of international students compared to British students in UK universities". Ph.D. Thesis, University of Bedfordshire, 2017.
- Archer, Louise. "Muslim brothers, black lads, traditional Asians: British Muslim young men's constructions of race, religion and masculinity." *Feminism & Psychology* 11/1 (2001), 79-105.

- Baş, Fatih. "Türkiye'de Merkez-Çevre Değişimi ve Sekülerleşme." Ankara: Serüven Publishing (December, 2023), ISBN: 978-625-6760-39-4.
- bin Jamil Zeno, Muhammad. "The Pillars of Islam & Iman, and what Every Muslim Must Know about His Religion." Darussalam, 1996.
- BMJ. "Gaza: Muslim doctors in UK feel censored and targeted for expressing concern over humanitarian crisis". 385:q805 (April 2024). doi: <https://doi.org/10.1136/bmj.q805>
- Breitbart, William et al. "Psychotherapeutic interventions at the end of life: a focus on meaning and spirituality." *The Canadian Journal of Psychiatry* 49/6 (2004), 366-372.
- Cotton, Sian, et al. "Spirituality and religion in patients with HIV/AIDS." *Journal of general internal medicine* 21/5 (2006), 5-13.
- George, Linda K. et al. "Explaining the relationships between religious involvement and health." *Psychological inquiry* 13/3 (2002), 190-200.
- King, Ebstyn Pamela – Furrow, James L. "Religion as a resource for positive youth development: religion, social capital, and moral outcomes." *American Psychological Association* 40/5 (2004), 703-713. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.40.5.703>.
- Kunst, Jonas R. et al. "Coping with Islamophobia: The effects of religious stigma on Muslim minorities' identity formation." *International Journal of Intercultural Relations* 36/4 (July, 2012), 518-532.
- Loewenthal, Kate Miriam. et al. "Faith conquers all? Beliefs about the role of religious factors in coping with depression among different cultural-religious groups in the UK." *British Journal of Medical Psychology* 74/3 (February 14, 2001), 293-303.
- Masjid ar-Rahmah. "What are the 6 Pillars?" Accessed 12 December 2023. <https://www.mymasjid.ca/beginners-guide-understanding-islam/chapter-3/>
- Muireann, Ní Raghallaigh. "Religion in the lives of unaccompanied minors: An available and compelling coping resource." *British Journal of Social Work* 41/3 (2011), 539-556.
- Pargament, Kenneth I. et al. "The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE." *Journal of clinical psychology* 56/4 (November 6, 2017), 519-543.
- Post, Douglas M. – Weddington, Wilburn H. "Stress and coping of the African-American physician." *Journal of the National Medical Association* 92/2 (February 2000), 70.
- Trust, Runnymede. "Islamophobia: A challenge for us all." London: Runnymede Trust 41 (1997), 3.
- Religion, England and Wales - Office for National Statistics. "Religion, England and Wales - Office for National Statistics." (2022). Available at: <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/bulletins/religionenglandandwales/census2021>. [Accessed 3 January. 2024].
- Samari, Goleen. "Islamophobia and public health in the United States." *American journal of public health*, 106/11 (October 2016), 1920-1925.
- Tariq, Memoona - Syed, Jawad. "An intersectional perspective on Muslim women's issues and experiences in employment." *Gender, Work & Organization* 25/5 (April 24, 2018), 495-513.
- Tudor, Alyosxa. "Ascriptions of migration: Racism, migratism and Brexit". *European Journal of Cultural Studies* 26/2 (2023), 230-248.
- Uddin, Sabah Firoz. "Responding to Islamophobia". *Islamophobia Studies Journal* 8/1 (2023), 57-69.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Bu makalenin amacı, Birleşik Krallık'ta İslamofobi ile başa çıkmanın bir yolu olarak dini inançlarını kullanan Müslüman erkeklerin deneyimlerini araştırmaktır. Batı dünyasındaki Müslümanlar ekonomi, işgücü, akademi ve spor gibi çeşitli alanlarda yaptıkları büyük katkılara rağmen, kesişen kimlikleri nedeniyle birçok zorluk ve sorunla karşı karşıya kalmaktadırlar (Tariq - Syed, 2018). Batılı ülkelerde yaşayan Müslümanlar, çoğunlukla etnik, dini ve kültürel kökenleri nedeniyle onlarca yıldır sürekli ırkçılık, ayrımcılık ve İslamofobi ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Şüphesiz ırkçılık, ayrımcılık ve İslamofobi'nin Müslümanların hayatları üzerinde önemli ve zararlı etkileri vardır ve onların kaygı, stres ve korku yaşamalarına neden olmakta ve dolayısıyla genel psikolojik sağlıklarını etkilemektedir (Samari, 2016). Yirminci yüzyılın ikinci yarısı boyunca Birleşik Krallık'taki Müslüman nüfusunda önemli bir artış olmuştur ve bu artış onların kamusal alanda görünürliğünün artmasına neden olmuştur. Ulusal İstatistik Ofisi'nin (ONS) son nüfus sayımı istatistiklerine göre, Birleşik Krallık'ta kendini "Müslüman" olarak tanımlayan kişilerin nüfusu 2011 yılında 2,7 milyon (nüfusun %4,9'u) iken 2021 yılında 3,9 milyona (nüfusun %6,5'i) yükselmiştir (Din, İngiltere ve Galler - Ulusal İstatistik Ofisi, 2022). Bu artışa rağmen Birleşik Krallık'ta Müslümanların yaşamı ise, son yıllarda Müslümanlara yönelik önyargıların, ayrımcılığın ve İslamofobi'nin artmasıyla birlikte daha da zorlu hale gelmiştir. Din, insanların büyük bir çoğunluğunun yaşamı üzerinde önemli bir etkiye sahip olmaya devam etmektedir (Baş, 2023). Pek çok kişi, çok stresli durumlarla nasıl başa çıktıklarını tartışırken genellikle dini inançlarından bahsetmektedirler. Farklı dini damgalama türlerinin Müslümanların dini kimliğine yönelik bir tehdit duygusu yarattığı ve Müslümanların dini damgalanmanın getirdiği bir tehditle karşılaştıklarında dini kimliklerini güçlendirdikleri görülmektedir (Kunst vd., 2012). Bu fenomenolojik çalışma, Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslüman erkeklerin kişisel deneyimlerini araştırarak karşılaştıkları zorlukları incelemek ve anlamak için nitel araştırma yöntemlerini kullanmaktadır ve Yorumlayıcı Fenomenolojik Analiz (IPA) anlayışını benimsemektedir. Katılımcılar tarafından sunulan anlatılara dayanarak bu makale, Müslüman erkeklerin Birleşik Krallık'ta İslamofobi ile başa çıkmak için dini inançlarını nasıl kullandıklarına dair derinlemesine bir inceleme sunmaktadır. Araştırma bulguları, Müslüman erkeklerin, İslamofobik saldırılarla doğrudan karşılaştıklarında İslamofobi'yi ve bunun olumsuz sonuçlarını yönetmek ve üstesinden gelmek için dini inançlarını başarılı bir şekilde kullandıklarını göstermektedir. Bu bulgu, Archer'ın (2001) bireylerin ırkçılıkla başa çıkma stratejisi olarak din ile derin bir duygusal bağ kurduklarını gösteren çalışma bulgularıyla tutarlıdır. Bu mevcut araştırma, Müslüman erkeklerin İslamofobi ile mücadelede dini inançlarını kullanma yönünde önemli bir eğilime sahip olduklarını ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmaya katılan araştırma katılımcıları, İslamofobi'yi Müslümanların dini kimliğine yönelik bir saldırı olarak görmektedir ve Müslüman erkeklerin aşında İslamofobi karşısında dini kimliklerini güçlendirme eğiliminde oldukları görülmüştür. Araştırmanın bulguları, Birleşik Krallık'taki Müslüman erkeklerin kendilerini İslamofobik saldırılar karşısında kendilerini ve ailelerini koruyabilecek kapasitede algıladıklarını göstermektedir. Bu algı, özellikle aile üyelerinin yanındayken maskülen kimliklerinin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Öte yandan, aile üyeleri İslamofobik saldırılarla karşılaştığında ve Müslüman erkekler ailelerinin yanında olmadığında, bu sıkıntılı durumda, Allah'tan ailelerini korumasını istemek için dua etmek gibi dini inançlarına sarılarak baş ettikleri görülmektedir. Bu durum da dinin (İslam'ın) Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslüman erkekler için, ailelerinin İslamofobik saldırıya uğradığı ve Müslüman erkeklerin durumu kontrol edemedikleri veya harekete geçemedikleri zamanlarda, daha güçlü bir başa çıkma mekanizması olarak hizmet ettiğini göstermektedir. Makale, Birleşik Krallık'ta Müslüman erkeklerin özellikle İslamofobi ile ilgili olarak karşılaştıkları zorlukları aşmak için dini inançlarını kullanmalarına ilişkin literatürdeki boşluğu gidermeye çalışmaktadır. Birleşik Krallık'taki Müslüman erkekler dini kimliklerinden kaynaklanan zorluklarla karşılaşmakta, ancak bu zorluklarla baş etme aracı olarak dini inançlarını başarılı bir şekilde kullanmaktadırlar. Politika yapıcılar ve sosyal hizmet uzmanları, Birleşik Krallık'taki Müslüman erkeklere ilişkin kapsamlı bir anlayış sunabileceği için bu araştırmanın bulgularından önemli ölçüde faydalanabilirler. Bu bulgular, ülkede büyüyen İslamofobi'nin zararlı etkilerini hafifletmeyi amaçlayan, daha hedefe yönelik politikalar geliştirmelerine olanak sağlayabilir.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 29-44

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1445242

HUME'UN İNANÇ FELSEFESİ: DİNİ İNANÇ, DOĞAL İNANÇ MIDIR?

Hume's Philosophy of Belief: Is Religious Belief Natural Belief?

Emine GÖÇER

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Res. Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy of Religion, Adana, Türkiye

egocer@cu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-3611-6489>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 01.03.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 21.05.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

Bu çalışma, "Batı Düşüncesinde Şüphelilik ve Fideizm" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Emine Göçer)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

HUME'UN İNANÇ FELSEFESİ: DİNİ İNANÇ, DOĞAL İNANÇ MIDIR?

Hume's Philosophy of Belief: Is Religious Belief Natural Belief?

Öz

Erken Modern Dönem felsefesinde karşılaştığımız inanç politikaları arasında Hume'un doğal inanç kavramı, anlaşılması problemlili bir alan olarak bilinir. Hume, his ve duyum temelli bir inanç kavramı geliştirse de bunu empirist bir yöntem olarak değerlendirmenin, şüpheciliği ile birlikte düşünüldüğünde tartışmalı olması, geliştirdiği yöntemi çıkarımsal bir yöntem olarak nitelemesinden ziyade doğal bir eğilim ve alışkanlık olarak görmesi ile ilişkilidir. Hume'un geliştirdiği doğal inancın epistemik bir temeli olup olmadığı bu makalenin temel hedeflerinden biri olmakla birlikte, dini inancı, doğal inanç olarak değerlendirip değerlendirmedini belirlemek, bu makalenin ikincil hedefleri arasında yer alır. Savunumuz, Hume'un doğal inancı duyguya dayalı epistemik olmayan bir inanç biçimi, dini inancı ise doğal inanç olarak ele aldığı yönündedir. Çalışmamızda Hume'a göre doğal inanç ve dini inanç kavramlarının nasıl anlaşıldığı ortaya konmuş, bu kavramlarla ilgili tartışmalara yer verilmiş ve ona göre dini inancın doğal inanç olduğu yönünde bir kanaate ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Rasyonellik, Doğal İnanç, Dini İnanç, Hume.

Abstract

Among the politics of belief that we encounter in Early Modern Philosophy, Hume's concept of natural belief is known as a problematic area to understand. Although Hume develops a concept of belief based on sensation and sensation, the fact that it is controversial to consider it as an empiricist method when considered together with his scepticism is related to the fact that he sees the method he develops as a natural tendency and habit rather than an inferential method. Whether Hume's natural belief has an epistemic basis or not is one of the main goals of this article, while determining whether he considers religious belief as natural belief or not is among the secondary goals of this article. Our argument is that Hume treats natural belief as a non-epistemic form of belief based on emotion, and religious belief as natural belief. In our study, how the concepts of natural belief and religious belief are understood according to Hume is presented, discussions about these concepts are included, and a conclusion is reached that religious belief is natural belief according to him.

Keywords: Philosophy of Religion, Rationality, Natural Belief, Religious Belief, Hume.

GİRİŞ

Erken modern dönem filozofları arasında yer alan David Hume, epistemolojide empirizm ve şüphecilik ile ilgili ortaya koyduğu bakış açıları ile kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde etkili olmuştur. İzlenimler ve idealardan yola çıkarak bilgi felsefesini empirizmle özdeşleştirmesi Hume'u diğer filozoflardan ayıran radikal bir özellik olarak bilinir. Bu yaklaşımın en belirgin özelliği izlenimin, tecrübeler ve duyularla, ideaların ise düşünmeyle ilgili olması ve düşüncelerimizin tecrübelerden oluşmasıdır.¹ Ona göre, tecrübelerden elde ettiğimiz hislere inanç deriz.² İnançlarımız, nesnenin ne olduğu ile ilgili olmayıp nesne hakkındaki öznenin algılarıdır.³ Bunu Hume "iç duyu" olarak ifade eder.⁴ İnançın his ve duyguyla ilgili bir iç duyu olarak kabul edilmesi kavrayış olarak yetersiz kalacak ve burada Hume'un şüpheciliği devreye girecektir. İlk inancın, hayal ürününden farklı olması gerektiğini vurgulayan Hume'un sonrasında "aksi düşünülemez kadar kesin olarak inandığımız bir olgu yoktur" sonucuna varması inancı hayal ürününden ayıramayacağını itirafı olarak nitelendirilir.⁵ Bu nedenle Hume'un tecrübeyle elde edilen verilerin zorunlu olmadığını ileri sürmesi muhtemel görünecektir. Aynı şekilde tecrübenin verileriyle ulaşılan neden-sonuç ilişkisine dayalı gerekçelendirmelerin de Hume açısından alışkanlıktan başka bir şey olarak görülmediği bilinen bir kanıdır. Ancak bunu alışkanlık yerine mutlak zorunluluk olarak gören zihnin bu hayali inancı düşünceye dayalı bir inanç olmayıp duyusal bir inanç olarak görülür.⁶

Bilgi felsefesinde inanca ilişkin birçok teoriye yer verilir. Bunlar arasında temel olarak akılcı ve duyuma dayalı inanç teorileri yer alır. Akılcı inanç teorisi, inancı, psikolojik bir temelden ziyade düşünceye dayandırmayı hedefler.⁷ Bu tür inançlar bilgi ile yakından ilişkilidir. Nedenlerden yola çıkarak akılcı bir inanç oluşturma geleneği, literatürde, inancın, Platon'un *Teaetetus*'deki 'balmumu üzerine yapılan mühür' şeklinde bir zihin durumuna benzetilmesi ile sembolize edilegelmiştir.⁸ Bu inanç biçimi ise aksine Hume'un kabul edebileceği türden değildir. Bu açıdan Hume akılcı inanç teorisine karşı çıkan ilk filozof olarak değerlendirilebilir.⁹ Duygu temelli bir inanç oluşturma çabası onu inançlar ve nedenler arasında bir ilişkinin zorunlu olmadığı sonucuna yöneltti. Ona göre bir inanç ile salt bir düşünce arasındaki fark, birincisinin 'kendisine yön verdiğimiz' bir şey olmasına karşın ikincisinin olmamasıdır. Arzular göz önüne alındığında, inanç durumu arzuya iş birliği yapacak ve böylece öznenin belirli bir şekilde hareket etmesinden ortaklaşa sorumlu olacaklardır. Kavramları ve ideaları açıklamaya çalışırken aslında 'orada kırmızı bir nesne var' türünden arzuya dayalı inanmayı zaten kabul etmiş oluyoruz. Bu önermeye ancak ve ancak o nesneye veya varsayılan nesneye karşı bir şekilde eyleme geçmeye hazırsak, eğer öyle davranmayı arzuluyorsak inanırız. Orada kırmızı bir nesnenin olduğu düşüncesi bile zihnimizde aynı ideaları içeren arzularla birlikte bulunsa bile bu tür davranış 'nedeni olmayan' bir nesne olmalıdır. O halde, eğer arzular da mevcutsa, inanan kişinin eyleme geçmesi, düşüncelerin aksine, inançların temel bir işaretidir. Buradan yola çıkarak, Hume açısından, inançlar hakkında, inananda belirli koşullar altında belirli eylem planlarını başlatan ve sürdüren 'nedensel faktörlerden başka bir şey olmadığı' şeklinde bir açıklamanın verilebileceği anlamı da çıkmayacaktır.¹⁰ Hume'un nedenlere dayalı olmayan inanç kavramı ile bilgi arasındaki ilişki de

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton ve Mary Norton (New York: Oxford University Press, 2007), 7.

² Hume, *A Treatise of Human Nature*, 61.

³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 68.

⁴ Epistemolojik açıdan duyusal ile duygusal olan arasında fark olsa da Hume duyusal alanı, hislere ve arzulara dayalı olarak tanımlamaktan çekinmemiştir. O, duyusal alan hakkındaki ideaların öznenin his ve arzularından farklı sadece düşünce ile tanımlanamamasını felsefedeki zorluklardan biri olarak belirtmiştir. Bu nedenle duyusal ve duygusal kavramları Hume açısından birbiri yerine kullanılabilen, net biçimde birbirinden ayrılamayan kavramlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Hume, *A Treatise of Human Nature*, 126.

⁵ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican, (New York: Oxford University Press, 2007), 35.

⁶ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 123.

⁷ Jonathan Leicester, "The Nature and Purpose of Belief", *The Journal of Mind and Behavior*, 29:3, (2008), 217.

⁸ Plato, *Teaetetus*, İng. çev. John McDowell, (London: Oxford University Press, 2014), 79.

⁹ David Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, (New York: Cambridge University Press, 1973), 4.

¹⁰ Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, 70-71.

kendi içinde tutarlı görünür. Olgusal durumlarla ilgili akıl yürütmenin neden-sonuç ilişkisine dayanmasını zorunluluk değil, bir tür alışkanlık olarak kabul eden Hume, nedenselliği alışkanlık olarak yorumlamasına ilişkin takındığı şüphecilik, epistemoloji alanında getirdiği eleştirilerin gerçekçi olup olmadığını tartışmamıza neden olmaktadır. Bu eleştirilerinden bir kısmı dini epistemoloji alanında da etkili olmuştur. Daha açık ifadeyle dini epistemoloji açısından mucize ve vahiy gibi dini tecrübelerin bilgi ile ilişkisinin açıklanamayacağını ileri sürmesi ve Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen tasarım argümanı başta olmak üzere diğer argümanlarda da nedenselliği inkârı onun ampirist mi yoksa şüpheci mi olduğu konusunda tereddütlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu açıdan Hume'un felsefesini, dar anlamda, inanç ve şüphe açısından; geniş anlamda, bilgi ve şüphecilik açısından ortaya çıkan gerilimde hangisinin üzerine inşa ettiği öteden beri tartışılan gelen konular arasındadır. Bu makalede dar anlamda inancın haklılaştırılmamasına ilişkin düşüncesinden hareketle Hume'un nasıl bir inanç felsefesi öngördüğü üzerinde durulacaktır. Bir diğer husus ise Hume'un dini inanç ve doğal inanç arasındaki ilişkiye yönelik tutumuyla ilgilidir. Dini inancı insan doğasında var olan bir eğilim olarak görmesi, dini inanç ile doğal inanç arasındaki ilişkinin mahiyetini, benzerliğini varsa ayrıştığı noktaları sorgulamamıza neden olmaktadır. Bu çalışmada, Hume'un Tanrı tasavvurunda öngördüğü inanç biçiminin doğal inancın bir türü olduğu savunusuna daha yakın olacağız. Ancak Hume'un rasyonel olmayıp doğal inanç olduğu iddia edilen dini inanç tanımının, hangi Tanrı tasavvuru ile ilişkili olduğu ise ayrı bir tartışma konusu olarak bu makalenin sınırları dışında olmakla birlikte nisbeten bu konuya da değinilecektir. Son olarak dini inanç ve doğal inanç arasındaki ilişkiye yönelik literatürde iki yaklaşımdan söz edilir. Bunlardan biri Hume'un doğal inanç ve dini inanç arasında bir fark ortaya koyduğunu ileri sürenler olmakla beraber, aksine Hume'un dini inancı, doğal inanç olarak gördüğünü iddia eden yorumcular da bulunmaktadır. Her iki kanaati değerlendirmek adına bu yorumcular arasından John Addison Gaskin, Keith Yandell ve Ronald Judith Butler'ın yorumlarına yer verilecektir. Eski Hume yorumcularının getirdiği yaklaşımlara karşın, yeni Hume yorumcularına daha yakın bir bakış açısı takip edilecektir.

1. DOĞAL İNANÇ

Hume, inanç kavramını diğer filozoflardan farklı şekilde anlamıştır. Anladığı şekliyle açıklamakta zorlandığı için *A Treatise of Human Nature*'da inancı, felsefenin en gizemli konularından biri olarak tarif eder. Birçok eserinde inancın doğasına ilişkin tartışmalara yer verdiği bilinirken *Treatise*'de inanç teorisini derinlikli şekilde ele aldığı görülür. Hume'un duyguyu temel alarak açıkladığı inanç kavramı literatürde Hume'a özgü doğal inanç olarak bilinir. Doğal inanç kavramı Hume'un inancın mahiyetine ilişkin sunduğu tanımı nedeniyle verilen bir nitelemedir. Doğal inanç, düşünceye dayalı olmayıp doğal ve içgüdüsel yolla elde ettiğimiz haklılaştırılmaz nitelikte bir kavramlaştırmadır.¹¹ Bu nedenle haklılaştırılan inançlardan farklıdır. Haklılaştırılan bir inanç olan akılcı inanç teorisine göre inancın unsurları doğrulanabilir nedenlere dayalı olduğu bilinir. Bu türden bir inancı epistemik bir inanç olarak kabul etmemize rağmen Hume'un doğal inancını epistemik olarak görmek mümkün görünmemektedir.

Ona göre inanç, ya bir nesnenin basit düşüncesine katıldığımız *gerçeklik ve varlık* gibi yeni bir ideadır ya da alışılmamış *garip bir his veya duygudur*. Hume, ilki doğru kabul edildiğinde belli bir nesneye ilişkin ideadan ayrılabilen gerçeklik/varlık hakkında soyut bir düşünceye sahip olunamayacağı sonucuna varılacağını söyler. Bu nedenle, varlık fikrinin herhangi bir nesne fikrine eklenmesi veya basit bir kavram ile inanç arasında farkın oluşması Hume açısından imkansızdır. Edinilen inançlar zihnin nesneden bağımsız bir ürünü olduğu için, inançları gerçeklik olarak kabul ettiğimizde, 'nesne' ve 'nesne hakkındaki inançlarımız' arasında bir fark olmayacak ve bu da inançların kesinlik içermesine yol açacaktır. Bu sonucu kabul etmek ise Hume'a göre mümkün değildir. Çünkü o, bir yönüyle inançların, özne unsurundan ötürü zihni bir kesinlik içermeyeceğini vurgularken diğer yönüyle değişken, garip bir his ve duygu oluşu ihtimali üzerinde durur. Zihin, ancak bu ihtimal göz önüne alındığında ideaları istediği şekilde ayırma, birleştirme, değiştirme yetkisine sahip olacaktır. Bu nedenle, ikinci ihtimali yeniden düzenleyerek bu his veya duygunun iradî olmayacak biçimde, hakkında uzmanı olmadığımız değişmez, kesin

¹¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 123.

neden ve ilkelerden ortaya çıkması gerektiğini salık verir.¹² Hume'un önerdiği inanç biçiminde aradığı kesinlik epistemik bir kesinlik olmayıp duygusal bir emin olma durumu mu yoksa tecrübi bir kesinlik mi olduğu daha kapsamlı okumalarda netliğini yitirmektedir. Hume'un inancı, zihinsel bir süreçle elde edilen nedensel bir sonuçtan ziyade insan doğasından kaynaklanan iradi olmayan bir tür alışkanlık olarak görmesi, onu epistemik olmaktan çıkarıp çıkarmayacağı sorusunu ve başka önemli tartışmaları gündeme getirmektedir. Bazı Hume yorumcuları, onun inanç anlayışını 'empirik' olarak değerlendirmişlerseler de, çıkarımsal olmayan bir inanç kategorisi geliştirip geliştirmediği üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Hume, ne düşünce tarihinde *bilmek için* temsili bir sistemin var olduğuna ne de bunun için bir zihne ihtiyaç olduğuna inanmıştır. Çünkü o kendini bu şekilde temsil edilen hiçbir epistemolojik forma ait hissetmemiştir:

Bu nedenle, bir düşünceye yeni bir *idea* eklediği için inancın bir nesneyi kavramaktan farklı bir *tavır* olduğu düşünülmelidir. O, duygudan farklı ve tüm düşüncelerimiz gibi *iradi olmayan* bir şeydir. Zihnim, alışkanlıkla, bir topun diğerine doğru hareket ettiği nesneden ikinci topa doğru ilerliyor. Zihnim yalnızca hareketi kavramakla kalmaz, aynı zamanda onun kavranışında salt hayal gücünden farklı bir şey hisseder. Bu görünür nesnenin varlığı ve belirli nedenlerin sürekli bir araya gelmesi, ideayı, bağsamsız şekilde zihne gelen gevşek düşüncelerden farklı kılar. Bu sonuç biraz şaşırtıcı görünüyor; ama şüpheye yer bırakmayan bir önermeler zinciri tarafından bu noktaya yönlendiriliyoruz. Okuyucunun kavramasını kolaylaştırmak için kısaca özetleyeceğim. Hiçbir olgu, nedeni ya da sonucu dışında kanıtlanamaz. Hiçbir şey tecrübeden başka bir yolla bilinemez. Geçmişteki tecrübelerimizi geleceğe taşımak için hiçbir neden gösteremeyiz; ancak bir sonucun olağan nedenden kaynaklandığını düşündüğümüzde, bu tamamen alışkanlıkla ilgilidir. Ama aynı zamanda o nedeni kavramanın yanı sıra takip edecek bir sonuca da inanıyoruz. Bu inancın düşünceye yeni bir fikir katmayacağına ve yalnızca kavrama şeklinde ve duyguda bir fark yaratacağına inanıyoruz. Bu nedenle, tüm olgusal konulardaki inanç, yalnızca alışkanlıktan doğar ve kendine özgü bir tarzda anlaşılır.¹³

Hume'a göre tecrübeden bağımsız soyut idealar olmadığı için onlar kurgudur. Yukarıdaki ifadelerinde de vurgulandığı gibi, Hume'un inançları nedenselliğe dayalı olgusal önermeler üzerine tesis etmekten çok hislere dayalı doğal bir alışkanlık olarak gördüğü, Hume yorumcuları tarafından çoğunlukla kabul görür. Ancak burada açıklığa kavuşturulması gereken birinci husus, his ve duyuma dayalı inanç tanımının epistemik olup olmadığıdır. İkinci husus ise alışkanlıklara ve içgüdüye dayalı bir eğilim olarak görülen inancın, epistemik değilse psikolojik temelli olup olmadığıdır.

Öncelikle Hume'un *idea* ve inanç arasında bir fark olduğu vurgusu yukarıdaki sorular açısından önem arz eder. O, ideayı tecrübeden soyutladığımız düşünceler olarak görür. Bir nesnenin zararlı bir varlık olduğu hakkındaki düşüncemiz bir *idea* iken, o nesnenin bize zarar verebileceği endişesi bir inançtır. İnançlar ise ideaları hayal gücümüze göre mümkün olan her biçimde birleştirir, karıştırır ve çeşitlendirir. İdealar daha az güçlü ve canlı durumlardır. İnançlar ise daha güçlüdür. Bu nedenle, Hume'a göre, inançlarımız idealarımızın *doğasından* ortaya çıkmayıp onları kavrayış *tutumundan* ve zihne verdiği *histen* ortaya çıkar. Ancak o, bu hissi mükemmel şekilde açıklamanın imkansızlığını da itiraf eder.¹⁴ Fakat bu hislere dayalı inancı, zihinsel süreçlerden ayıran bakış açısını daha açık şekilde ifade etmek gerekir. Çünkü Hume'un *idea* ve inanç arasında yaptığı ayrım, bize inancın epistemik olup olmadığı ile ilgili bir fikir verebilecek durumdadır. Burada inancın idealarla ilişkisinden bahseden Hume'un, bu ilişkiyi nedensel değil psikolojik olarak değerlendirdiği ileri sürülebilir. Nedensel ilişki zihinsel bir süreç gerektirdiğine göre, bu tümevarımsal yöntem hakkında şüpheleri olan Hume'un inancın haklılaştırılmayacağı sonucuna vardığını söyleyebiliriz. Ancak Hume yorumcuları açısından bu konunun farklı şekillerde yorumlandığına rahatlıkla şahit olabiliriz. Buradan hareketle Hume'un

¹² Hume, *A Treatise of Human Nature*, 396.

¹³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 411-412.

¹⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 68.

tutumunu Russell'ın¹⁵ tutarsız, Stroud'un¹⁶ tümevarımsal yöntem hakkında şüpheli veya haklılaştırılmamış inançları savunan bir natüralist empirist¹⁷ olarak tanımlandığını görebiliriz. Elbette Hume'un inanç kavramını epistemik bir temelle açıklayıp açıklamadığı sorusu, Hume yorumcuları arasında mutabık olunmamış, cevabı aranan, fakat yanıtlanması hiç de kolay olmayan bir meseledir.

Hume yorumcularının inanç kavramı hakkındaki farklılaşan fikirlerini şimdilik bir yana bırakacak olursak, inancın psikolojik bir tutum olarak değerlendirilme ihtimali üzerinde düşünebiliriz. İnancın düşüncelerden ziyade duygulardan oluştuğunu aşağıdaki ifadelerinde rahatlıkla görebiliriz.

Aksini düşünemeyeceğimiz kadar kesin olarak inandığımız hiçbir olgusal durum olmadığından, birini diğerinden ayırt eden bir duygu olmasaydı onaylanan ile reddedilen düşünceler arasında bir fark olmayacaktı. Bu duygunun tanımını yapmak ise imkânsız olmasa bile çok zor bir görevdir. Bu hissin, doğru ve uygun adı ise inançtır. Çünkü bunun anlamını bilmeyen kimse yoktur. Herkes inanç tarafından temsil edilen duyumun her an bilincindedir. Bu duyumu tanımlama teşebbüsü elbette hatalı olabilir. Bazı analogilerle daha uygun tanıma varabileceğimizi umuyorum. Ancak inancı, bir nesne hakkında hayal gücümüzle elde edebileceğimizden daha canlı daha güçlü ve daha sarsılmaz olarak tanımlayabiliriz.¹⁸

İnanç, Hume'a göre, izlenimler alanından ziyade idealar alanında oluşur; fakat inancın ideadan farkı, ideadan daha güçlü ve canlı oluşudur. Ayrıca bu inancı bazen *duyum* (sentiment) veya *his* (feeling) olarak tanımlar ki, bu tutumlar izlenimler arasında yer alır. Halbuki Hume, inancı izlenimden ziyade ideaya ilişkin fakat daha canlı ve güçlü bir duygu olarak tarif etmek konusunda özenliydi. Bu durumda inancı, idea ve izlenimden ayıran nitelik nedir? Hume'un esasında inançları, izlenimler ile idealar arasına yerleştirdiğini söylemek daha isabetli olabilir. İzlenim ve idealar arasındaki fark ise derece farkıdır. İnanç, izlenimler kadar his ve duyumdan yoksun olmayıp, idealar kadar da cansız ve güçsüz değildir. İnancı izlenim olmaktan engelleyen şey ise algıladığımız şeyler hakkında içimizde doğal olarak ortaya çıkan *hisleri kabul etmektir*. Buradan yola çıkılarak Hume'un inanca yüklediği psikolojik unsurlar, inancın haklılaştırılmama sebebi olarak gösterilecektir. İnanca yüklenen psikolojik unsurlar, inancı önermesel olmaktan da çıkaracaktır. Elbette burada biri, inancın canlı bir idea olarak tanımlanmasına, inancın zihinsel bir tutum olduğunu ileri sürerek karşı çıkabilir. Ancak Hume, birinin bir şeye inandığını söylediğinde anlaşılacak şeyin, gerçekte zihin dünyasındaki bir şey olmadığını, onun bir tür davranış şekli olduğunu söyler. *Enquiry*'de de belirtildiği gibi, inanç içgüdülerin bir türüdür; hiçbir muhakeme veya düşünce ve anlama süreci bunu üretmeyecek ve engelleyemeyecektir.¹⁹ Buna göre, Hume'un haklılaştırılmayan psikolojik inanç kavramından bahsettiğini söylemek mümkündür.

Hume, insanların inançlarının tamamını 'doğal inanç' üzerine tesis ettiğini kabul eder, fakat bu kavram, eserlerinde 'doğal inanç' değil, 'rasyonel-olmayan inanç veya içgüdüsel inanç' olarak geçer. Hume'un savunduğu ileri sürülen bu inancı *doğal inanç* olarak kavramlaştıran ve literatüre katan ilk Hume yorumcusu, Norman Kemp Smith'tir.²⁰ O, Hume'un felsefesinin temel hedeflerinden birinin, inancı kanıta dayandırmamak olduğunu ileri sürer. Hume'un, Smith tarafından doğal inanç olarak adlandırılan inancı, insan doğasını oluşturan doğal içgüdü²¹

¹⁵ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945), 672.

¹⁶ Barry Stroud, *The Empiricists: Critical Essays on Locke, Berkeley, and Hume* (Lanham, MD: Rowman ve Littlefield, 1999), 229-252.

¹⁷ Tom Seppäläinen ve Angela Coventry, "Hume's Empiricist Inner Epistemology: A Reassessment of The Copy Principle", *The Continuum Companion to Hume*, ed. Alan Bailey ve Dan O'Brien (New York: Continuum, 2012), 53.

¹⁸ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 35.

¹⁹ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 34; Ayrıca bkz. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 45.

²⁰ Miriam McCormick, "Hume on Natural Belief and Original Principles", *Hume Studies*, 19:1 (1993), 103.

²¹ Hume, içgüdü hakkında, hayvanlarla ortak özelliğimiz olan insanlar tarafından kavrayamayacak fakat hayran olunacak bir yeti olduğundan söz eder. Yine insana ateşten sakınmayı öğreten yetinin tecrübî akıl yürütmeden ziyade içgüdü olduğunu ileri sürmesi de doğal inancı içgüdüye dayandırdığının açık örneklerindedir. Bkz: Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 78; Hume'un ahlaki dayandırdığı temel de yine tutkunun dayandığı doğal eğilim ve

(instinct) ve eğilimlerden kaynaklanan bir inançtır.²² Dahası bu inanç, akıl ve tecrübe üzerinde haklılaştırılmaz. Hume'un epistemolojisinin en önemli kavramlarından biri 'doğal inanç' olduğuna göre, onun dini inanca etkisinin olup olmadığını incelememiz gerekir. İki kavram arasındaki ilişki çalışmanın temel ilgi alanlarından biridir.

2. DİNİ İNANÇ

Dini inancın epistemik temele sahip olmadığı, Hume'un felsefesinde oldukça açıktır. *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı eserinin 'On Miracle' bölümü dini inancın epistemik temele sahip olmadığını anlamak için yeterlidir. Bu sebeple, Hume'un doğal din ve teolojik dine yönelik eleştirilerinde, hangi tür inançlara olumsuz yaklaştığını ve yerlerine hangilerini ikame ettiğini kısaca ifade etmemiz gerekir. Onun doğal dine yönelttiği eleştirilerin temelinde, doğal dinin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak zorunda olması yer alır:

Tanrı'nın varlığını doğruladığımızda, bizdeki temsiline göre böyle bir varlığın fikrini basitçe oluştururuz; bu varlık ne ona atfettiğimiz varlıktır, ne de onu başka nitelikler katarak ayırt ettiğimiz bir düşünceden oluşur. Ama daha da ileri gidiyorum ve herhangi bir nesnenin var olduğu düşüncesinin ona basit bir düşünceden başka bir şey katmadığını iddia ediyorum. Aynı şekilde, Tanrı'nın varlığına inancın da o düşüncüyü oluşturan idealara hiçbir yeni idea eklemeyeceğini ileri sürüyorum. Tanrı'yı var olarak düşündüğümde ve onun varlığına inandığımda Tanrı hakkındaki fikrimde ne bir şey artar ne de azalır.²³

Tanrı hakkında fikir sahibiysek bu, O'nun var olduğunu düşünüyoruz anlamına gelir. Var olduğuna inanmanın fikrimize (idea) bir şey katmayacağını düşünür. Bu ifadeleri ontolojik argümana açık bir eleştiri olarak görebiliriz. Aynı şekilde ilk neden ve tasarım argümanları hakkında da benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Ancak Hume hiçbir makul insanın ne doğadaki kanıttan ne de tasarımcının mükemmelliğinden şüphe edebileceğini söyler.

Hume'un doğal dine yönelik eleştirilerinin yanı sıra vahyedilmiş dine de eleştirileri vardır. Vahyedilmiş din Tanrı'nın varlığına mucizeler yoluyla ulaşmayı hedeflediği için eleştiri almıştır:

Dolayısıyla bütüne vurulduğunda ne çeşit olduğuna bakılmaksızın bir mucize lehindeki tanıklığın asla bir olasılık hele hele bir ispat teşkil etmediğini, ispat teşkil ettiğini varsaysak bile tam da kabul ettirmeye çabalayacağı olgunun doğasından türetilen bir başka ispatla karşı karşıya kalacağı anlaşılıyor... Hiçbir insan tanıklığı, bir mucizeyi kanıtlayacak ve böyle bir din sistemi için haklı bir temel oluşturacak kadar güce sahip olamaz.²⁴

Hume, ateist olduğuna dair bir üne sahip olsa da dini inancın doğruluğu kadar yanlışlığının da kanıtlanabileceğini ifade etmiş ve Tanrı'nın var olmadığını açıkça ileri sürmemiştir. Hume'un herhangi türden bir dini inanca sahip olduğu sorusunun cevabı, doğal inançtan bahsettiği *Treatise* kitabından ziyade, *Dialogues*'da bulunmaktadır. Hume, doğal dinin öne sürdüğü kanıtların ve vahyedilmiş dinin öne sürdüğü mucizelerin bir delil oluşturmadığı gerekçesiyle Tanrı'nın varlığını haklılaştırılmayacağını ileri sürmektedir. Ona göre, eğer dini inanç için bir neden aramaya kalkışacak olsak hükmü askıya almamız gerekecektir. Bu bağlamda *Enquiry*'nin XII. bölümünde ise ılımlı şüphecilikle uyumlu bir Tanrı inancının imkânından bahsettiği söylenebilir. Ancak bu Tanrı inancı, haklılaştırılmayan türden bir inanç ise, bu inancın doğal inanç gibi psikolojik bir inanç olduğu konusundaki düşüncenin daha net biçimde ortaya konulması gerekir.

3. DİNİ İNANÇ VE DOĞAL İNANÇ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Dini inancın kanıtlanamayacağı yönündeki Hume'un eleştirileri onun din karşıtı olduğu yönünde eleştirileri üzerine çekmesine neden olmuştur. Fakat Hume, *Dialogues*'de yanlış dine

icğüdülerdir. Bu icğüdü ise insanlarda bir nedene bağlı olmadan doğal olarak bulunan yeteneklerdir. Bir şeyin ahlaken iyi veya kötü oluşu Hume'a göre yine doğal icğüdülere dayanır. Bkz: Hume, *A Treatise of Human Nature*, 280-281; Hume, *A Treatise of Human Nature*, 364.

²² Norman Kemp Smith, *Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines* (New York: Plagrave Macmillan, 2005), 85-86.

²³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 66.

²⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 126.

karşı doğru dini savunduğunu ileri sürmüştür.²⁵ Yanlış dinin yerine doğru din savunusu onun dine karşı düşman olarak gösterilmesini engellediği şeklinde yorumlanabilir. Yanlış dinle kastettiği şeyi bu alıntıda rahatlıkla görebiliriz.

En iyinin yozlaşmasının en kötüsünü doğurduğu, bir düstur haline gelmiş ve *batıl inanç* ve *din fanatikliğinin* zararlı etkileri, doğru dinin yozlaşmasıyla kanıtlanmıştır. Yanlış dinin bu iki türü zararlı olsa da çok farklı ve hatta zıt niteliktedir. İnsan zihni, ya özel ya da kamusal işlerin mutsuz durumundan kaynaklanan, açıklanamayan bazı korku ve endişelere maruz kalır. Bunlar hastalıklı, kasvetli ve melankolik bir ruh halinden veya tüm bu koşulların bir araya gelmesinden kaynaklanır. Böyle bir ruh halinde, bilinmeyen etkenlerin sonsuz bilinmeyen kötülüklerden korkması sağlanır; ve gerçek korku nesnelere eksik olduğu yerde, kişi önyargısına göre, kendi eğilimine göre ve hatta kötü niyetine göre hiçbir şekilde sınır koymadığı hayali nesnelere bulur. Bu düşmanlar tamamıyla görünmez ve bilinmediklerinden, onları yatıştırmak için kullanılan yöntemler de aynı derecede sorunludur. Bunlar birtakım törenlerden, kutlamalardan, küçük düşürmelerden, kurbanlardan, hediyelerden ya da aptalca uygulamalardan oluşur. Bu kör ve korkunç bir safliktir. Bu nedenle zayıflık, korku, melankoli ve cehalet *Batıl İnançın* gerçek kaynaklarıdır.

Ancak insan zihni aynı zamanda müreffeh bir başarıdan, iyi bir sağlıktan, güçlü bir ruh halinden veya cesur ve kendine güvenen bir eğilimden kaynaklanan açıklanamaz bir yücelik ve haddini aşmaya da tabidir. Böyle bir ruh halinde, hayal gücü, hiçbir ay altı güzelliğinin veya zevkinin karşılık gelemeyeceği kadar büyük ama karmaşık kavramlarla genişler. Ölümlü ve fani olan her şey, dikkate değer olmadığı için ortadan kaybolur. Ve ruhun, nefsinin ve mizacına en uygun olan her türlü hayal gücüne, kendini kaptırma özgürlüğüne sahip olduğu için görünmez bölgelerde veya ruhlar dünyasında hayal gücüne geniş bir alan tanınır. Böylece coşkular, hevesler ve şaşırtıcı hayal alemleri ortaya çıkar. Bu şekliyle güven ve küstahlık artarken, tamamen açıklanamaz olan ve sıradan yeteneklerimizin oldukça ötesinde görünen bu coşkular, adanmışlığın nesnesi olan o İlahi Varlığın doğrudan ilhamına atfedilir. Kısa bir süre sonra, ilham alan kişi kendisini İlahi Vahşin seçkin bir gözdesi olarak görmeye başlar; ve coşkunun zirvesi olan bu çılgınlık bir kez ortaya çıktığında, her kapris kutsanır: İnsan akli ve hatta ahlak, yanıtıcı rehberler olarak reddedilir: Ruhun yanılabilirliği ve yukarıdan gelen ilham sayesinde bu fanatik deli adam, körü körüne ve kayıtsız şartsız kendini sözde olana teslim eder. Bu nedenle umut, gurur, küstahlık, aktif bir hayal gücü ve cehalet *Din Fanatikliğinin* gerçek kaynaklarıdır.²⁶

Yanlış din ile kastettiği batıl inanç ve cehalete dayalı din fanatikliği yerine önerdiği doğru din için hangi türden inancı önerdiği önemli görünmektedir. Doğru din, Hume'a göre Katoliklerin kanıtla dayalı savunduğu din de değildi. Doğru din her insandaki ortak olan doğal inanma eğilimiydi.²⁷ Bu da dini inanç aslında bir tür doğal inanç mıydı sorusunu akla getiriyordu. Hume'un dini inancı, doğal inanç olarak görüp görmediği konusu ise o kadar net görünmüyordu. Bu durumu açıklığa kavuşturmak için eserlerini inceleyen araştırmacıların birbirine zıt iki yaklaşım benimsemesine neden olmuştur: Bir grup, Hume'un dini inancı doğal inanç olarak değerlendirdiğini ifade ederken; diğerleri böyle olmadığı yorumunu desteklemişlerdir. Doğal inancın özellikleri rasyonel olmaması, nedensellik içermemesi, sıklıkla oluşması, yapay olmaması ve her insanda ortak olan inançlar olarak görülmesidir. Doğal inancın evrensel olduğu düşünülürken, dini inanç konusunda Hume yorumcuları arasında görüşler farklılaşmaktadır. Dini inancın doğal inanç olmadığını savunanlardan²⁸ Gaskin ve Yandell'in görüşlerini, aksini

²⁵ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Dorothy Coleman, (London:Cambridge University Press, 2007), 16.

²⁶ David Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Tom Beauchamp, (London: Oxford University Press, 2021), 77-78.

²⁷ David Hume, *Dissertation on the Passions: The Natural History of Religion: A Critical Edition*, ed. Tom Beauchamp (New York: Oxford University Press, 2007), 86.

²⁸ Bu savunuya ilişkin benzer görüşler için bkz. P.J.Y. Kails, "Understanding Hume's Natural History of Religion", *The Philosophical Quarterly*, 57:227, (2007), 190-211; Michael Hodges ve John Lachs, "Hume on Belief", *The Review of Metaphysics*, 30:1, (1976), 3-18; Terence Penelhum, "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, 33:131 (1983), 166-181.

savunanlardan²⁹ ise Butler'ın görüşlerini değerlendireceğiz.

İlk yaklaşımı savunan Gaskin'e göre Hume dini inançları doğal inanç olarak görmemiştir. Çünkü doğal inançlar *evrensel, rasyonel olmayan* (non-rational),³⁰ kaçınılmaz ve *sağduyuya dayalı* inançlardır. Fakat dini inancın bu özelliklere sahip olduğu tam olarak söylenemez. Gaskin, sonrasında Hume'un ifadelerini yukarıdaki dört kriter çerçevesinde tahlil eder. Ona göre, Hume'un yazılarında dini inancın *evrensel* olduğu anlamına gelebilecek net olamayan işaretler bulunmaktaysa da, *Natural History of Religion* adlı eserinde yer alan "Görünmez, zeki bir güce inanmak, her yerde ve her çağda insan soyu içinde adamakıllı yaygındır; fakat belki hiçbir istisna bırakmamacasına evrensel olmadığı gibi, bu inancın öne sürdüğü fikirler de en ufak bir tek biçimlilik göstermemektedir"³¹ şeklindeki ifadelerinde dini inancın evrenselliğini kabul etmediği anlamına gelmektedir.³² Gaskin, Hume'un dini inancın rasyonel olup olmamasına dair görüşlerinde ise, kesin sonuca varmayı engelleyecek farklılıklar olduğunu belirtir. Çünkü Hume, bazı yazılarında dini inancı haklılaştırmanın kavrayışımızı aştığını, hatta safсата olduğunu; Hıristiyanlığın akıl değil iman üzerine kurulduğunu ifade ettiği gibi;³³ başka yerde her rasyonel insanın Tanrı'ya inanacağını dile getirmiştir.³⁴

En kutsal dinimiz akıl üzerine değil iman üzerine kurulmuştur ve imanı hiçbir şekilde dayanmaya uygun olmayan bir sınava tabi tutmak imanı açığa çıkarmanın kesin bir yöntemidir. Bunu daha açık hale getirmek için kutsal kitaplarda anlatılan mucizeleri inceleyelim. Kendimizi, bu kadar geniş bir alanda kaybetmemek için bu sözde Hıristiyanların ilkelerine göre inceleyeceğimiz, Pentateuch'ta (İncil'in ilk beş kitabı) bulduklarımızla sınırlayalım.³⁵

Doğanın tüm sınırı akıllı bir yazarın varlığını yansıtır ve hiçbir rasyonel araştırmacı, ciddi bir düşünmeden sonra, gerçek Teizm ve Dinin temel ilkelerine ilişkin inancını bir an bile askıya alamaz. Ancak dinin insan doğasındaki kökenine ilişkin diğer soru daha fazla zorlukla karşı karşıyadır.³⁶

Doğal inancın üçüncü kriteri olan *kaçınılmazlık* kriterine göre, bir kişi doğal inanca sahip değilse, eylemde bulunmakta zorlanacaktır. Çünkü doğal olmayan inançların bir nedene dayanması veya gerekçelendirilmesi gerekir. Fakat insanların tecrübeye dayanarak haklı çıkarılmış inançlar elde etmesi Hume'a göre mümkün değildir. Bu nedenle insanı harekete geçiren şey, haklı çıkarılmış inançtan ziyade bir tür alışkanlıklar örgüsüdür. Bu alışkanlıklar ise nedenlere ve sonuca dayanmayan doğamız gereği sahip olduğumuz eğilimler veya içgüdülerden ortaya çıkar. Bu nedenle doğal inançları Hume kaçınılmaz olarak görür. O halde, Hume'un dini inancı kaçınılmaz olarak görüp görmediğini sorabiliriz. Dini inanç da doğal inancın bu niteliğini taşıyorsa, bir yaratıcıya ya da bir Tanrı'ya inanmak kaçınılmaz olacaktır. Ancak Hume'a göre, dini inanca sahip olmayan insanlar da hayatlarını tutarlı ve başarılı şekilde sürdürmektedirler. İnanmayan, inanan kadar tatmin edici şekilde yaşayamamış olabilir, ancak inançsız bir toplumda bu işlevin yerine gelmesi mümkündür. Doğal inancın dördüncü kriteri, *sağduyuya dayalı* olmasıdır. Dini inanç, eğitim ve kültürel alt yapıyla öğretildiği için, sağduyu kavramı hakkındaki belirsizlikten dolayı bu kriteri dini inanca uygulayabilmek mümkün görünmemektedir.³⁷ Bu şekilde Gaskin, Hume'un doğal inancının dini inancı içermeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır, ancak doğal inancın ve dini inancın rasyonel olmamak bakımından ortak özellikte olduğu

²⁹ Bu savunuyu destekleyen görüşler için bkz. Timothy Costelloe, "In Every Civilized Community: Hume on Belief Demise of The Religion", 55:3, (2004), 171-185; Stanley Tweyman, *Scepticism and Belief In Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986).

³⁰ Bir inancın rasyonel olmaması (*non-rational*) ve irrasyonel (*irrational*) olması farklı anlamlarda kullanılır. Rasyonel olmaması, onu zorunlu şekilde irrasyonel yapmamakla birlikte, sezgiye dayalı olduğu kastedilir. Bir inancın irrasyonelliği ise çürütülebilir veya yanlış gerekçelendirilmiş olduğu anlamına gelir.

³¹ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 4. Baskı (Ankara: İmge Yayınevi, 2004), 37.

³² John Charles Addison Gaskin, "God, Hume and Natural Belief", *Philosophy*, 49:189 (1974), 285-286.

³³ Gaskin, "God, Hume and Natural Belief", 286.

³⁴ Bkz. Hume, *Din Üstüne*, 37.

³⁵ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 94.

³⁶ Hume, *Dissertation on the Passions: The Natural History of Religion: A Critical Edition*, 33.

³⁷ Gaskin, "God, Hume and Natural Belief", 288.

üzerinde durmaktan kaçınmıştır. Hume'un dini inancı, doğal inançtan farklı değerlendirdiğini öne süren bir diğer Hume yorumcusu ise Keith Yandell'dir. Ona göre, dini inanç, insanlarda aynı düzeyde bir ortaklığa sahip değildir ve bu nedenle doğal inançtan farklıdır. Dini inançların nedeni, düşüncenin müdahalesine maruz kalmamış doğal ilke ve eğilimler değildir. Onların nedeni ikincil ilkeler denilen ve her insanda bulunmayan ilkelerdir.³⁸ Yandell dini inancın temellendirilemeyeceğini açıklamaya çalışırken Hume'un *Natural History of Religion* adlı eserindeki şu ifadelerle dikkat çeker: "Doğanın bütünü, akıl sahibi bir yaradana tanıklık eder ve akıl sahibi hiçbir araştırmacı ciddi bir tefekkürden sonra gerçek Teizmin ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz."³⁹ Burada Hume, Yandell'e göre, çıkarımsal bir sonuçtan değil, akıl sahibi hiçbir araştırmacı tarafından askıda bırakılmayacak bir inançtan bahsetmektedir. Dahası, Hume yeterli nedene sahip olduğuna dair şüphe olmadıkça bir inanca sahip olduğuna dair nedensel bir açıklama sunamayacaktır. Çünkü Hume'a göre nedensel açıklama varsa şüphe de olmak zorundadır. Yandell'a göre Hume, dini inancın önermesel bir inançtan bağımsız oluşuna dikkat çekerek sadece dini inancın tabiatı hakkında açıklama sunmaya kalkışmaktadır.⁴⁰ Dini inancın rasyonel olmadığı yönünde ortak bir kanaate karşılık, Yandell de Hume'un, dini inancın doğal inançla ortak bir temeli olduğuna dikkat çekmekten kaçınıyor görüldüğü düşüncesine katılır. Yandell'in bu konuda bir açıklama getirmeden, sadece dini inancın evrensel olmaması kriteri üzerinden doğal inanç olmadığını dile getirmesi, yeterince açıklayıcı görünmemektedir; çünkü Hume'un dini inancı evrensel olarak kabul ettiğine dair iddialara eserlerinde yer verdiği bilinmektedir.

Görünmez, akıllı güce inanmaya yönelik evrensel eğilim, orijinal bir içgüdü olmasa da, en azından insan doğasının genel bir hizmetkarı olarak, ilahi işçinin eserine koyduğu bir tür işaret veya damga olarak düşünülebilir. Ve hiçbir şey insanoğlunu, yaratılışın tüm diğer parçalarından, bu şekilde seçilmiş olmaktan ve evrensel Yaratacının imajını veya izlenimini taşımaktan daha fazla yüceltmez.⁴¹

Dini inancın, doğal inanç olduğu hakkındaki ikinci yaklaşıma gelecek olursak, bunu savunanlar arasında yer alan Butler'a göre, her iki inanç da rasyonel değildir. Öncelikle Butler doğal inancın, neden rasyonel olmayıp şüphecilikle ilişkili olduğunu ortaya koymaya çalışır. Hume, rasyonel inançların şüphecilğe karşı koyamadığını düşündüğü için Hume'un doğal inançlar doktrini ile aşırı (pyrrhonian) şüphecilğe karşı çıkmayı hedeflediğine inanılır. Hume sıklıkla aşırı şüpheci olarak yorumlanmasına rağmen kendi şüpheciliğini ılımlı (mitigated) şüphecilik olarak tanımlar. Butler'a göre, Hume, aşırı şüpheci argümanlarla sarsılmayacak inanç arayışındadır. Aklın yanılabilirliği ile ilgili düşünceler, tüm inanç ve kanıları bütünüyle yıkacağı için akıl, şüpheci argümanların karşısında yetersiz kalacaktır. Çünkü rasyonel inancın şüpheci argümanlar karşısında kolayca çürütülecek inanç olduğunu savunur. İçgüdüye dayalı doğal inancı ise, şüphecilik karşısında bazen yanlılanabilir olsa da doğal inancı savunma isteğinin iyi bir nedeni olması doğal inancı daha sağlam ve sarsılmaz yapacaktır.⁴² Doğa, akıl gibi değildir. Butler'a göre, içgüdüye dayalı bir inanç olan doğal inancı savunan Hume'a göre, doğa, şüpheci argümanların gücünü kırabilecek yetenektedir, ancak bunu şüpheci argümanları çürüterek yapmayacaktır. Çünkü doğal inanç haklılaştırılmaz nitelikte olduğu için şüphe ile de çürütülemez niteliktedir. Anlaşılan o ki Hume'un felsefesinde doğal inanç, rasyonel inanca karşı öne sürülürken, ılımlı şüphecilik de aşırı şüphecilğe karşı ileri sürülmüştür. Butler'a göre, Hume, doğal inancın aşırı şüphecilikle uyumsuz, ılımlı şüphecilikle uyumlu olduğunu düşünmektedir.⁴³ Bu durumda dini inancın doğal inanç olduğu sonucuna Butler, nasıl ulaşmıştır? Butler öncelikle tasarlayan bir Tanrı'ya inancın Hume açısından *a posteriori* ve *a priori* olarak da haklılaştırılmaz olup olmadığını araştırır. Haklılaştırılmayan inanç kategorisinin ise Hume açısından doğal inanç kategorisi olduğunu sorgular. Dini inancın doğal inanç olduğunu, tasarım deliline yönelik

³⁸ Keith Yandell, "Hume's Explanation of Religious Belief", *Hume Studies*, 5:2 (1979), 107.

³⁹ Hume, *Din Üstüne*, 37.

⁴⁰ Yandell, "Hume's Explanation of Religious Belief", 95-96.

⁴¹ Hume, *Dissertation on the Passions: The Natural History of Religion: A Critical Edition*, 86.

⁴² Ronald J. Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42:1 (1960), 77.

⁴³ Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume", 83-86.

eleştirel ifadeleri açığa çıkarmıştır. Butler, Hume'un tasarım deliline eleştirisinin, Tanrı'nın varlığını inkâr etmek olmadığını, daha ziyade dini inançların argüman temelinde rasyonel destek bulabileceğini çürütme teşebbüsü olarak görülmesi gerektiğini savunur. Butler, Hume'u tasarım hipotezini reddeden bir ateist olmaktan ziyade tasarım hipotezini *a priori* ve *a posteriori* argümanlara ihtiyaç duymadan doğal inanç ile güçlendirmeye çalışan bir inanan olarak görür.⁴⁴ Hume'a göre, evrenin tasarımına inanç kaçınılmazdır ve bu ilkeye inanç, Tanrı'ya inanca yol açar. Ancak tasarıma inanç, haklılaştırılmış inanç olmayıp aksine kaçınılmaz bir doğal inançtır. Böylelikle tasarlayan bir Tanrı'ya inancın doğal inanç olarak kabul edilmesi, Butler'ı dini inancın doğal inanç türü olduğu sonucuna ulaştırır.⁴⁵ Butler, Hume'un *Dialogues*'da tartıştığı konunun ise Tanrı'nın varlığı değil, Tanrı'nın doğası olduğunu ve bu Tanrı Hume'a göre doğası hakkında bir şey söylenemeyecek bir Tanrıdır. Çünkü Hume, Tanrı'nın varlığını onaylar, ancak onun doğası hakkında şüpheli tutumunu işletir. Bunu Butler, Hume'un felsefesindeki muamma olarak kabul etse de⁴⁶ bunun Hume'un felsefesi ile tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Hume dini inanç konusunda aklın zayıflığına dikkat çekerek Tanrı'ya imanı, ılımlı şüphecilik üzerine tesis etmeye çalışır. Tanrı'nın varlığını kabul etmesi epistemik bir inancı gerektirmediği için doğal veya içgüdüsel bir kabuldür. Bu nedenle bilemediğimiz fakat hissettiğimiz bir Tanrı'nın doğası hakkında 'düşünmek' ise Hume'a göre mümkün değildir. İnsanın epistemik yetilerindeki sınırlılıklardan ötürü, 'Tanrı'nın varlıksal nitelikleri hakkında şüphe ve belirsizlik varken Tanrı'nın doğasına ilişkin kanıtlamaların yersiz olduğunu'⁴⁷ düşünmesi, Tanrı'nın varlığına yönelik inancın epistemik temelli olamayacağını açık göstergesidir. Hume'un Tanrı'nın doğasına ilişkin tavrı, Wittgenstein'in 'üzerinde konuşulamayan şeyler hakkında susmalıyız'⁴⁸ şeklindeki meşhur sözlerini anımsatır niteliktedir.

Hume'un Tanrı'ya inancı doğal inanç şeklinde yorumlamamız dini inancın kanıta dayalı haklılaştırmalara dayanmadığı itirafına dayanır. Hume'a göre, Tanrı'yı bilmek, ona ibadet etmektir/tapmaktır. Bunun dışındaki ibadetleri saçma, batıl ve dine aykırı bulur. Yalvarmak, yakarmak ve yaltaklanmaktan hoşlanmak insanları küçülten ibadet biçimleridir. Bu tür tutumlar, Tanrı'yı Tanrı olmaktan çıkartıp insanın bulunduğu durumdan daha alt pozisyona yerleştirir. Bu nedenle Hume, çok az sayıda felsefi teistin O'nun lütfunu hak edeceğine inanır.⁴⁹ Hume'un Tanrı'yı bilmeyi ibadet etmeye indirgemesi, epistemik temelden yoksunluğun yanı sıra fideistik türden bir iman tutumunu gösteriyor gibi görünmektedir. Öyle ki, Hume'un Tanrı'yı bilmenin ibadet etmek olduğuna yönelik vurgusu, aslında O'na iman etmek olarak düşünülmelidir. Çünkü Hume, Tanrı'yı bilmenin rasyonelliğini, teistik argümanlara getirdiği eleştirilerle ortadan kaldırmış ve "en mukaddes dinimiz akla değil imana dayanır."⁵⁰ ifadesiyle de onun bu görüşü desteklemiş olması, epistemik olmayan bir iman yaklaşımını öngördüğü kanaati uyandırmaktadır. Burada, epistemik olmayan biçimde Tanrı'yı bilme; kulluk etmek, güvenmek ve iman etmek gibi duyguya dayalı bir farkındalık olarak anlaşılabilir. Butler da burada kullanılan Tanrı'yı bilmenin, Tanrı'ya iman etmek olduğunu ileri sürebileceğimizi düşünür.⁵¹ Hume'un, bir inanç evrensel ve rasyonel değilse o inancın doğal inanç olduğu iddiasının, Butler tarafından da onaylanması yerinde bir tespit olarak görülebilir. Bu durumda, dini inanç, doğal inanç ise dini inancın rasyonel olmaması gerekir. Hume, dini inancın imana dayandığını ifade ederken, rasyonel olmadığını açık şekilde ortaya koymuştu. Ancak bir yandan, dini inancın evrensel olmadığına ilişkin ifadeler sarfetmiş,⁵² diğer yandan, zeki ve görünmez güce inanmanın 'evrensel bir eğilim'⁵³ olmasından bahsetmiş olması ise başka türden muğlak bir tutum olarak görülebilir. Dini inancın, gerekçelendirilemezliği nedeniyle rasyonel olmaması, doğal inançla

⁴⁴ Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume", 87.

⁴⁵ McCormick, "Hume on Natural Belief and Original Principles", 105.

⁴⁶ Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume", 93.

⁴⁷ Hume, *Din Üstüne*, 232.

⁴⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge Classics, 2002), 89.

⁴⁹ Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, 101.

⁵⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 129.

⁵¹ Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume", 100.

⁵² Hume, *Din Üstüne*, 37.

⁵³ Hume, *Dissertation on the Passions*, 86.

benzerlik gösterirken, evrensel olmaması açısından doğal inançtan farklılık göstermesi dini inancın doğal inanç oluşuna gölge düşürür.⁵⁴ Penelhum'un belirttiği gibi, Hume eserlerinde, dini inancın evrenselliği konusundaki ifadelerinde de kimi zaman muğlaklık yaratacak ifadeler kullanmıştır. Aşağıdaki ifadeleri de bunu gösterir niteliktedir.

Dinle ilgili her soruşturma önemli olmakla birlikte özellikle dikkat çekmemiz gereken iki soru vardır. (İlki) Dinin akıldaki temeli ve (ikincisi) dinin insanın doğal yapısındaki kökeni ile ilgilidir. Ne mutlu ki en önemli soru olan birincisi, hiç değilse en açık ve en önemli çözümdür. Doğanın bütünü, akıl sahibi bir yaratana tanıklık eder ve akıl sahibi hiçbir araştırmacı ciddi bir tefekkürden sonra gerçek Tanrıcılık ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz.⁵⁵

Burada Hume öncelikli olarak dinin akıldaki temelini vurguluyor görünmektedir. Ancak Hume'un eserlerine bütüncül gözle bakıldığında, dinin daha çok insanın doğasındaki kökeni ile ilişkili olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Hume'un dini inancını, Penelhum, her ne kadar muğlak görse de Martin Bell gibi o da şüpheli fideist bir karaktere daha yakın olarak yorumlamıştır. Penelhum'a göre, Erken modern fideistleri ve Pironcular Hume'un kullandığı dili kullanmışlardır.⁵⁶ Bell'e göre, Gaskin'in dini inancın doğal inanç olmayıp rasyonel olduğuna yönelik kanaati sorgulanmaya açık görünmektedir. Çünkü sonucu destekleyemeyecek kadar zayıf bir gerekçelendirmeden çıkan inanç rasyonel olamaz.⁵⁷ Bu nedenle Gaskin'in kanaati *The Natural History*'den alınan ilk satırlarında da dile getirildiği gibi Hume'un düşüncesinde yoğun biçimde işlenen dinin temelindeki akıl ve insan doğasının kaynağı arasındaki mücadele, dini inancı gerekçelendirme lehine gibi görünse de sonrasında Teistik argümanlara getirdiği eleştirilerle karşı bir durum ortaya çıkardığını düşünmemize neden olur. Hume'un zihnini meşgul eden bu mücadele tecrübe yoluyla haklılaştırılan inançları yetersiz ve kusurlu bulmasına ve insan doğasıyla uyumlu bir inanç kavramı geliştirmesine yol açar. Aynı zamanda Hume, akılla uyumlu bir dini inanç anlayışının benimsenmiş olması durumunda bunun evrensellik değeri taşıyamayacağını düşünür. Çünkü ona göre evrensel olan şey, kanıtlanmış bir Tanrı'nın varlığına inanç olmayıp, bir Tanrı'ya iman etme duygusudur. Bu nedenle Hume'un dini inancı evrensel kabul etmediğine dair düşünceler onun haklılaştırılmış dini inancı evrensel olarak göremeyeceği yönündedir. Bu durumda Hume'un, esasında bir tasarımcının varlığına inanma *duygusunun* evrenselliğinden bahsetmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu da dini inancın, doğal inanca ait kriterleri sağladığı için doğal inanç türü olduğu anlamına gelecektir.

Hume'un eserlerinde ortaya koymaya çalıştığı genel amacın, dini inancın kaynağının tarihsel ve antropolojik temeline ilaveten gerçekte psikolojik temelini açıklamak olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıklama biçimi daha çok psikolojik temelde natüralistik açıdan dini inancın kaynağını ortaya koyma biçimi olarak yorumlansa da esasında felsefeden bütünüyle bağımsız psikolojik türden bir açıklama projesi olarak görülemeyeceğine ilişkin tartışmalara konu olması da azımsanmayacak niteliktedir. Çünkü Hume literatürde haklılaştırılmayan doğal inanç savunusuna rağmen empirist olarak bilinir. Oysa çoğu felsefeci açısından haklılaştırılmadıkça bir inanca sahip olunacağı iddia edilemez.⁵⁸ Bu nedenle *Yeni Hume* okumaları, Hume tarafından savunulduğu düşünülen empirizmin, aslında eski Hume okumalarına dayandığını iddia eder.⁵⁹ Doğal inancı güçlü şekilde savunan Hume'u empirist olarak yorumlayanlar için, Hume'un doğal inanç tezini ve empirizmi birlikte savunması ne kadar tutarlı olabilir? İlki, psikolojik temelli inanç savunusuyken ikincisi, felsefi bir temele sahiptir. Oysa Hume, inancın haklılaştırılmaz oluşunu çoğu yerde zikrederek felsefi bir zeminden uzaklaşmıştır. Buna rağmen, Richman'a göre, doğal

⁵⁴ Penelhum, "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy", 171-172.

⁵⁵ Hume, *Din Üstüne*, 37.

⁵⁶ Terence Penelhum, "Hume on Religion: Cultural Influences", *A Companion To Hume*, ed.Elizabeth Radcliffe, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 335.

⁵⁷ Martin Bell, "Hume on The Nature and Existence of God", *A Companion To Hume*, ed.Elizabeth Radcliffe, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 349.

⁵⁸ Kenneth Winkler, "The New Hume", *The Philosophical Review*, 100:4 (1991), 541.

⁵⁹ Eski Hume okumaları Hume'u empirist olarak yorumlarken yeni Hume okumalarında ise şüpheli, natüralist ve fideist Hume; Cicero'cu ve Kant'çı Hume; rasyonalist ve pozitivist Hume gibi farklı Hume yorumları yer almaktadır. Yeni Hume okumaları için bkz.: John Passmore, *Hume's Intentions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), 65-152.

inanç savunusu ile empirizmi birlikte savunmak, Hume'un görüşleri ile tutarlıdır. Çünkü ona göre, Hume'un savunduğu doğal inanç biçimi, Hume'a özgü bir empirizm savunusu olarak yorumlanmalıdır.⁶⁰ Esasında Richman, Hume'un doğal inanç savunusunun oldukça güçlü olduğunun farkında olmasına rağmen haklılaştırılmayan inancı empirizm olarak yorumlamakta yanılmıştır. Çünkü bu tutum, empirizmden çok şüphecilikle ilişkilidir. Hume'un inançların haklılaştırılmaması oluşuna ilişkin şüpheciliğinin ise pratik düzeyden ziyade teorik düzeyde olduğunu söylemek çok daha muhtemeldir.⁶¹ Çünkü Hume haklılaştırılmış herhangi bir inanca sahip olmadan yaşadığımız süreçte, alışkanlıklara göre eylemde bulunmak durumunda olduğumuzu düşünür. Buradan hareketle pratik açıdan empirist olarak yorumlanmasına neden olduğu söylenebilir. Fakat bu tutum esasında şüphecilerin teoride herhangi bir inanç sahibi olmasa da pratik düzlemde empirist olmalarıyla yakından ilişkili görünür. Pironcu şüphecilerin, teorik anlamda inançlarını haklılaştıramadıkları için askıya aldıklarını fakat sonrasında Akademik şüphecilerden farklı olarak, pratik anlamda insanların doğal eğilimlerini takip ederek toplumun adet ve alışkanlıklarına göre eylemde bulduklarını biliyoruz.⁶² Pironcu şüphecilerin kullandığı bu metod, Hume'un metodunu bize çağrıştırmaktadır. Bu durum Erken Modern Dönemde yer alan şüpheci fideistlerin⁶³ yaklaşımı ile benzer niteliktedir. Esasında Hume'un fideist geleneği bildiği ve onların kullandığı şüpheci argümanları kullandığı, bazı yeni Hume yorumcuları tarafından da kabul gören bir bakış açısı⁶⁴ olarak bilinir.

Hume'a göre, dini inançtaki kesinlik mantık ve felsefe gibi teorik ve dışarıdaki bir şeyde değil, pratik yaşamın kendisinde aranması gereken evrensel bir birliktelik olarak görülmelidir.⁶⁵ Örneğin Hume'un tanrılar hakkındaki felsefi sorusu bir Tanrı'nın var olup olmadığına ilişkin değildi. Esasında Tanrı fikrinin zihnimizin bir ürünü olduğuna ilişkin bir cevapla da ilişkili değildi. Aksine dini inancın zihinle değil de, içgüdüsel biçimde hissettiğimiz bir tür doğal eğilimle ilişkili olan güçlü bir tutku olduğu yönündedir. Bu duygu ise düşünceyle ilişkili olmayan sağduyuya dayanır. Hume'un düşünce yerine sağduyuya vurgu yapması, insanın pratik hayattaki karar alma için gerekli olan kesinlik ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Hume'a göre, düşüncede elde edilemeyen kesinlik, pratik hayatta sorun yaratacaktır. Karar veremediğimiz düşünceler, bizi pratik hayatta eylemsizliğe sürüklerken pratik hayatın zorunluluğu, tam aksine eylemde bulunmaya yönlendirir. Bu eylemlerimizi ise Hume'a göre ancak doğal veya içgüdüsel eğilimlerimizin ışığında gerçekleştiririz. Eylemleri içeren inanç türü ise sadece içgüdüye özgü güven unsuru içerir niteliktedir.

SONUÇ

Hume'un ifadeleri başlangıçta teizmi ve teizmin rasyonelliğini destekliyor⁶⁶ gibi görünse de onun teistik delillere getirdiği eleştiriler, daha çok dini inancın haklılaştırılma imkanını eleştiren bir bakış açısını destekler niteliktedir. O, bir taraftan dinin akli temelini ve Tanrı'ya inancın evrensellikten uzaklığını savunurken diğer taraftan dini inancın rasyonel şekilde savunulamayacağından ve Tanrı'ya inancın haklılaştırılmayan evrensel eğiliminden söz eder. Onun kafa karıştırıcı hatta fikirlerinde tutarsız gibi görünmesine neden olan yaklaşımı ise retorik tarzıyla ilişkili olarak yorumlanabilir. Bu nedenle bu makalede Hume'un epistemik açıdan empirizmden farklı türden doğal inanç savunusunu ortaya koyup, onu şüpheci ve fideist türden bir dini inanca sürükleyen nedenleri çözümledik. Hume'un eserlerinde bir Tanrı'ya inandığını fakat bu Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını, bunu da insanın doğasında yer alan epistemik

⁶⁰ Kenneth Richman, "Empiricism, Natural Belief and The New Hume", *History of Philosophy Quarterly*, 12:4 (1995), 425.

⁶¹ Dennis Thompson, "Hume's Skepticism", (Doktora Tezi; University of Massachusetts, 1998), 283.

⁶² Richard Popkin, *The History of Skepticism: From Savonarola to Bayle*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), xix

⁶³ Şüpheci fideistlere ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Osman Murat Deniz, *Akıl İman İlişkisi Açısından Fideizm*, (Bursa, Emin Yayınları, 2012), 37-44; Terence Penelhum, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983), 120-144.

⁶⁴ Bu yaklaşımı destekleyen kaynaklardan bazısı için bkz.: Robert Fogelin, *Hume's Presence In The Dialogues Concerning Naturel Religion*, (New York: Oxford University Press, 2017), 111; Delbert Hanson, *Fideism and Hume's Philosophy: Knowledge, Religion and Metaphysics*, (New York: Peter Lang Publishing, 1993).

⁶⁵ Siamak Abdollahi ve Mansour Nasiri, "Hume's Fideism; Towards His Mysticism", *Journal of Philosophical Theological Research*, 25:1 (2023), 37.

⁶⁶ Hume, *Din Üstüne*, 37.

sınırlılığa bağladığını ifade eder. Öncelikle tecrübeye indirgediği bilme çeşidini sonrasında eleştirerek kusurlu bulduğunu ileri sürmesi, onu epistemik anlamda inançlarımızı haklılaştıramayacağımız sonucuna ulaştırdı. Bu tutum inanç konusunda Hume'u teorik anlamda şüphecilğe sürüklerken, inançsız yaşamının pratik hayatta mümkün olmamasından hareketle kendine özgü bir doğal inanç kavramı geliştirmesine neden olmuştur. Hislere, içgüdüye, sağduyuya ve alışkanlıklara dayalı bu doğal inanç Hume'a göre epistemik olmayan bir inanç olması bakımından epistemik olmayan bir eminlik durumu içerir. Bu eminlik durumuna Hume iradi olmayan bir yolla eriştiğini söyler. Kanıtlanması mümkün olmayan bu eminlik hissinin iradi olmadığı düşüncesi ise ayrıca kanıtlanmaya ihtiyaç duyacağı için kendi içinde çelişki barındırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü iradi olmayan şeyler belirlenmişlik içerir ve zorunlu ya da olgusal nedenlere bağlıdır. Bu nedenle Hume'un doğal inancı dayandırdığı güven, his, arzu gibi duyguya, eğilime veya içgüdüye dayalı değişken durumların belirlenmişlik içermesi çelişkili görünecektir.

Son olarak, Hume'un sahip olduğu dini inancın doğal inanç kategorisinde yorumlamanın Hume'un felsefesi açısından daha tutarlı olacağı sonucuna ulaştık. Hume'un Tanrı'ya inancının evrensel bir doğal inanç veya doğal bir eğilim olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, Hume'un önerdiği dini inanç; rasyonel olmayan, evrensel ve içgüdüsel bir doğal inanç çeşidi şeklinde tanımlanabilir.

KAYNAKÇA

- Abdollahi, Siamak ve Mansour Nasiri. "Hume's Fideism; Towards His Mysticism." *Journal of Philosophical Theological Research*, 25:1 (2023): 29-52.
- Armstrong, David. *Belief, Truth and Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1973.
- Bell, Martin. "Hume on The Nature and Existence of God." *A Companion To Hume*, ed.Elizabeth Radcliffe, 338-352. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Bertrand Russell. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945.
- Butler, Ronald. "Natural Belief and the Enigma of Hume". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42:1 (1960): 73-100.
- Costelloe, Timothy. "In Every Civilized Community: Hume on Belief Demise of The Religion". *International of Philosophy of Religion*, 55:3 (2004): 171-185.
- Deniz, Osman Murat. *Akil İman İlişkisi Açısından Fideizm*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Fogelin, Robert. *Hume's Presence in The Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Gaskin, John C. Addison. "God, Hume and Natural Belief". *Philosophy*, 49:189 (1974): 281-294.
- Hanson, Delbert. *Fideism and Hume's Philosophy: Knowledge, Religion and Metaphysics*. New York: Peter Lang Publishing, 1993.
- Hodges, Michael ve John Lachs. "Hume on Belief". *The Review of Metaphysics*, 30:1 (1976): 3-18.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. ed. David Fate Norton ve Mary Norton, New York: Oxford University Press, 2007.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. ed. Dorothy Coleman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Yayınevi, 2004.
- Hume, David. *Dissertation on the Passions: The Natural History of Religion: A Critical Edition*. ed. Tom Beauchamp, New York: Oxford University Press, 2007.
- Hume, David. *Essays, Moral, Political and Literary*. ed. Tom Beauchamp, London: Oxford University Press, 2021.

- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Kails, P.J.Y.. "Understanding Hume's Natural History of Religion". *The Philosophical Quarterly*, 57:227 (2007):190-211.
- Leicester, Jonathan. "The Nature and Purpose of Belief". *The Journal of Mind and Behavior*, 29:3 (2008): 217-237.
- McCormick, Miriam. "Hume on Natural Belief and Original Principles". *Hume Studies*, 19:1 (1993): 103-116.
- Passmore, John. *Hume's Intentions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Penelhum, Terence. "Hume on Religion: Cultural Influences". *A Companion To Hume*. ed.Elizabeth Radcliffe, 323-337. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Penelhum, Terence."Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy". *The Philosophical Quarterly*, 33:131 (1983): 166-181.
- Penelhum, Terence. *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983.
- Plato. *Teaetetus*. İng. çev. John McDowell, London: Oxford University Press, 2014.
- Popkin, Richard. *The History of Skepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Richman, Kenneth. "Empiricism, Natural Belief and The New Hume". *History of Philosophy Quarterly*, 12:4 (1995), 425-441.
- Seppalainen, Tom ve Angela Coventry. "Hume's Empiricist Inner Epistemology: A Reassessment of The Copy Principle". *The Continuum Companion to Hume*. ed. Alan Bailey ve Dan O'Brien, NewYork: Continuum, 2012.
- Smith, Norman Kemp. *Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. New York: Plagrave Macmillan, 2005.
- Stroud, Barry. *The Empiricists: Critical Essays on Locke, Berkeley, and Hume*. Lanham, MD: Rowman ve Littlefield, 1999.
- Thompson, Dennis. "Hume's Skepticism". Doktora Tezi; University of Massachusetts, 1998.
- Tweyman, Stanley. *Scepticism and Belief In Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
- Winkler, Kenneth. "The New Hume". *The Philosophical Review*, 100:4 (1991): 541-579.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge Classics, 2002.
- Yandell, Keith. "Hume's Explanation of Religious Belief". *Hume Studies*, 5:2 (1979): 94-109.

STRUCTURED ABSTRACT

One way to understand Hume's philosophy is to look at his unique idea of "natural belief" and the idea on possibility that religious belief could be seen as natural belief. There is a lot of debate in the academic literature on whether or not Hume based his beliefs on experience, and if he did have based on experience them, the question of whether or not this was justified is also disputed. By drawing a distinction between ideas and impressions, Hume is able to construct his epistemology on the foundation of these concepts. According to him, impressions are comparable to a green tree that we can see in a clear and vivid manner, whereas ideas are the mental image of a green tree that exists in our thoughts, which are lifeless, dull, and powerless. Beliefs, according to Hume, are more vivid, emotional reactions regarding ideas. As far as Hume is concerned, belief is not a mental state but rather something that is connected to feelings and sensations. A psychological emotion regarding ideas in the mind that is accepted but cannot be justified is referred to as a belief. It can be said that Hume made his philosophy consistent in terms of being compatible with his non-rational, psychologically based defense of belief and his skepticism. On the other hand, Hume suggests that unjustified belief is not a result of voluntary action and harbors some degree of truth within it. The concept of natural belief, which does not bear any evidence, reason, or epistemic truth value, is not voluntary and therefore contains a contradiction in itself, but Hume is unable to explain why this is the case. Hume would argue that there is no need to justify natural belief based on instincts, common sense, sentiments, and emotion, despite the fact that this line of reasoning is internally inconsistent from the beginning. It is Hume's contention that different ways of justification will cause a person to have doubts. However, because life does not proceed in a theoretical manner but rather in practical ways, we are unable to exist in uncertainty; therefore, our instincts, sentiments, and habits will tell us what we ought to believe. It can be concluded that natural belief is founded not on epistemic principles but rather on psychological principles. The first objective of our article is to discuss the discussions that have been going on regarding the idea of natural belief. Following the disclosure of the psychological foundations of natural belief, the second objective is to determine whether or not religious belief is considered natural belief. First and foremost, when it comes to the topic of religious belief, Hume's works garner attention due to his criticism of natural religion and revealed religion. He does this by criticizing theological arguments and miracles. On the other hand, despite the fact that Hume does not explicitly state in his writings that he does not believe in God, it appears that he does believe in the existence of God. His objections include the assertions that it is impossible to demonstrate the existence of God through the examination of evidence and the performance of miracles, and that the possibility of faith cannot be disregarded. From Hume's point of view, the concepts of faith and religious belief are synonymous in this context. As a result, Hume's religious belief cannot be rational because it cannot be justified through rational argumentation. There is, however, a debate among Hume commentators over this matter, namely regarding the question of whether or not religious belief is rational. Butler contends that religious belief is not rational and can therefore be deemed to fall under the category of natural belief. This is in contrast to the position taken by Gaskin and Yandell, who contend that Hume's religious belief is rational and not natural belief. When it comes to having a correct grasp of Hume, one could argue that Butler's approach to this matter is more accurate. Despite the fact that Hume approves of the believe in God, he continues to keep his critical attitude regarding the proof that God exists. This is not an easy thing to understand. A believe in God, on the other hand, is involuntary, is taken for granted, and cannot be justified by everyone. This is similar to the natural belief that people have. The conclusion that may be drawn from this is that the more suspicious somebody is about epistemic belief, the more skeptical he is about proving belief in God by providing evidence. As a result of Hume's resistance to the concept of justification in relation to religious belief, the evaluation of religious belief has been placed within the category of natural belief.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 45-55

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1414753

NAMAZDA İSTİHLÂF MESELESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on The Issue of Istikhlaf in Prayer

İbrahim SİZGEN

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Hatay, Türkiye
Asst. Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Hatay, Türkiye
ibrahimsizgen@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-3669-8589>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 04.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 27.04.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

Bu çalışma, 29-30 Eylül 2023 tarihinde 1. Bilsel Uluslararası Gordion Bilimsel Araştırmalar Kongresi tarafından düzenlenen sempozyumda sunulan "Namazda İstihlâfın Keyfiyeti ve Şartları" adlı tam metin bildirimizin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Sizgen)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

NAMAZDA İSTİHLÂF MESELESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on The Issue of Istikhlaf in Prayer

Öz

Bu çalışmada, fûru-ı fıkıh kaynaklarında geniş ve teferruatlı bir biçimde incelenen namazda istihlâf meselesi işlenmiştir. Fukahanın bu mesele üzerinde yoğunlaşmasının temel gayesinin cemaat namaza iştirak eden kimselerin kılmış oldukları namazın sıhhat açısından korunması olduğu söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu mesele, cemaat namazlarda imamlık meselesini doğrudan ilgilendiren esas konuların başında gelmektedir. Bu doğrultuda imamlık meselesini ilgilendiren istihlâf, fıkıh literatürünün namaz kısmında ele alınan önemli istihlâflardan biridir. Konuya dair Hz. Peygamber'den aktarılan gelen rivayet ve uygulama örnekleri incelendiğinde bunların birbirinden muhtelif olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum namazda istihlâfın meşruiyeti hususunda ihtilafı beraberinde getirmiştir. Nitekim kimi fukaha namazda istihlâfa cevaz vermemiş; kimisi de belli şartlar ekseninde bahse konu rivayet ve uygulama örneklerinin zahirini dikkate alarak sıcak bakmıştır. Ancak şu kadarı var ki yapılan incelemeler neticesinde fukahanın mevcut görüş ayrılıkları bir yana namazda istihlâf, hâkim kanaate göre hukukun meşru gördüğü mesâilden olduğu tespit edilmiştir. Nitel araştırma yönteminin kullanılıp meseleye dair ortaya çıkan icthâdî farklılıkların fukahanın görüş ve delilleri ekseninde tematik olarak incelendiği bu çalışmada ileri sürülen görüş ve deliller, mümkün mertebe aslı kaynaklardan aktarılmış; buna bağlı olarak konu hakkında öne sürülen görüş ve deliller değerlendirilmiştir. Bu açıdan imamlık konusunu ilgilendiren ve cemaatle kılınan namazın sıhhati açısından son derece önemli görülen namazda istihlâf meselesinin fikhî düzlemde açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Namaz, Cemaat, İmamlık, İstihlâf.

Abstract

In this study, the issue of istikhlaf in prayer, which is examined in detail in the sources of furu-ı fiqh, is discussed. It can be said that the main purpose of the fuqaha's concentration on this issue is to protect the health of the prayers performed by those who participate in congregational prayers. However, the issue in question is one of the main issues that directly concerns the issue of imamate in congregational prayers. In this respect, istikhlaf, which concerns the issue of imamate, is one of the important terms discussed in the prayer section of the fiqh literature. Regarding the subject, Hz. When the narrations and practice examples handed down from the prophet were examined, it was observed that they were different from each other. This situation has brought about a controversy regarding the legitimacy of istikhlaf in prayer. As a matter of fact, some fuqaha did not allow istikhlaf in prayer. some fuqaha favored this, taking into account the apparent nature of the narrations and practice examples in question, based on certain conditions. Nonetheless, as a result of the investigations, it has been determined that, regardless of the current differences of opinion in the fuqaha, istikhlaf in prayer is one of the actions that is considered legitimate by the law according to the prevailing opinion. The opinions and evidence put forward in this study, in which the qualitative research method was utilized and the ijihad differences that emerged on the issue were scrutinized thematically on the axis of the views and evidence of the scholars, were conveyed from primary sources as much as possible. Accordingly, the opinions and evidence put forward on the subject were evaluated. In this respect, it is important to clarify the issue of istikhlaf in prayer, which concerns the issue of imamate and is extremely considered important for the health of the prayer performed in congregation, on the fiqh level.

Keywords: Islamic Law, Prayer, Community, Imamate, Istikhlaf.

GİRİŞ

Yerine birini geçirmek manasına gelen istihlâf kavramının gerek ibadet esaslarının namaz meselesi içerisinde gerekse yargı görevi ve imamet (devlet başkanlığı) konuları ekseninde incelendiği görülmüştür.¹ Ancak bu çalışmanın ana temasını namazda istihlâf olgusu teşkil ettiğinden burada sadece namazla ilgili istihlâfa dair serdedilen bazı hükümlere ve buna bağlı olarak terettüp eden sonuçlara yer verilecektir. Çalışmaya temel oluşturması açısından istihlâfın kavramsal çerçevesi ve namazdaki keyfiyeti gibi meselelere kısaca açıklık getirilecektir. Namazda istihlâf meselesi üzerine Türk akademisinde görülebildiği kadarıyla müstakil düzeyde akademik bir çalışmanın yapılmadığı gözlemlenmiştir. Bu noktada güdülen hedef, istihlâfın kavramsal mahiyeti yanında meşruiyetine, keyfiyeti ve şartlarına, hangi namazlarda istihlâfın uygulanabilir olduğuna ve müstahlefe aranan bazı şartlara kısaca yer verilerek literatüre katkı sağlamaktır.

1. İSTİHLÂFİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE MEŞRUIYETİ

İstihlâf; *إِسْتَخْلَفَ* sülâsî mezîd fiilinin mastar hali olup “yerine birini geçirmek, halef bırakmak” manalarına gelmektedir.² İstihlâfın ıstılah manasına gelince; bu kavram, gerek ibadetler arasında namaz gerekse yargı görevi ayrıca devlet başkanlığı gibi fikhın temel konuları içerisinde işlendiği görülmüştür. Bu itibarla istihlâfın terminolojik tanımı, konu edindiği fikhın ilgili alt birimlerine göre değiştiği söylenebilir. Şöyle ki, yargı görevinde istihlâf; hâkimin yargılama görevini bizzat yapamaması halinde belli bir hukûkî ihtilafta karar vermek veya genel olarak yargıçlık yapmak üzere yerine birini bırakması olarak tanımlanmıştır. Devlet başkanlığında istihlâf ise; görevi başında bulunan devlet başkanının yerine birini bırakmasıdır.³ Namazda istihlâfa gelince; imamın imamlık yapmasına mani olan abdestsiz olduğunu hatırlaması ya da namaz kıldırılmaya muktedir olamaması gibi şer’î bir mazerete binaen namaza devam edememesi durumunda cemaatten imamlık yapabilecek ehliyete sahip birini geride kalan namazı tamamlaması için kendi yerine geçirmesidir. Yerini başkasına bırakan kişiye müstahlif; bırakılana da müstahlef denilir.⁴

Çalışmamızın ana temasını teşkil eden namazda istihlâf meselesine dair fukahânın hâkim kanaati bunun cevazına yöneliktir. Şöyle ki Hanefî, Mâlikî, azhar (muteber) kanaatte Şâfiî ve iki vecihten birinde Hanbelîler istihlâfın şer’an caiz olduğunu belirtmişlerdir.⁵ İbn Kudâme (öl. 620/1223) bu konuda icmanın mevcudiyetinden bahsetmiştir. Hz. Ali (öl. 40/661), Alkame b. Kays (öl. 62/682), Nehaî (öl. 96/714), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) gibi bazı sahabe ve tâbiûnun bu kanaati benimsedikleri görülmüştür.⁶

Namazda istihlâfî meşru gören söz konusu hukukçular, bu hususta Ebû Hureyre’den (öl. 58/678) aktarılan “Sizden her kim namaz kılarken kusar veya burnu kanarsa elini ağzına koysun,

¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992), 5/191; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklâl 'alâ (bi-şerhi) Muhtaşarı Halîl*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 8/97.

² Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/197; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 9/83.

³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, thk. Abdülazîm eş-Şinâvî (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/178.

⁴ Ebû Amr Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, nşr. Ebû Abdirrahmân el-Ahdar el-Ahdarî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 1998), 113-114; Muhammed el-Arabî Karavî, *el-Hulâsatü'l-fikhiyye 'alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikîyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/115; Mehmet Âkif Aydın, “İstihlâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/337-339.

⁵ Ebû İshâk İbrahim b. Ali Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/183; Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü's-şer'iyyetü'l-kubrâ*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2/148; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/224; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/279-280.

⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1405), 2/102.

*namazda mesbûk olmayan birini öne geçirsin*⁷ hadisinin yanı sıra Hz. Peygamber'in hastalığının şiddetlendiği esnada *"Söyleyin Ebûbekir'e, insanlara namaz kıldırın"*⁸ dediği Hz. Aişe (öl. 58/678) rivayetini esas almışlardır.⁹ Hadis şârihi İbn Battâl (öl. 449/1057) söz konusu rivayetin namazda istihlâfın cevazına yönelik delil teşkil ettiğini belirtmiştir. Nitekim ilgili rivayetin bütününde Hz. Ebûbekir namazı kıldırırken Hz. Peygamber'in mescide geldiği, imam olarak öne geçtiği, Hz. Ebûbekir'in de imamken bu durumda me'mûm (namazda imama tabi olan) olduğu, cemaatin de namazı Hz. Peygamber'le devam ettikleri işlenmiştir.¹⁰ İlgili rivayetin yanı sıra sahabe uygulamasını da esas alan fukaha; Hz. Ömer'in namaz kılariken yaralanması akabinde Abdurrahman b. Avf'ı (öl. 32/652) yerine imamlığa geçirmesini istihlâfın meşruiyetine dair delil olarak zikretmişlerdir.¹¹

Şâfililerin kadîm kanaati yanında iki vecihten birinde Hanbelî müctehidleri istihlâfı meşru görmemiştir. Çünkü imam, münferit biri olduğundan mazerete binaen dahi olsa namaza devam edememesi durumunda cemaatten birini yerine geçirmeye yetkili değildir. Kaldı ki imam cemaatten birini yerine geçirse memûmun namazı batıl olur. Çünkü imam, oluşan mazeret sebebiyle namazdan ayrılarak imamlığını yitirmiştir. Dolayısıyla meydana gelen mazeretten ötürü imamın namazı batıl olduğu gibi cemaatin de namazı batıldır. Bu durumda namaz baştan itibaren yeniden kılınır.¹²

2. NAMAZDA İSTİHLÂFİN KEYFİYETİ VE ŞARTLARI

Namazda istihlâfın keyfiyeti şu şekilde izah edilmiştir: İmam, dilerse burnu kanamış gibi elini burnuna koyarak me'mûmdan birinin elbisesinden tutup onu imamlığı yürütmesi üzere mihraba doğru çeker, istihlâf sözle değil, işaretle olduğundan dilerse de ona işaret yoluyla bu hususu bildirir. Ayrıca imam, müstahlefe parmağının birini göstererek bir rekât; iki parmağını da göstererek iki rekât kıldırıldığını gösterebilir. Yine imam müstahlefe, elini dizlerine koyup rükûu; alnına koyup secdeyi; ağzına koyup kıraati; alnına ve diline koyup tilâvet secdesini; göğsüne koyup sehiv secdesini yapmadığını gösterebilir. Müstahlef, imamlık için öne geçtiğinde imam örneğin rükûdaysa tekbir getirmeden başını kaldırır. Bunda güdülen amaç, cemaatin müstahlif konumuna geçen kişiye tabi olmamalarıdır.¹³

Cumhur-ı fukaha, namazda istihlâfın söz konusu olabilmesi için bir dizi şart sıralamışlardır. Bunların bir kısmı imam, bir kısmı müstahlef bazısı da me'mûmla ilgilidir. Bu şartları kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

- İmamın sahih bir biçimde namaza başlamış olması gerekir. Buna göre imam, abdestsiz bir şekilde namaza başlamışsa söz konusu namaz fasit olduğundan birini yerine geçiremez. Bu Hanbelîlerin kanaatidir.¹⁴ Ancak yaygın kanaate göre bu halde imam birini yerine geçirebilir. Çünkü abdestsiz namaz kıldırın imamın ardındaki cemaatin namazı

⁷ Yapılan incelemeler neticesinde bahse konu hadis, hadis külliyyâtında tespit edilememiştir. Ancak Hanefî hukukçu Zeyla'î'nin (ö. 762/1360) bu hadisi naklettiği görülmüştür. Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf Zeyla'î, *Nasbû'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 2/62.

⁸ Muhammed b. İsmâ'îl Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993), "Salât", 11; Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Salât", 94.

⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/183; İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü's-şer'iyyetü'l-kübrâ*, 2/148; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/224; Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/279-280.

¹⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/289.

¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "Salât", 732.

¹² Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr Kevsec, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*, thk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim vd. (Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004), 2/715; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/183; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/224.

¹³ Alâuddîn Muhammed b. Ali Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/82; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 2/51.

¹⁴ Mansûr b. Yûnus Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/323.

sahih kabul edildiği gibi bir kısmını abdestsiz kıldırın imamın da ardındaki cemaatinin namazı da sahih kabul edilir. Bu durumda abdestsiz namaz kıldırıldığının farkına varan imam, birini yerine geçirebilir.¹⁵

- İmam, namaz içerisinde bilerek abdestini bozacak bir davranışta bulunmamalı yani abdestsizliği ârizî değil bilakis semâvî olmalıdır.¹⁶
- İmam, namazgâhtan ayrılmadan önce birini yerine geçirebilir. Dolayısıyla imam, yerine birini geçirmeden namazgâhtan ayrılrsa cemaatin namazı fasid olur.¹⁷
- İmam namazının butlana uğramasından korkar veya şiddetli hastalığa yakalanır ya da namazın herhangi bir rükününü yapmaktan aciz olursa namazı tamamlamak üzere cemaatten birini yerine geçirir.¹⁸
- Müstahlef, imamlığa elverişli kimselerden olmalıdır. Bu durumda imam, çocuk veya kadın gibi imamlığa elverişli olmayan kimseleri müstahlef olarak belirlese bu geçerli olmadığından cemaatin namazı geçersiz olur. Bu durum imamın erkek olması halinde mümkün görülmüştür. Binaenaleyh, imam olan kadın, kadın cemaatinden birini namazda yerine geçirebilir. Çünkü kadının kadına imamlık yapması ittifakla muteberdir.¹⁹
- Müstahlef, namazda imama ilk rekâtlarda tabi olan kimselerden olmalıdır.²⁰
- Me'mûm, imam bir başkasını kendi yerine geçirmedikçe namazın rükünlerinden birini yapmaya yeltenmemelidir. Buna göre me'mûm, müstahlef henüz gelmeden önce namazın rükünlerinden birini yaparsa niyeti münferit olarak namaz kılmaya doğru değiştiğinden müstahlefe tabi olamaz.²¹
- İmamın namazda birini kendisi yerine geçirme müddeti, uzun olmamalıdır. Bunun ölçüsü de namazın rükünlerinden birini yapma miktarıdır. Bu durumda söz konusu müddet, belirlenen miktarı geçerse me'mûm, tek başına namaz kılar.²²

2.1. CUMA NAMAZINDA İSTİHLÂF

Cuma namazında istihlâfın cevazından bahseden müctehidler, müstahlefin Cuma hutbesinin bir kısmına yetişmiş olmasını şart koşmuşlardır. Ancak Cuma hutbesinin bir kısmına yetişmeyen kişinin söz konusu namazda imamın yerine geçip geçmeyeceği tartışılmıştır.

Hanefî hukukçulara göre imam hutbe okuduktan sonra Cuma namazı için birini yerine geçirmek isterse bu kişinin hutbeye yetişmiş olması gerekir. Çünkü hutbe, Cuma namazının kılınma şartlarındandır. Müstahlef ise hutbeye yetiştiğinden imamın şartlarını taşımaktadır. Bu durumda onun yerine geçmesinde bir mani bulunmamaktadır. Ancak kişi, hutbeye yetişmemişse imamın yerine geçmesi caiz değildir. Çünkü hutbe, -ifade edildiği üzere- Cumanın öncelikli esas rükünlerindedir. Müstahlef olması istenen kişi ise Cumanın öncelikli esas rükünlerinden olan

¹⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/227; Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts), 1/353-354.

¹⁶ Ebü Muhammed Osmân b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emriyye, 1313-1315), 1/146.

¹⁷ Ebü Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 1/176; Ruaynî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibü'l-celîl* (Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003), 2/482.

¹⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/221; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 2/479; İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*, nşr. Dâru'l-Menâr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 1/498.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/227.

²⁰ Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 2/506.

²¹ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 2/271; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 2/49.

²² Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'* thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 3/173.

hutbeye yetişmemiştir. Böyle bir kişi, imamın yerine geçerse bu durumda cemaat, Cuma namazı yerine öğleyi kırlarlar.²³

Mâlikî doktrinine göre imam hutbe okuduktan ya da Cuma namazına tekbir aldıktan sonra hutbeye yetişmemiş birini -mekruh olmakla birlikte- yerine geçirebilir.²⁴ Şâfiîlerin, bu meselede iki kanaate sahip oldukları görülmüştür. Kadîm kanaate göre, imam hutbe okuduktan sonra, namaza tekbir almadan önce birini yerine geçiremez. Çünkü Cuma namazında okunan iki hutbe ve kırlın iki rekât Cuma namazı bir namaz mesabesinde kabul edilir. Buna göre öğle namazının ilk iki rekâtından sonra imam birini yerine geçiremediği gibi Cuma namazından önce okunan hutbelerden sonra da geçiremez. Cuma namazına tekbir aldıktan sonra imamın birini yerine geçirip geçirmeyeceği doktrin içerisinde tartışılmıştır. Birinci görüşe göre imamın birini yerine geçirmesi caiz olmadığından böyle bir durumda cemaat, Cuma namazını münferit kırlarak tamamlar. İkinci görüşe göre ise imam, Cuma namazından henüz birinci rekâtın bir kısmını tamamlamamışsa imamın yerine gelen kişi, Cuma namazını öğle namazına tamamlamak üzere imamın yerine geçebilir; tamamlamışsa diğer rekâtı cemaat, münferit olarak kırlar.²⁵

Hanbelîlere gelince; Cuma hutbesini okuyan kişinin Cuma namazını kıldırması sünnettir. Nitekim Hz. Peygamber'in uygulamaları bu yöndedir. Bu bağlamda herhangi bir mazeret sebebiyle Cuma hutbesini okuyan kişi namazı kıldırılmazsa bir başkası mutlak surette onun yerine Cuma namazını kıldırabilir. Müstahlefin Cuma hutbesine katılımının şart olup olmadığı doktrin içerisinde tartışılmıştır. Kimisi müstahlefin, imam statüsünde olduğundan hareketle Cuma hutbesine katılmasını şart koşmuştur. Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778) bu kanaate sahip olduğuna yer verilmiştir. Kimisi de müstahlef kendisiyle cumanın münakid olduğu kişilerden olduğu düşüncesinden hareketle onun Cuma hutbesine katılımını şart koşmamıştır. Evzaî (öl. 157/774) bu yönde görüş serdetmiştir.²⁶

2.2. BAYRAM, CENAZE VE KORKU NAMAZINDA İSTİHLÂF

İmam, bayram namazını kırlarken abdestsiz olsa diğer namazlarda olduğu gibi bir başkasını yerine geçirebilir. Ancak imam, bayram namazını kıldırıp hutbe okumadan önce abdestsiz olsa bu durumda abdestsiz bir şekilde hutbeyi okur, hutbe okumak üzere bir başkasını yerine geçirmez. Çünkü abdest hutbenin okunması için şart değildir.²⁷

Cenaze namazında imam, herhangi bir mazeret sebebiyle abdestsiz kalması durumunda yaygın kanaate göre birini²⁸ yerine geçirebilir.²⁹ Korku namazında istihlâf meselesinde görüldüğü kadarıyla Mâlikî ve Şâfiî hukukçuları görüş beyan etmiştir. Bu bağlamda Mâlikîlere göre imam, korku namazının ilk rekâtını kılsa akabinde ikinci rekâta kalkmadan önce abdestsiz olsa, namazın tamamlanması için birini yerine geçirir. Daha sonra diğer grupla namaz kılıp selam verir. Bu grup ikinci rekâtı tamamlar. Ancak imam ikinci rekâta kalkarken abdestsiz olsa bu durumda kimseyi yerine geçiremez. Çünkü imamın ardındakiler, ona uyararak ilk rekâta imamlık yapabilme vasfından ayrılmışlardır. İkinci rekâttakiler namazı münferit olarak tamamlar, diğer grup ise imamla namaza başlar.³⁰ Şâfiîlere göre ise korku namazında istihlâfın olmaması tercih edilmiştir. Buna göre imam, ilk rekâta ya da ilk rekâtı kıldıktan sonra ikinci grup cemaate iştirak etmemişse bu durumda birinci grup namazını tamamlar. İkinci gruba aralarından biri imamlık yapabildiği gibi onlar münferit olarak da kırlabilirler.³¹

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/26-27.

²⁴ Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/343.

²⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/220; Ebûbekir Muhammed b. Ahmed Kaffâl, *Hilyetü'l-'ulemâ* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1980), 2/248-249.

²⁶ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/184.

²⁷ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994), 1/248.

²⁸ Şâfiîler, bunun uzun beklenilmemesi şartıyla caiz olduğunu belirtmişlerdir. Ahmed b. Muhammed, Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc* (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1983), 3/145.

²⁹ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 1/82; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 2/51.

³⁰ Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/563.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/227-228.

3. MÜSTAHLEFE İLİŞKİN ŞARTLAR

İstihlâfın geçerli olabilmesi müstahlefin imamlığın şartlarını taşımasına bağlıdır. Bu açıdan fukaha, bazı kimselerin müstahlef olabileceğini söylerken bazılarının da olamayacağına kâil olmuştur.

3.1. MÜSTAHLEFİN FASİK OLMASI

Fasık; ilahi emirlere itaatten ayrılmış asi olan kişidir.³² İmamlığa fikhî elverişlilik açısından değerlendirildiğinde fasık kişinin müstahlef olması şer'an mekruh görülmüştür. Esas itibarıyla burada dikkat edilmesi gereken husus söz konusu fıskın hangi cihetten olduğudur. Buna göre kişinin fıska içki içmek zina suçu işlemek gibi ameli cihetten ise böyle birinin namazda istihlâfı mekruh olmakla birlikte geçerlidir. Ancak kişinin fıska kendisini küfre götürecekt derecede itikadi yönden ise böyle birinin namazda istihlâf edilmesi kesinlikle geçerli değildir.³³

3.2. MÜSTAHLEFİN ÇOCUK VE VELED-İ ZİNÂ OLMASI

Çocuğun imamlığa elverişliliği tartışması ekseninde namazda istihlâfta bulunulması tartışmalıdır. Hanefî, Mâlikî ve iki vecihten birinde Hanbelî hukukçulara göre çocuk imamlığa elverişli olmadığından farz namazlarda istihlâfta bulunulması geçerli değildir. Ama nafilâ namazlarda -Hanefîler hariç- istihlâf edilmesi geçerli kabul edilmiştir.³⁴ Şâfiî ve diğer vecihte Hanbelîler çocuğun, ilgili nas doğrultusunda³⁵ imamlığa elverişli olduğuna kâil olduklarından istihlâfını muteber saymışlardır.³⁶

Veled-i zinâ; evlilik dışı cinsî münasebet sebebiyle meydana gelen çocuğa denir.³⁷ Veled-i zinânın imamlığı mekruh olmakla birlikte sahih kabul edilmiştir. Fukaha, bu kanaatten hareketle veled-i zinânın imamlığa elverişli olması kaydıyla namazda müstahlef olmasını geçerli kabul etmiştir.³⁸

3.3. MÜSTAHLEFİN ACİZ OLMASI

Namazdaki kıyâmı yapmaktan aciz olan biri -sahih kanaate göre- müstahlef olabilir. Çünkü bu haldeki kişinin imamlık yapmasında bir beis yoktur. Bu durumda müstahlef oturarak; cemaat ise kıyâm halinde namazlarını tamamlarlar. Ancak rükû ve secdeyi yapmaktan aciz olan birinin müstahlef olup olmaması tartışmalıdır. İmam, ilgili tartışmadan kaçınmak için mümkün merteye bu haldeki birini müstahlef kılmamalıdır. Ancak bu durumda olan kişi dışında başkasının olmaması halinde rükû ve secdeyi yapmaktan aciz olan biri müstahlef olabilir. Binaenaleyh müstahlef, rükû ve secdeyi ima yoluyla yaparken; cemaat ise söz konusu rükûnleri olması gerektiği gibi yapar.³⁹

3.4. MÜSTAHLEFİN A'MÂ, SAĞIR YA DA DİLSİZ OLMASI

A'mâ; gözleri görmeyen kişidir. A'mâ olan kişi, imamlık hususunda gören gibi değerlendirilir. Buna göre gözleri gören kişi imamlık yapabildiği gibi a'mâ da imamlık yapabilir.⁴⁰ Bu durumda a'mâ, müstahlef olabilir. Nitekim Hz. Peygamber, İbn Ümmü Mektûm'u (öl. 15/636) namaz kıldırması hususunda imamlık yapmak üzere görevlendirmiştir.⁴¹ Sağır,

³² Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/202-205.

³³ Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/610.

³⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/227; Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/242; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/266.

³⁵ Buhârî, "Megâzî", 50.

³⁶ Mâverdi, *el-Hâvî*, 2/327; Muhammed b. Sâlih İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*, thr. Muhammed b. Süleymân (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428), 4/225.

³⁷ Hüseyin Esen, "Zina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/440-444.

³⁸ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/168; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/610.

³⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/228.

⁴⁰ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/385.

⁴¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/23.

imamlığa elverişli olduğundan müstahlef olabilir. Ancak sağır olmakla birlikte a'mâ olan birinin müstahlef olup olmayacağı tartışmalıdır. Kimileri bunu sahih görmemiştir. Çünkü böyle bir kişi namaz içerisinde yanıldığında uyarılması mümkün değildir. Bazıları ise böyle bir kişinin imam olmasını geçerli kabul etmiştir.⁴² Dilsizin imamlığı ise caiz değildir. Zira böyle bir kişinin namazın vaciplerinden olan kıraati yerine getirmesi mümkün değildir. Bu durumda imam olması caiz olmadığı gibi müstahlef olması da caiz değildir. Ancak dilsizin kendisi gibi birine imamlık yapması caizdir.⁴³

3.5. MÜSTAHLEFİN KADIN OLMASI

Kadının kadına; erkeğin kadına imamlık yapması ittifakla sahih kabul edilmiştir.⁴⁴ Ancak kadının erkeğe imamlık yapması hususunda ihtilaf edilmiştir. İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) gibi hukukçular bunu mutlak surette caiz görürken;⁴⁵ kimileri ise caiz görmemiş -ki genel kanaat bu yöndedir- kimileri de kadının sadece nafile namazlarda erkeklere imamlık yapabileceğini ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden biri bu yöndedir.⁴⁶ Buna göre kadının erkeğe imamlık yapabileceğini ileri süren hukukçulara göre kadın, müstahlef olabilir. Ancak aksi görüşü beyan edenlere göre ise kadın, müstahlef olamaz.⁴⁷

3.6. MÜSTAHLEFİN MESBÛK OLMASI

Mesbûk; cemaatle kılınan namazın birinci rekâtını kaçırın kişidir.⁴⁸ İslâm hukukçuları, mesbûkun müstahlef olabilirdiğini tartışmışlardır. Hanefî, Mâlikî ve bir kanaatte Hanbelîlere göre mesbûk, müstahlef olabilir. Nitekim mesbûk, imamlığa elverişli kimselerdendir. Ayrıca mesbûk, imamla birlikte tekbirlere iştirak etmesi noktasında namazın ilk rekâtına yetişen müdrik mesabesindedir. Müdrik, imamlığa elverişli olduğu gibi mesbûk da elverişlidir.⁴⁹ Şâfiîler ise mesbûkun müstahlef olabilmesi, imamın namazının nizamını bilmeye bağlanmıştır.⁵⁰

İhtilafli olan bir diğer husus da mesbûkun müstahlef olduktan sonra namazı nasıl nihayete erdireceğidir. Mesbûk müstahlef, imamın kaçınıcı rekâtta kaldığını biliyorsa namazın seyrini bozmamak adına oradan namazı kaldırmaya devam eder. Örneğin; mesbûk, ikinci rekâtta müstahlef olsa, namazın nizamını bozmama adına ikinci rekâtın sonunda teşehhüde bulunur. Ancak bu rekât, onun ilk rekâtı, cemaatin ise ikinci rekâtıdır. Mesbûk müstahlef, cemaatin namazını selam vermeden nihayete erdirdiğinde kendisinin eksik kıldığı rekâtı tamamlamak üzere kıyama durur. Bu esnada cemaat, namazı tamamlamak üzere dilerse selam verir, dilerse müstahlef olan kişiyi birlikte namazı tamamlamak üzere teşehhütte öylece bekler. Ancak beklemesi, evla görülmüştür.⁵¹ Şayet mesbûk müstahlef, imamın kaçınıcı rekâtta kaldığını bilmiyorsa bu durumda en düşük rekâtı göz önünde bulundurarak namazı tamamlamaya çalışır. Rekâtın eksikliği hususunda cemaatten herhangi bir uyarı almadıysa öylece devam eder, namazı nihayete erdirir.⁵²

SONUÇ

İmamın herhangi bir mazerete binaen namaza devam edememesi durumunda cemaatten imamlık yapabilecek ehliyete sahip birini geride kalan namazı tamamlaması için kendi yerine geçirmesi şeklinde tanımlanan istihlâf; fikhın temel konuları içerisinde işlenerek fûrû-ı fikh sahasında yer edinmiş, müctehidlerin üzerinde bir veya birden fazla görüş beyan ettiği şer'î

⁴² Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 1/474.

⁴³ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/38.

⁴⁴ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/53.

⁴⁵ Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/343.

⁴⁶ Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/28.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/227; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/243.

⁴⁸ Hüseyin Kayapınar, "Mesbûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/266.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/228; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 2/54; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 1/321-322.

⁵⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/570.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/227; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/243; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 2/484; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/33-34.

⁵² Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 1/322.

meselelerdendir. Çalışmamızda istihlâfın meşruiyeti hususunda icmadan söz edilse de özellikle bazı Şâfiî ve Hanbelîlerin buna sıcak bakmadıkları; Hz. Ali, Alkame b. Kays ve Hasan-ı Basrî gibi bazı sahabe ve tâbiûnun bu kanaati benimsedikleri tespit edilmiştir.

Namazda istihlâf meselesi çok yönlü olduğundan vukuu için imam, müstahlef ve cemaatte bazı şartlar aranmıştır. İmamla ilgili olarak imamın abdestsiz namaza başlaması, namaza başladıktan sonra gayriihtiyari abdestinin bozulması, namazın kılındığı yerden ayrılmadan birini yerine geçirmesi, kıraat veya rüknü yerine getirme hususunda aciz kalması gibi bazı temel şartlara yer verildiği görülmüştür. Müstahlefin ise imamlığa fikhen ehil kişilerden olmasının yanı sıra imama ilk rekâtlarda uyan kişilerden olması şart koşulmuş, me'mûmun da müstahlef henüz gelmeden namazın rükünlerinden birini yapamayacağı ifade edilmiştir. Bu şartların gerçekleşmemesi halinde namazın butlana ya da fesada uğrayacağı hususu hüküm olarak beyan edilmiştir. Namazda istihlâfın geçerliliği hususunda müstahlef olacak kişinin imamlığa elverişli olması gerekli görülmüştür. Bu bağlamda yaygın kanaate göre müstahlefin fasık, çocuk, veled-i zinâ, namazdaki herhangi bir rüknü yapmaktan aciz, a'mâ, sağır ya da dilsiz olması buna mani değildir. Kadının erkek cemaate müstahlef olmasına dair Taberî ve iki vecihten birinde Ahmed b. Hanbel olumlu görüş beyan etse de hâkim kanaat bunu reddetmiştir. Mesbûk kişinin ayrıntıda birtakım ihtilaflar olsa da müstahlef olabileceği kabul edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet Âkif. "İstihlâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001. 23/337-339.
- Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Esen, Hüseyin. "Zina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013. 44/440-444.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Mişbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'*. thk. Abdülazîm eş-Şinâvî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fî'l-mezheb*. nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1983.

- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer. *Câmi'u'l-ümmehât*. nşr. Ebû Abdirrahmân el-Ahdar el-Ahdarî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 1998.
- İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân. *el-Ahkâmü's-şer'iyetü'l-kübrâ*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. nşr. Dâru'l-Menâr Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih. *Kitâbü'l-Fürû'*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*. thc. Muhammed b. Süleymân Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428.
- Kaffâl, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed. *Hilyetü'l-'ulemâ*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1980.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karavî, Muhammed el-Arabî. *el-Hulâsatü'l-fikhiyye 'alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kayapınar, Hüseyin. "Mesbûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/266-268.
- Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*. thk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim vd. Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muḥtaşarı Ḥalîl*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Ruaynî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl*. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995. 12/202-205.

STRUCTURED ABSTRACT

It has been observed that the concept of istikhlaf, which means to replace someone, has been examined both within the scope of the principles of worship and prayer, and on the axis of judicial duty and imamate (head of state). However, since the main theme of this study is the phenomenon of istikhlaf in prayer, only some provisions regarding istikhlaf in prayer and the resulting conclusions will be included here. In order to form the basis of the study, issues such as the conceptual framework of istikhlaf and its quality in prayer will be briefly clarified. It has been observed that, as far as it can be seen, no independent academic study has been carried out in the Turkish community on the issue of istikhlaf in prayer. This situation does not prevent the research from being written. Istikhlaf; It means "to replace someone, to leave a successor". As for the terminology of istikhlaf; It has been seen that this concept is covered in the basic subjects of fiqh, such as prayer among the acts of worship, judicial duty and the presidency. In this respect, it can be said that the terminological definition of istikhlaf varies according to the relevant subunits of the fiqh it deals with. Namely, istikhlaf in judicial duty; It is defined as the act of leaving someone in his/her place to decide a certain legal dispute or to act as a judge in general, if the judge cannot perform his/her judicial duties personally. Istikhlaf under the presidency is; The current head of state leaves someone in his place. As for istikhlaf in prayer; If the imam cannot continue the prayer due to any excuse, he substitutes someone from the congregation who is qualified to act as imam to complete the remaining prayer. Mustakhlif to the person who leaves his place to someone else; The one who is left is called mustakhlef. Since the main theme of our study is the phenomenon of istikhlaf in prayer, only the provisions regarding this issue are included. As for the legitimacy of istikhlaf in prayer; Hanafi, Mâlikî, Shâfiî in the lesser opinion, and Hanbalî in one of the two aspects stated that istihlâf is permissible in Sharia. Ibn Kudame mentioned the existence of ijma on this issue. The jurists in question, who see istikhlaf as legitimate in prayer, took as a reference the saying of Abu Hurayra (d. 58/678) in this regard: "Whoever among you vomits or has a bloody nose while praying should put his hand over his mouth and let someone who is not a partner in prayer take the lead." They also took as a reference the narration "Tell Abu Bakr to lead the people in prayer", transmitted through Aisha (d. 58/678), as a result of the aggravation of the Prophet's illness. Hadith commentator Ibn Battal (d. 449/1057) stated that the narration in question constitutes evidence for the permissibility of istikhlaf in prayer. As a matter of fact, in the whole of the relevant narration, it is stated that the Prophet came to the mosque while Abu Bakr was leading the prayer, he took the lead as the imam, while Abu Bakr was the imam, in this case he was ma'mum (subordinate to the imam in prayer), and the congregation continued the prayer with the Prophet. The aim at this point is to contribute to the literature by briefly mentioning the conceptual nature of istikhlaf, as well as its legitimacy, quality and conditions, in which prayers istikhlaf can be applied and some of the conditions required for istikhlaf.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 56-78

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1438877

SERİKÂTÜ'Ş-Şİ'RİYYE VE EL-ABBÂSÎ'NİN YAKLAŞIMI

Serikât al-Shî'riyya and al-Abbâsî's Approach

Mehmet Sıddık YEGÜL

Öğr. Gör., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Lecturer, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric, Adana, Türkiye

ms.yegul@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-1809-7482>

Halim ÖZNRHAN

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye

Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kayseri, Türkiye

oznurhan@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9558-566X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 17.02.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 13.05.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

Bu makale, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında yürüttüğü "*Abdürrahîm el-Abbâsî ve Belâgat Anlayışı*" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Sıddık Yegül-Halim Öznurhan)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

SERİKÂTÜ'Ş-Şİ'RİYYE VE EL-ABBÂSÎ'NİN YAKLAŞIMI

Serikât al-Shî'riyya and al-Abbâsî's Approach

Öz

Arap edebiyatı eleştirmenleri ve belâgat âlimleri, şairler arasında vuku bulan etkileşimleri dikkate almış ve bu hususları serika başlığı altında incelemişlerdir. Sözlükte "bir kimsenin kendisine ait olmayan bir şiiri kendisine nispet ederek kullanması" anlamına gelen es-serikâtü'ş-şî'riyye kavramı, günümüzde akademik bir metnin özgün oluşunu ifade etmek için kullanılan intihâl kapsamında değerlendirilir. Bu açıdan bakıldığında serika konusu tarihte kalmış bir kavram olmayıp canlılığını devam ettiren önemli bir başlık olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda serika kavramı hakkında çeşitli çalışmalar yürütülmüş ve hangi alıntıların serika kapsamında değerlendirileceği veya değerlendirilemeyeceği üzerinde durulmuş ve konu örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Abdürrahîm el-Abbâsî de yaptığı açıklamalar ve verdiği örneklerle bu konuya önemli katkılarda bulunanlardan biri olmuştur. Makalemizde serika kavramı ele alınmış ve Abdürrahîm el-Abbâsî'nin serika kavramına yaklaşımı, konu hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Sonuç olarak el-Abbâsî'nin serika konusunda el-Kazvîni'ye yakın bir çizgide durduğu ve tazmîn ile iktibâsı serikaya bağlı sanatlar olarak değerlendirdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Serika, Tazmîn, İktibâs, Abdürrahîm el-Abbâsî.

Abstract

Critics of Arabic literature and scholars of rhetoric have taken into account the interactions between poets and analyzed these issues under the title of sariqa. The concept of al-seriqât al-shî'riyya, which in the dictionary means "the use of a poem that is not one's own by attributing it to himself, is nowadays considered within the scope of plagiarism, which is used to express the originality of an academic text. From this point of view, the subject of sariqa is not a concept that has remained in history, but an important topic that continues its vitality. In this context, various studies have been conducted on the concept of sariqa and which quotations can or cannot be evaluated within the scope of sariqa, and the subject has been tried to be explained with examples. Abdurrahîm al-Abbâsî has been one of the important contributors to this issue with his explanations and examples. In this article, the concept of sariqa is discussed and Abdurrahîm al-Abbâsî's approach to the concept of sariqa and his views on the subject are analyzed. As a result, it has been determined that al-Abbâsî stands close to al-Qazwîni on the subject of sariqa and considers tazmîn (quotation) and iktibâs (quotation) arts related to sariqa.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Sariqa, Tazmîn, İktibâs, Abdurrahîm al-Abbâsî.

GİRİŞ

Eleştirmenler ve belâgat âlimleri, eserlerinde serikâtü'ş-şî'riyye konusuna geniş yer ayırmış ve konuyu ele alırken örnek beyitler zikretmeye özen göstermişlerdir. Serika konusu için çeşitli terimler ortaya koyan eski dönem âlimleri bu sanatı ileri bir seviyeye ulaştırmış ve böylece iyi ve orijinal bir şiiri taklit ürünü bir şiirden ayırt etme yöntemini belirlemişlerdir.¹ Serika lafzı başlarda maddi olan şeylerin çalınması anlamında kullanılan bir kelimeyken insanların düşünce ve tefekkür etkileşimlerinin artmasıyla birlikte edebî anlamda da kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla serika kavramının insanın düşünce tarihiyle bir bağı ve münasebeti olduğu söylenebilir. Eski dönemlerde intihâl'e yönelik cezalar bulunmadığı ve caydırıcı adımlar atılmadığı için intihâl faaliyetlerinin daha fazla olduğu sonucu çıkarılabilir.² Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002) serikanın kadim bir hastalık ve çok eskiye dayanan bir ayıp ve kusur olduğunu belirttikten sonra hâlâ şairlerin bir başkasının düşünce dünyasından yararlandıklarını, buluşlarından faydalandıklarını ve onların kullandıkları anlam ve lafzlara dayanarak şiir ürettiklerinden yakınmıştır.³ Dolayısıyla serika konusu, şairler arasında kullanılan anlam ve ifade benzerliğinin yanı sıra önceki ve sonraki şairlerin şiirleri arasındaki güçlü bağlantı nedeniyle eleştirmenlerin dikkatini çeken önemli bir konu olmuştur. Bu nedenle, bu benzerliklerin kesin bir çerçeveye oturtulması gerekir. Böylece önceki şairin dezavantajlı duruma düşmesi ve sonrakinin de mağdur olması önlenmiş olacaktır. Serika konusu bu denli önemli bir konuma sahip olunca birçok ilim adamı serika bahsini açıklama gayretine girmiştir. Bu kişilerden bir tanesi de Mısırlı âlim Abdürrahîm el-Abbâsî'dir. el-Abbâsî, el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) meşhur eseri *et-Telhîş*'indeki şiirleri açıklamak üzere kaleme aldığı *Me'âhidü't-Tensîş 'alâ Şevâhidi't-Telhîş* eserinde serika konusunu, örnekleri çoğaltma yöntemiyle açıklamıştır.⁴ el-Abbâsî'nin serika konusunda izlediği bu farklı yöntem dikkat çekicidir. Bu bakımdan bu çalışmada Abdürrahîm el-Abbâsî'nin serikatü'ş-şî'riyye ve ona bağlı sanatlar hakkındaki değerlendirmeleri/açıklamaları ele alınmıştır. Son olarak el-Abbâsî'nin, eserine şerh yazmış olması bakımından el-Kazvî'nin başta olmak üzere serika konusunda kendisinden önceki belâgat âlimlerinden ayrı düştüğü hususlar bulunup bulunmadığı irdelenmiş ve varsa bunlar aktarılmıştır.⁵

1. es-SERİKÂTÜ'Ş-Şİ'RİYYE

Sözlükte سَرَقَ الشَّيْءَ يَسْرِقُهُ "bir şeyi çaldı, çalıyor" ifadesinden gelen "sirkat" kavramı, *bir şeyi gizliden almak* anlamına gelmektedir.⁶ "Şiir hırsızlığı" veya "çalıntı şiir" diye ifade edebileceğimiz "serikâtü'ş-şî'riyye" terimi, edebiyatımızda daha çok "intihâl" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İntihâl kavramı ise sözlükte "bir kimsenin başkasına ait bir şiir veya sözü kendisine nisbet etmesi" anlamına gelmektedir.⁷ Arap edebiyatı özelinde intihal, Emevîler dönemine kadar uzanmaktadır. Abbâsîler dönemine gelindiğinde ise bu durum büyük bir hız kazanmıştır. Nitekim bu dönemde temel iki akımın varlığından söz edilmektedir. Bunlardan birincisi Ebû Temmâm (ö. 231/846) ve takipçilerinin yenilikçi yolu, ikincisi ise el-Buhturî (ö. 284/897) ve takipçilerinin gelenekçi yaklaşımıdır. el-Buhturî, yeniliklere karşı çıkarken Ebû Temmâm ise el-Buhturî'nin şiirlerinde intihâller olduğunu söyleyerek onları tespit eden

¹ Berbârî, Şehîre, "es-Serikâtu'ş-şî'riyye inde'l-Kâdî el-Cürcânî", *Muhammed Haydar Üniversitesi; Sükkere* 8/1 (2018), 21.

² Heddâre, Muhammed Mustafa, *Müşkiletü's-serikâti fi'n-naqdi'l-arabiyyi* (Mektebetu'l-Anclu el-Mısriyye, b.y. 1958), 4-5.

³ el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Abdul'azîz el-Kâdî, *el-Vesâta Beyne'l-Mutenebbî ve Huşûmihî* (y.y., b.y. t.y.), 214.

⁴ el-Abbâsî, Ebû'l-Feth Bedrüddîn Abdürrahîm b. Abdirrahmân b. Ahmed b. el-Hasen, *Me'âhidü't-Tensîş 'alâ Şevâhidi't-Telhîş*, (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2013), 2:362.

⁵ Bk. İsmail Durmuş, "İntihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, İstanbul 2000), 22:347; Seller, Yusuf, "Klasik Arap Edebiyatında İntihal Olgusu ve Şiirdeki Yansımaları" (İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2021).

⁶ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Dâru Sâdir, Beyrut t.y.), 10:155.

⁷ Durmuş, "İntihal", 22:347.

çalışmalarda bulunmuştur.⁸ Buna karşılık yine erken dönem belâgat çalışmaları arasında taklit ürünü bir şiir ile özgün yazılmış bir şiir arasındaki ayrım ve farkları belirleyecek birtakım kurallar konulmuştur. Bu noktada belâgat âlimleri lafız, anlam veya her ikisini dikkate alarak çözümlenmeye çalışmışlardır.⁹ Erken dönemden itibaren Arap edebiyatçıları tecdîd (yenilik) ile taklidin farkında olup yeni bir şeyler ortaya koyma ile taklit sonucu ortaya çıkan ürünü birbirinden ayırmaya önem vermişlerdir. Bunun için birtakım kurallar ve usûller ortaya koymuşlardır. Serikâtü's-şi'riyye geleneğinin Arap edebiyatındaki yeri de oldukça eskilere dayanmaktadır. Câhiliye devri eserlerinde bile varlığından söz edilmektedir.¹⁰ el-Câhiz (ö. 255/869) serikât örneklerine işaret ederek bu alanda araştırma yapmak isteyenler için kapıyı aralamıştır.¹¹

Ebû'l-Kâsım el-Âmidî (ö. 371/981), Ebû Temmâm ve el-Buhturî arasındaki çekişmelere işaret ederek el-Buhturî'nin 600 beytinin intihâl olduğunu öne sürmüştür. Bunlardan 100 tanesinin Ebû Temmâm'dan alıntılandığının ancak bu durumun onun adına bir kusur olmadığını ifade etmiştir. Çünkü kendisi anlam sirkatini şairler için kusur olarak görmemektedir. Nitekim o, hiçbir şairin özellikle de müteahhir şairlerin bu durumdan münezzehe olmadıklarını söyler. Ancak Ebû Temmâm'ın izinden gidenlere göre el-Buhturî bu konuda öncü kişi olduğu için eleştirilmiştir.¹² Belâgat eserlerinde bu konu genellikle el-Kazvîni'ye ait olan "es-serikâtü's-şi'riyye" başlığı altında incelenmiştir. el-Kazvîni ile birlikte bu çalışmalar bedî' ilmine bağlı olarak ele alınmaya başlanmıştır.¹³ el-Kazvîni, serikat-i şi'riyye kavramını "bir şairin başka bir şaire ait şiiri ya olduğu gibi ya da üzerinde birtakım değişiklikler yaparak alıp kendine mal etmesi" şeklinde tanımlamıştır.¹⁴

el-Abbâsî, es-serikâtü's-şi'riyye hakkında genel ve kapsayıcı bilgiler vermek yerine, örnekler üzerinden terimleri açıklama yolunu seçmiştir. Bu bölümde serikaya bağlı olarak toplamda on sekiz terime değinilmiştir.¹⁵ Bunlar arasında tazmîn, akd, hall ve telmîh kavramları ile serikâtü's-şi'riyye arasında bağlantı kurmadığı görülmüş ancak, el-Abbâsî'nin sunum yöntemi incelendiğinde bu terimleri serikatü's-şi'riyye içerisinde değerlendirmiş olabileceği söylenebilir.¹⁶ el-Abbâsî, bazı terimlerin tanımını zikrederken, bazı terimlerin ise sadece örneklerini vermekle yetinmiştir. el-Kazvîni, serikatü's-şi'riyye kavramının, zâhir ve gayr-ı zâhir olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmiştir.¹⁷ el-Abbâsî her ne kadar bu taksime işaret etmemişse de naklettiği örnekler dikkate alındığında onun da aynı taksimi kabul ettiği söylenebilir.

1.1. Zâhir Sirkat

Zâhir sirkat, ifade edilen fikir veya hayalin başkasına ait olduğunun anlaşıldığı edibî yazım türüdür.¹⁸ el-Abbâsî, zâhir sirkat türlerine değinmiş fakat herhangi bir tanıma yer vermemiştir.¹⁹ el-Kazvîni, zâhir sirkati mananın tamamının, lafzın tamamı veya bir bölümüyle birlikte alınması ya da sadece mananın alınması şeklinde tanımlamış ve bunun da kullanım

⁸ Özdoğan, Mehmet Akif, "Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2005), 66.

⁹ Saraç, Mehmet Ali Yekta, *Eski Türk Edebiyatına Giriş: Söz Sanatları*, ed. Abdülkadir Gürer, Anadolu Üniversitesi yayınları; 2366 (Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, Eskişehir 2019), 83.

¹⁰ el-Halâiyile, M. Halîl, *el-Muştalahu'l-belâğî fî Me'âhidi't-tenşîş 'alâ şevâhidi't-Telhîs li-'Abdirrahîm el-'Abbâsî* (Alemul-kütubi'l-hadîs lin-neşr vet-tevzî, Amman 2006), 238.

¹¹ el-Halâiyile, *el-Muştalahu'l-belâğî*, 239.

¹² el-Âmedî, Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ, *el-Muvâzenetu beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Bahterî*. thk. Seyyid Ahmed Sakar - Abdullâh el-Muhârib, (y.y., b.y. 1994), 1:311.

¹³ Saraç, *Eski Türk Edebiyatına Giriş: Söz Sanatları*, 84.

¹⁴ el-Kazvîni, Ebû'l-Meali Celaleddin el-Hatîb Muhammed el-Hatîb, *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâga* (Dâru'l-fikri'l-Arabi, b.y. t.y.), 409.

¹⁵ el-Halâiyile, *el-Muştalahu'l-belâğî*, 237.

¹⁶ el-Halâiyile, *el-Muştalahu'l-belâğî*, 238.

¹⁷ el-Kazvîni, *et-Telhîs*, 409.

¹⁸ Durmuş, "İntihal", 22/22:347-350.

¹⁹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:362.

şekline göre mezmûm veya memdûh olduğunu ifade etmiştir.²⁰ el-Abbâsî de el-Kazvîni'nin taksimini dikkate alarak zâhir sirkati aşağıdaki bölümlere ayırmıştır:²¹

1.1.1. Mezmûm Serika (İntihâl, Nesh)

Değiştirilmeksizin lafzın tamamının olduğu şekliyle alınıp kullanılmasına mezmûm sirkat adı verilir. Bu sirkat türü, edebî açıdan hoş görülmeleyen sirkate örnektir. el-Abbâsî bu sirkat türüne nesih ve intikâl adının verildiğini aktarır.²² Ma'n b. Evs'e (ö. 64/684) ait aşağıdaki beyitler bu duruma örnektir:

إِذَا أَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ أَخَاكَ وَجَدْتَهُ
عَلَى طَرْفِ الْهَجْرَانِ إِنْ كَانَ يَعْتَلُ
وَيَرْكَبُ حَدَّ السَّيْفِ مِنْ أَنْ تُضَيِّمَهُ
إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شَفْرَةِ السَّيْفِ مَرْحَلُ

*"Kardeşine insafli davranmazsan,
-aklı varsa- seni terk edecektir.
Zulmüne karşılık kılıcı seçer
Kılıçtan kaçış yoksa."*²³

el-Abbâsî, şairin burada, zulme veya hakarete uğramak ile kılıç altına yatmak dışında bir seçeneği bulunmadığında kılıcı tercih edeceğini söyler.²⁴

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَزَحَلْ لِغَيْبِهَا
وَاقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَلْبِي

"Bırak asaleti, onu aramaya çıkma!

*Otur yerinde, çünkü sen yemekten ve giyinmekten başka bir şey bilmezsin."*²⁵

el-Abbâsî, Ebû Müleyke Hutay'e el-Absî'ye (ö. 59/678) ait yukarıdaki beytin şu şekilde alıntılanarak sirkate uğradığını ifade eder:

دَرِ الْمَائِرِ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا
وَاجْلِسْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْأَكِيلُ الْكَلْبِي

"Bırak asaleti, onu aramaya çıkma!

*Otur yerinde, çünkü sen karnı tok sırtı
peksin."*²⁶

Burada görüldüğü üzere asıl metindeki kelimelerin eş anlamlıları seçilerek yeni bir şiir imajı verilerek ortaya çıkan bir aktarım söz konusudur. el-Abbâsî bu tür alıntılarının hoş karşılanmayan sirkate örnek olduğunu ifade etmiştir.²⁷ Önceki şairlerin yaptıkları sirkatlere dair çeşitli örnekler aktaran el-Abbâsî, yaşadığı çağdaki yazar ve şairler için "ah bir bilsem ne dediklerini" diyerek serzenişte bulunmuş ve içerisine düştükleri tezadı ifade etmeye çalışmıştır.²⁸ el-Abbâsî, serikatü'ş-şî'riyyenin yerilen bir durum olduğunu söyler ve el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) makâmelerinin birinde, şairler nezdinde şiir hırsızlığının altın ve gümüş hırsızlığından beter bir durum olduğunu ve onların benâtu'l-efkâr (kendilerine ait fikir

²⁰ el-Kazvîni, *et-Telhîs*, 409-412.

²¹ el-Kazvîni, *et-Telhîs*, 409, el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:362.

²² el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:362.

²³ el-Müzenî, Ma'n b. Evs, *Dîvânu Ma'n b. Evs*, thk. Nûrî Hamûdî el-Kaysî ve Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Matbaatu Dâri'l-Câhiz, Bağdat 1977), 93-94.

²⁴ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:362.

²⁵ el-Hutay'e, Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî, *Dîvân* (Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1993), 11.

²⁶ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:362.

²⁷ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:362.

²⁸ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:364.

ve düşünceler) için gösterdikleri gayret ve kıskançlıklarının benâtu'l-ebkârdan (bakire kızlarının şerefinden) daha fazla olduğunu söylediğini nakleder.²⁹

Serikatü's-ş-riyyeyi ilk kötileyen kişinin Tarafe (ö. 564 [?]) olduğunu söyleyen el-Abbâsî ardından Tarafe'nin konu hakkında söylediği aşağıdaki beyti aktarır:

وَلَا أُغِيرُ عَلَى الْأَشْعَارِ أَسْرُفُهَا عَنْهَا عَنَيْتُ، وَشَرُّ النَّاسِ مَنْ سَرَفًا

“Ben şiirleri kıskanıp da onları çalmam.

*Onlara ihtiyacım yok. En kötü insan (şiir)
çalandır.”³⁰*

1.1.2. Hüsnü'l-ittibâ' (İğâre, Mesh)

Hüsnü'l-ittibâ', başkasının keşfettiği bir anlamın alınıp, asıl anlamın korunması kaydıyla yapılması muhtemel ziyadelerin ilave edilerek ilk kullanımdaki güzelliklerin yeni esere veya ürüne yansıtılmasıdır. Bahsi geçen ziyâde sebepler, önceki lafzı ihtisâr etme, vezni kısa tutma, kafiyenin akıcılığını ve güzelliğini yansıtma, önceki şiirde var olan eksikliği tamamlama veya bedî' sanatlarından birisini kullanarak şiire güzellik katma şeklinde özetlenebilir.³¹ el-Abbâsî bu sirkat türünü, hüsnü ahzi's-sânî mine'l-evvel “ikincinin birinciden alınmasının güzelliği” şeklinde isimlendirmiştir. Ancak hüsnü'l-ittibâ' için herhangi bir tanıma yer vermeden bu sirkat türü ile ilgili örneklerle geçiş yapmıştır.³² İlk olarak Beşşâr b. Bürd'e (ö. 167/783-84) ait aşağıdaki beyti zikreder.

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفَارَّ بِالطَّيِّبَاتِ الْفَاتِكُ اللَّيْحِ

“İnsanları hesaba katan kimse muradına eremez

Güzel şeyleri, cesaretli ve tutkulu kimse elde eder.”³³

Yukarıdaki şiiri alıntılayan Selm el-Hâsir (ö. 186/802) şiirde ufak değişiklikler yaparak şiiri aşağıdaki şekilde söylemiştir:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَاتَ عَمًّا وَفَارَّ بِاللَّذَّةِ الْجَسُورِ

“İnsanları hesaba katan kimse kederinden ölür

Lezzetleri ise cesûr kişi elde eder.”³⁴

Selm el-Hâsir'in Beşşâr b. Bürd'den alıntıladığı yukarıdaki beyitlerin hüsnü'l-ittibâ'a örnek olduğunu ifade eden el-Abbâsî, Selm'in şiirinin Beşşâr b. Bürd'ün şiirinden daha akıcı, sözlerinin de daha kısa olduğunu söyler.³⁵

1.1.3. Kevnü'l-me'hûz Dûne'l-me'hûz Minhu Fi'l-belâğa (Alıntı Şiirin Edebî Yönden Alıntılanan Şiirden Daha Düşük Olması)

el-Abbâsî bu duruma örnek olarak aşağıdaki beyitleri zikretmiştir:

هَيْهَاتَ أَنْ يَأْتِيَ الرَّمَانُ بِمِثْلِهِ إِنَّ الرَّمَانَ بِمِثْلِهِ لَبَخِيلٌ

“Heyhat! Zaman onun gibisini (bir daha) zor getirir.

²⁹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:364.

³⁰ Tarafe b. el-'Abd, Ebû 'Amr el-Bekrî, *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, b.y. 2002), 57.

³¹ İbn Ebu'l-Isba', Abdulazîm b. el-Vahid b. Zâfir b. Ebu'l-Isba' el-'Udvânî el-Bağdâdî el-Mısırî, *Tahrîru't-Taḥbîr fî Şinâ'atu's-Şî'ri ve'n-Neşri ve Beyân İ'câzi'l-Kur'ân* (y.y., b.y., t.y.), 475.

³² el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:377.

³³ Beşşâr b. Bürd, Ebû Muâz, *Dîvânü Beşşâr b. Bürd* (Asimetü's-sekâfeti'l-Arabiyye, Kahire 1950), 56.

³⁴ el-Hâsir, Selm, *Dîvân*, thk. Şâkir el-Aşûr, (Dâru Sâdir, Beyrut 2017), 51.

³⁵ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:377.

*Şüphesiz zaman onun gibisini getirmekte oldukça cimridir.*³⁶

Ebû Temmâm'a ait olan bu beytin anlamını alıp kullanan el-Mütenebbî, beyti şu sözlerle yeniden tasarlamıştır:

أَعَدَى الزَّمَانَ سَخَاوَةً فَسَخَا بِهِ وَلَقَدْ يَكُونُ بِهِ الزَّمَانُ بَحِيلاً

*“Cömertliği zamana bulaştı da zaman cömert davranıp onu yarattı
(zamana kabul ettirdiği cömertlik olmasaydı) zaman cimrilik edip onu kendisine
saklardı.”*³⁷

el-Mütenebbî burada zamanın, cömertliği Trablusşam yöneticisi Bedr b. Ammâr'dan öğrendiğini ve şayet ondan öğrendiği cömertlik olmasaydı zamanın onda cimrilik edip ölmesine müsaade etmeyeceğini ve böylece onu kendisine saklayacağını söyleyerek methetmiştir.³⁸ Ebû Temmâm'ın şiiri alıntı sonucu söylenen el-Mütenebbî'nin şiirinden daha üstün olduğu belirtilmiştir.³⁹ el-Abbâsî, üstün bir yönü olmaması ve faydasız bir işlem olması sebebiyle el-Mütenebbî'nin yaptığı bu alıntının mezmûm olduğunu söylemiştir. Nitekim her iki beyit incelendiğinde Ebû Temmâm'ın beytinin daha akıcı ve daha güzel olduğu görülür. Çünkü el-Mütenebbî'nin, şiirinde muzari kipi kullanması anlama uygun düşmemiştir. Buna karşılık şiirini daha önce dile getirmiş olmasına rağmen Ebû Temmâm'ın geçmiş zaman kipi kullanması daha isabetli görülmüştür.⁴⁰

1.1.4. Mümâseletü'l-me'hûz li'l-me'hûz Minhu (Alıntı Şiirin Edebî Yönden Alıntılanan Şiire Denk Olması)

Alıntı sonucu dile getirilen şiir, alıntılanan şiire denk ise sonradan söylenen şiir yerilmez, fakat üstünlük ilk söylenen şiire ait olur. Çünkü ilk söylenen asıl, ikinci söylenen ise onun taklididir. Üstünlük, taklit ürünü olana değil, asıl olana aittir.⁴¹ Ebû Temmâm bir şiirinde şöyle söylemiştir:

لَوْ حَارَ مُرْتَادُ الْمَنِيَّةِ لَمْ يَجِدْ إِلَّا الْفِرَاقَ عَلَى التُّنُوسِ دَلِيلًا

*“Şayet can almak isteyen şaşırıp hayrete düşseydi
Ayrılık dışında, insanların aleyhine bir delil bulamazdı.”*⁴²

Ebû Temmâm'ın, bu şiirini el-Mütenebbî'nin aşağıdaki şiirinden esinlenerek söylediği ifade edilmiştir. el-Mütenebbî'nin Saîd b. Külâb et-Tâî'yi övdüğü beyti ise şu şekildedir:

لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْأَحْبَابِ مَا وَجَدْتُ لَهَا الْمَنَائِمَ إِلَى أَرْوَاجِنَا سَبِيلًا

*“Dostların ayrılığı olmasaydı,
Bulamazdı ölümler, ruhlarımıza giden yolları.”*⁴³

³⁶ Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *Dîvân* (Mektebetu Muhammed Ali Subeyh, b.y., ts.), 325.

³⁷ el-Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fi el-Kindî, *Dîvân* (Dâru Beyrût, Beyrut 1983), 145.

³⁸ İbn Furrece, Muhammed b. Hamad b. Muhammed b. Abdullâh b. Mahmûd b. Furrece el-Burûcerdî, *el-Fetħu 'alâ Ebî'l-Fetħi*, thk. Abdükerîm ed-Duceylî, (y.y., Bağdat 1987), 257.

³⁹ es-Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısrî, *'Arûsü'l-efrâh fi şerħi Telħişi'l-Miftâh*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2003, 2:324; el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:395; et-Tahânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfu İşılâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm* (Mektebetu Lubnân Nâsirûn, Beyrut 1996), 1:948.

⁴⁰ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:395.

⁴¹ el-Bedahşânî, Muhammed Enver, *el-Belâğatu's-Şâfiye* (Menşûrât Dâru'l-'İlm, Karaçi-Pakistan 1995), 390.

⁴² Ebû Temmâm, *Dîvân*, 182.

⁴³ el-Mütenebbî, *Dîvân*, 17.

Şiirde geçen مُفَارَقَةٌ “ayrılış” kelimesi mefulüne değil, failine izâfe edilmiştir. Buna göre anlam “dostlardan ayrılmak” şeklinde değil, “dostların ayrılışı” şeklinde olmalıdır. Bu durumun i'râb açısından sakıncası olmamasına rağmen anlam yönüyle doğru olmayacağı ifade edilmiştir.⁴⁴

1.1.5. İlmâm/Selh

Sözlükte “deriyi soymak, yüzmek” anlamına gelen selh kelimesi⁴⁵ ile “kastetmek, eve yerleşmek” anlamına gelen ilmâm kelimesinden ismini alan bu sanat⁴⁶ terim olarak “sadece anlamın alındığı sirkat” olarak ifade edilmiştir.⁴⁷ el-Kazvîni, sirkatin bu türüne selh veya ilmâm denildiğini söyler.⁴⁸ Selh'in üç türü olduğunu belirten el-Kazvîni, bunlara dair bir tanım veya açıklama yapmayıp herbiri için birer örnek zikretmekle yetinir.⁴⁹ el-Abbâsî ise el-Kazvîni'nin atladığı bu kısmı daha fazla örnek ile okuyucusuna sunmaya çalışır.⁵⁰

هُوَ الصُّنْعُ إِنْ يَعْجَلُ فَخَيْرٌ وَإِنْ يَرْتُ
فَلَكْرَيْتُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ أَنْفَعُ

“Bu iştir, aceleyle yapılırsa hayırlıdır. Şayet ağırdan alınacak olunursa
Bazı durumlarda ağırdan almak daha iyidir.”⁵¹

el-Mütenebbî, Ebû Temmâm'ın yukarıdaki beytinin anlamını alarak aşağıdaki sözlerle ona yeni bir görünüm kazandırmıştır:

وَمِنْ الْخَيْرِ بَطْءٌ سَيْبِكَ عَيِّي
أَشْرَعُ السُّحْبِ فِي الْمَسِيرِ الْجَهَامِ

“Bağışlarının bana geç gelmesi (benim için) hayırlıdır
(Çünkü) en hızlı bulutlar yağmursuz olanlardır.”⁵²

Yukarıda verilen iki beytin birbiriyle olan münasebetinin ilmâma (selh) örnek olduğunu belirten el-Abbâsî, ilmâmın üçe ayrıldığını söyler. Buna göre alıntı sonucu ortaya çıkan şiir ya öncekinden daha belîğ olur, ya denk olur, ya da ondan aşağı olur. el-Mütenebbî'nin yukarıdaki beyti, maksadı daha iyi ifade ettiği için alıntılı olduğu Ebû Temmâm'ın beytinden daha belîğdir. Nitekim el-Mütenebbî bulutları örnek vererek anlamı daha anlaşılır hale getirmiştir.⁵³ İlmâmın ikinci türüne örnek ise el-Buhturî ve el-Mütenebbî'nin aşağıdaki beyitleridir:

وَإِذَا تَأَلَّقَ فِي التَّدْيِ كَلَامُهُ أَلْ
مَصْقُولٌ خَلَّتْ لِسَانَهُ مِنْ عَضْبِهِ

“Mecliste, parıldayınca onun düzgün sözleri
Kılıcından bir parça sanırsın dilini.”⁵⁴

el-Mütenebbî, el-Buhturî'nin yukarıdaki beytinin anlamını alarak aşağıdaki beytinde kullanmıştır:

كَأَنَّ الْمُنْمَهْمَ فِي التُّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ
عَلَى رِمَاحِهِمْ فِي الطَّعْنِ خُرْصَانَا

⁴⁴ İbnu's-Şecerî, Diyâu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât Hibetu'llâh b. 'Alî b. Hamza, *Emâlî* (y.y., Kahire 1991), 1:352.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3:24.

⁴⁶ et-Teftazânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah, *Muhtaşarü'l-me'âni* (Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi-Pakistan 2010), 312.

⁴⁷ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:402.

⁴⁸ el-Kazvîni, *et-Telhîs*, 414.

⁴⁹ el-Kazvîni, *et-Telhîs*, 414.

⁵⁰ el-Halâyile, *el-Muštaḥu'l-belâğî*, 244.

⁵¹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 144.

⁵² el-Mütenebbî, *Dîvân*, 167.

⁵³ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:402.

⁵⁴ İbn Abdî Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferîd* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983), 4:275.

“Konuşma sırasında onların dillerini

Mızraklarının darbe anındaki ucu sanırsın.”⁵⁵

el-Abbâsî, el-Mütenebbî'nin beytinin alıntılandığı el-Buhturî'nin beytinden edebî yönden daha düşük olduğunu ifade etmiştir. Çünkü el-Buhturî, تَأَلَّقَ (parıldadı) ve مَضْفُولٌ (dügün, düzeltilmiş) kelimelerini kullanarak istiâre sanatına başvurmuş ve böylece edebi üstünlüğü elde etmiştir.⁵⁶

1. 2. Gayr-ı Zâhir Sirkat

el-Abbâsî, gayr-ı zâhir sirkati çeşitli kısımlara ayırmıştır. Bunlar:

1.2.1. Ahz-ı Hafi (İki Anlamın Birbirine Benzemesi)

Asıl beytin anlamı ile ondan alınan beytin anlamının birbirine benzemesi ile ortaya çıkan bu sirkat, gayr-ı zâhir sirkat olarak değerlendirilir.⁵⁷ Cerîr (ö. 110/728) ile el-Mütenebbî'nin aşağıdaki beytleri bu sirkat türüne örnektir.

فَلَا يَمْنَعُكَ مِنْ أَرْبٍ لِحَاهُمْ سَوَاءٌ ذُو الْعِمَامَةِ وَالْخِمَارِ

“Sakalları, seni alkoymasın hedefinden.

(Onların) sarıklıları ile başı örtülülere aynıdır.”⁵⁸

Şair burada muhatabına, karşıdaki kişilerin erkek görünümünün kendisini ihtiyacını istemekten alkoymasını, çünkü erkeklerinin ve kadınlarının zayıflık hususunda aynı olduklarını söylüyor.⁵⁹ Cerîr'in bu şiirini alan el-Mütenebbî, ondan ilhâm olarak aşağıdaki beyti söylemiştir:

وَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ قَتَاةٌ كَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ خِصَابٌ

“Onların eli mızraklıları

eli kınalıları (kadınları) gibidir.”⁶⁰

Cerîr ve Mütenebbî'nin kadın ile erkek için tercih ettikleri benzetme imgeleri birbirini çağrıştırmaktadır. Bu şekilde yapılan sirkatler, gayr-ı zâhir sirkatin ahz-ı hafi türüne örnektir.⁶¹

1.2.2. Alıntılanan Anlamın Başka Bir Manaya Aktarımı

Bazen yazar veya nasir belirli bir anlam için kullanılmış bir sözü alır ve onu kendi ifadeleri arasına yerleştirmek suretiyle yeni bir kalıba büründürür. el-Buhturî ve el-Mütenebbî'ye ait aşağıdaki beyitler bu duruma örnektir:

مُحْمَرَّةٌ فَكَأَنَّهُمْ لَمْ يُسَلِّبُوا سَلِّبُوا وَاشْتَرَقَتِ الدِّمَاءُ عَلَيْهِمْ

“Kılıçlar kınlarından çıkarıldılar ve üzerlerindeki kanlar kıpkırmızı parladı

üzerlerindeki kandan dolayı sanki hâlâ kınlarındalar”⁶²

⁵⁵ el-Mütenebbî, *Dîvân*, 183.

⁵⁶ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:403.

⁵⁷ et-Teftazani, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 315.

⁵⁸ es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2:328.

⁵⁹ et-Teftazani, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 315; el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:415.

⁶⁰ el-Cerrâvî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdisselâm et-Tâdelî, *el-Hamâsetu'l-Mağribiyye: Muhtaşaru Kitâbi Şafveti'l-Edeb ve Nahbeti Dîvânî'l-'Arab*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, Beyrut 1991), 1:549; el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:415.

⁶¹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:416.

⁶² el-Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî, *Dîvân* (Dâru'l-maarif, b.y. 2009), 76.

el-Buhturî'nin bu şiirini alan el-Mütenebbî, şiiri aşağıdaki şekilde kendi sözleriyle söylemiştir:

بَيْسَ التَّجِيعِ عَلَيْهِ وَهُوَ مُجَرَّدٌ مِنْ غَمِّهِ فَكَأَنَّمَا هُوَ مُغَمَّدٌ

“Kınından çekilmiş olduğu halde (kılıcın) üzerindeki kan kurudu
(üzerindeki kandan dolayı) hâlâ kınındaymış gibi duruyor.”⁶³

el-Abbâsî, el-Mütenebbî'nin “kurumuş kan” ifadesinin, “kılıcın kını” anlamında olduğunu söyleyerek, قَتَلَى “ölüler” ve جَرَحَى “yaralılar” kelimelerinin anlamının “kılıç” anlamına aktarıldığını belirtir.⁶⁴

1.2.3. Alıntı Anlamın Alıntılanandan Daha Kapsayıcı Olması

İkinci beytin birinci beyitten daha kapsamlı olması anlamına gelen bu sirkat türü için el-Abbâsî, örnek olarak el-Kazvî'nin eserinde zikrettiği aşağıdaki beyitleri aktarır:

إِذَا غَضِبْتَ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ وَجَدْتَ النَّاسَ كُلَّهُمْ غَضَابًا

“Benû Temîm (Temîm oğulları) sana öfkelendiğinde
Bütün insanların sana öfkelenişini görürsün.”⁶⁵

Cerîr'e ait yukarıdaki beytin anlamını alan Ebû Nüvâs (ö. 198/813), beyte yeni bir görünüm kazandırarak tekrar dile getirmiştir:

لَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ

“Allah için imkânsız değildir,
Bütün âlemi bir kişide toplaması.”⁶⁶

el-Abbâsî, zaman olarak daha önce söylenmiş olan Cerîr'in yukarıda geçen beytinin âlemdeki bir kısım insanlar için söylenmiş olduğunu, Ebû Nüvâs'ın beytinin ise bütün âlemi ifade ettiğini ve dolayısıyla Cerîr'in şiirinden daha kapsamlı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Nitekim âlem ifadesi insanları ve diğer bütün varlıkları kapsamaktadır.⁶⁸ Bu açıklamanın ardından el-Abbâsî, Ebû Nüvâs'ın yukarıdaki beytinin anlamından hareketle çok sayıda şiir söylendiğini örnekleriyle aktarır. Bunlar arasında Ebû Nuaym el-Bezzâr el-Vâsıtî'nin aşağıdaki beytinin ise şiirin orijinali olan Ebû Nüvâs'ın sözlerini geçtiğini ifade eder. el-Bezzâr'ın sözleri şu şekildedir:

لَقَدْ كَلَّ الرَّحْمَنُ شَخْصَكَ فِي الْوَرَى فَلَا شَانَ شَيْئًا مِنْ كَالِكَ بِالتَّقْصِ
وَمَنْ جَمَعَ الْأَفَاقَ فِي الْعَيْنِ قَادِرٌ عَلَى جَمْعِ أَشْتَاتِ الْفَضَائِلِ فِي شَخْصِ

“Rahmân mahlûkât arasında senin kişiyi eşsiz kıldı
Noksanlık ile kemâline hiçbir şey hâle getiremez
Bütün ufukları bir gözde toplayan kâdirdir
dağınık (haldeki) erdemleri bir şahısta toplamaya.”⁶⁹

⁶³ el-Mütenebbî, *Dîvân*, 50.

⁶⁴ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:418.

⁶⁵ et-Temîmî, Cerîr b. Atıyye İbn el-Hatafâ, *Dîvân* (Dâru Beyrût, b.y. 1986), 64.

⁶⁶ Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hânî' b. Abdilevvel el-Hakemî, *Dîvân* (Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, Abu Dabi 2010), 262.

⁶⁷ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:419.

⁶⁸ et-Teftazani, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 417.

⁶⁹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:421.

el-Abbâsî, el-Bezzâr'ın burada mübâlağa ve temsîl sanatlarını kullanmasıyla Ebû Nüvâs'ı geçtiğini ifade etmiş ve insanın gözlerini açmasıyla dünyanın yarısını gördüğünü belirtmiştir.⁷⁰

1.2.4. Alıntı Anlamın Alıntılanan Anlamın Zıddı Olması

İkinci anlamın birinci anlamın karşıtı olması şeklinde ifade edebileceğimiz bu sirkat türü de gayr-ı zâhir kabilindedir. el-Abbâsî buna örnek olarak aşağıdaki beyitleri zikretmiştir:

أَجِدُ الْمَلَامَةَ فِي هَوَاكِ لَدِيدَةً حُبًّا لِذِكْرِكَ فَلْيَلْمَنِي اللَّوْمُ

*“Sana olan sevgimden dolayı tatlı buluyorum kınanmayı,
anılmamı seviyorum çünkü. Varsın kınayanlar kınasın beni.”⁷¹*

Ebu'ş-Şîs'e (ö. 196/811) ait olan yukarıdaki beyti alıntılamanın el-Mütenebbî sözleri zıddına çevirerek şu ifadelerle tekrar dile getirmiştir:

إِنَّ الْمَلَامَةَ فِيهِ مِنْ أَعْدَائِهِ أَعْجِبُهُ وَأُحِبُّ فِيهِ مَلَامَةً

*“Hem onu sevip hem de ondan dolayı kınanmayı ister miyim (bilmiyorum)
Ondan dolayı kınanmak düşmanlarının işidir.”⁷²*

el-Abbâsî, el-Mütenebbî'nin sözlerinin Ebu'ş-Şîs'in sözlerinin karşıtı olduğunu belirtir, fakat farklı zıt anlamlar ortaya çıkabileceği için sebebin ne olduğunun belirtilmesinin daha güzel olacağını ifade eder.⁷³ Benzer açıklamayı et-Teftazânî'de de görmek mümkündür.⁷⁴

1.2.5. Anlamın Bir Bölümü Alınıp Üzerine Onu Güzelleştirecek Bir İlavenin Yapılması

el-Abbâsî, el-Efveh el-Evdî (ö. 560 veya 570) ile Ebû Temmâm'a ait aşağıdaki beyitleri bu duruma örnek olarak göstermiştir:

وَتَرَى الطَّيْرَ عَلَى آثَارِنَا رَأَيْ عَيْنٍ ثِقَّةً أَنْ سَسْتَمَارُ

*“Gözlerinle görürsün kuşların ardımızdan uçtuklarını
(öldüreceklerimizin) etlerinden yiyeceklerine olan güvenlerinden dolayı.”⁷⁵*

Ebû Temmâm bu beytin anlamı alır ve üzerine onu güzelleştirecek ilavelerde bulunarak şu sözlerle tekrar dile getirir:

وَقَدْ ظَلَلْتُ عَقْبَانُ أَغْلَامِهِ ضَعْفَى بَعِثَانِ طَيْرٍ فِي الرِّمَاءِ تَوَاهِلِ
أَقَامَتْ مَعَ الرَّايَاتِ حَتَّى كَانَتْهَا مِنَ الْجَيْشِ إِلَّا أَنَّهُا لَمْ تُقَاتِلِ

*“Kuşluk vaktinde akbabalar misali gölge düştü sancaklarına
kana doymuş akbabalardan dolayı
Sancaklarla birlikte onlar da kuruldular ordudanmış gibi
fakat onlar savaştılar.”⁷⁶*

⁷⁰ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:421.

⁷¹ Ebu'ş-Şîs, Muhammed el-Huzaî, *Dîvân* (el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984), 102.

⁷² el-Mütenebbî, *Dîvân*, 350.

⁷³ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:422.

⁷⁴ et-Teftazani, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 318.

⁷⁵ el-Efveh el-Evdî, Şalâ'e b. Amr b. Mâlik, *Dîvân*, thk. Muhammed Altuncî, (Dâru Sâdır, Beyrut 1998), 77.

⁷⁶ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 187.

et-Teftazânî (ö. 792/1390), Ebû Temmâm'ın şiirinde geçen طَلَّلَتْ “gölge düştü” sözünün, el-Efveh'in beytinde geçen رَأَى عَيْنٍ “gözle görmek” anlamında kullanılarak aslında bu iki beytin gayr-ı zâhir sirkatin ilmâm türüne ait olması gerektiğini iddia edenlerin olduğunu söylemiş, ancak bunun doğru olmadığını belirtmiştir.⁷⁷ el-Abbâsî de ondan etkilenmiş olacak ki, Ebû Temmâm'ın el-Efveh'in şiirinde geçen رَأَى عَيْنٍ “gözle görmek” ve رِزْقًا أَنْ سَسْمَارُ “rızkılanacakları güvencesiyle” sözlerinden ilmâmda bulunmadığını söylemiştir. Buna karşılık Ebû Temmâm'ın أَقَامَتْ مَعَ الرَّايَاتِ حَتَّى “ancak onlar savaşmadılar”, إِلَّا أَنَّهُمَا لَمْ تُقَاتِلِ “kana kanıksamışlar” ve فِي الدِّمَاءِ نَوَاهِلِ “ordudanmış gibi sancaklarla birlikte onlar da kuruldular” sözlerini, el-Efveh'in beytine ilave etmek suretiyle şiirine güzellik kattığını ifade etmiştir.⁷⁸ Konu hakkında birçok örnek zikreden el-Abbâsî, konunun son bölümünde müteahhirûn şairlerin şiirlerinden örnekler verir. Ardından müteahhirûn şairlerin güzelliklerinin çok olduğunu ifade edip konunun uzun olduğunu ve bu kadarıyla yetinmenin daha doğru olacağını söyleyerek gayr-ı zâhir sirkati noktalar.⁷⁹

Gayr-ı zâhir sirkat türleri için zikredilen sanatların büyük bir kısmının kabul edilebilir oldukları söylenmiştir. Çünkü üzerinde yapılan güzelleştirici eklemeler sayesinde yeni ortaya çıkan bu şiir veya söz, taklit seviyesinden çıkıp yeni söylenmiş orijinal bir söyleme dönüşmektedir. Alıntı söz, alıntı olduğu anlaşılmadığı ölçüde kuvvetli olur. Gayr-ı zâhir sirkat örneklerin çoğu, ancak üzerinde düşünüldükten sonra alıntı oldukları anlaşılmaktadır. Bu da aslında onların makbûl olduklarını gösteren en büyük delildir.⁸⁰ Zâhir ve gayr-ı zâhir sirkat türleri için söylenen makbûl olma, merdûd olma (reddedilme) ve farklı isimlerle anılma hususlarının tamamı ikinci sözün birinciden alındığı biliniyorsa geçerlidir. Bu da ancak ikinci kişinin birincinin sözlerini ezberlediğinin bilinmesi veya ikinci kişinin, sözlerini ilk kişiden aldığını ikrar etmesiyle ortaya çıkar. Nitekim şiir veya sözlerin birbirine benzerliği telepati kaynaklı da olabilmektedir.⁸¹

el-Abbâsî bu bölümde şairin anlamı güzelleştirmek için kullandığı muhassinât sanatlarını ele alıp önceki ve sonraki şairlerin sirkate örnek olacak şiirlerine işaret etmiştir. Bunu yaparken sirkatin gerçekleştiği kelime veya ifadeleri vermeyi de ihmal etmemiştir. Nitekim iki şairin, ya sadece anlamda ya da hem lafızda hem de anlamda müttefik olacaklarını ifade etmiştir. Bu bölümde el-Kazvîni, sanatlara bir örnek üzerinden işaret etmekle yetinirken, el-Abbâsî ise konuyu okuyucusuna daha anlaşılır ve kapsayıcı bir fikir verecek şekilde birçok örnek ile açıklamaya çalışır. el-Abbâsî'nin izlemiş olduğu yol şu şekilde özetlenebilir:

- İstişhâd konumundaki beyitte geçen kelimelerin tamamını veya bir kısmını eş anlamlısı ile açıklamak.
- Nazım ve tertibi dikkate alarak verilen kelimeleri zıddı ile açıklamak.
- Önceki şairlerden sirkat örneklerini zikretmek.

Bu bağlamda sirkat geleneğini ilk başlatan kişinin Tarafe b. Abd olduğunu ifade edilmiş, aşağıdaki sözü de bu duruma örnek gösterilmiştir:

يُقُولُونَ لَا تَهْلِكُ أَسَى وَتَجَلَدِ وَفَوْقًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئِمٌ،

“Arkadaşlarım orada develerini durdurarak,

Diyorlar ki: Üzülerek helak etme kendini, metin ol biraz!”⁸²

⁷⁷ et-Teftazani, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 319-320.

⁷⁸ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:431-32.

⁷⁹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:432-40.

⁸⁰ el-Bedahşânî, *el-Belâgatü's-Şâfiye*, 395.

⁸¹ el-Kazvîni, *et-Telhîs*, 421-422.

⁸² Tarafe b. el-'Abd, *Divân*, 19.

Tarafe'nin, bu sözlerini İmruülkays'ın (ö. 540/1145) aşağıdaki beytinden aldığı ve bunun mezmum serika kabilinden olduğu ifade edilmiştir.⁸³

يُقُولُونَ لَا تَهْلِكُ أَسَى وَتَجَمَّلُ وَفُوفاً بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئِيهِمْ،

“Arkadaşlarım orada develerini durdurarak,

Diyorlar ki: Üzülerek helak etme kendini, metin ol biraz!”⁸⁴

Görüldüğü üzere Tarafe, sadece son kelimeyi değiştirerek İmruülkays'ın sözlerini olduğu gibi alıp kullanmıştır.

2. SERİKÂT-I Şİ'RİYYEYE BAĞLI SANATLAR

2.1. İktibâs

Serikât-ı şî'riyyeye bağlı sanatların ilki iktibâstır. Nitekim her ne kadar iktibâs için serika ifadesi kullanılsa da iktibâs, başkasına ait bir sözü alıp kendi sözünün parçası kılmak anlamına geldiğinden aslında serikanın bir türüdür.⁸⁵ Şihâbüddîn el-Halebî (ö. 725/1325) ise iktibâs ve ondan sonraki sanatları belâgat ilminin üç ana bölümü olan meânî, beyân ve bedî' içerisinde görmediğini îma ederek iktibâsı nazım içerisinde değerlendirenlerin de olduğunu söylemiştir.⁸⁶ “Kabes” kelimesi sözlükte “ateş” ve “kıvılcım” anlamına gelmektedir. Fiil formatında kullanıldığında ise “ateşten köz almak” ve “ilminden istifade etmek” anlamlarına gelmektedir.⁸⁷ Tâhirülmevlevî, iktibâsın lügatte “ateş yakmak için bir yerden kor almak” anlamına geldiğini, bedî' ilminde ise ayet veya hadisten alınan bir parça ile sözü süsleyip anlamı pekiştirmek anlamına geldiğini ifade eder.⁸⁸ el-Abbâsî, açık ve anlaşılır bulduğundan dolayı olsa gerek iktibâsın tanımını vermemiştir. O, el-Kazvî'nin izinden giderek önce Kur'ân'dan sonra da hadisten iktibâs örneklerini vererek konuyu açıklamaya çalışır.⁸⁹ el-Abbâsî, Kur'ân ve hadisten iktibâsta bulunulurken kafiyede az miktarda değişiklik yapılabileceğine ve kelimenin farklı bir anlama nakledilebileceğine işaret eder. Ona göre iktibâs sanatı Kur'ân ve hadis ile sınırlı olmayıp farklı ilimler arasında da gerçekleşebilmektedir.⁹⁰

2.1.1. Kur'ân'dan İktibâs

el-Abbâsî, Kur'ân'dan iktibâsa örnek olarak, el-Kazvî'nin kitabında zikrettiği örneği aktarır. Söz konusu beyitler Ebü'l-Kâsım el-Hasan el-Kâtibî'ye ait olup sözleri şu şekildedir:

إِنْ كُنْتِ أَرْمَعْتِ عَلَيَّ هَجْرَنَا مِنْ عَيْرٍ مَا جُزِمَ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ
وَإِنْ تَبَدَّلْتِ بِنَا عَيْرَنَا فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

“Bizi terk etmeye kararlıysan

-suçumuz olmadığı hâlde- (bize düşen) güzelce sabırdır.

Başkasını bize tercih ettiysen şayet

Allah bize yeter, O ne güzel vekildir.”⁹¹

⁸³ es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2:323.

⁸⁴ İmru'u'l-Kays, İbn Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Dîvânü İmri'i'l-Kays*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî, (y.y., Beyrut 2004), 9.

⁸⁵ el-Bedahşânî, *el-Belâgatu's-Şâfiye*, 396.

⁸⁶ el-Halebi, Şehabeddin Mahmûd, *Hüsnü't-tevessül ila smaati't-teressül*. (el-Matbaatü'l-vehbiyye, Mısır 1881), 90.

⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6:167.

⁸⁸ Olgun, Tahir (Tâhirülmevlevî), *Edebiyat Lügati* (Enderun Kitabevi, İstanbul 1994), 61.

⁸⁹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:442.

⁹⁰ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:442-78.

⁹¹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:442.

Şair birinci beyitte geçen فَصَبْرٌ جَمِيلٌ “(bize düşen) güzelce sabırdır” ifadesini Yûsuf Sûresinin 18. ve 83. âyetlerinden iktibâs etmiştir.⁹² İktibâsta bulunurken vezin veya kafiyede ufak değişikliklerde bulunmanın zarar vermemesine örnek olarak şairin aşağıdaki beyti örnek gösterilmiştir:

قَدْ كَانَ مَا خِفْتُ أَنْ يَكُونَا إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاجِعُونَ

“Korktuğum başıma geldi

Şüphesiz Allah’a döneceğiz.”⁹³

Nitekim beyitte geçen رَاجِعُونَ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاجِعُونَ sözünü, Kur’ân’da رَاجِعُونَ وَإِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاجِعُونَ “Doğrusu biz Allah’a aidiz ve kuşkusuz O’na döneceğiz, derler.”⁹⁴ âyetinden iktibâs edilmiş ve şair vezni uyumlu hale getirmek için birtakım değişikliklerde bulunmuştur. Bu tarz ufak değişikliklerin zarar vermediği söylenmiştir.⁹⁵ Kur’ân’dan yapılan iktibâsa, çok sayıda örnek aktaran el-Abbâsî, şairin âyeti alıp mücûn türü şiirlerinde kullanmalarının son derece tehlikeli ve ahmaklık olduğunu söyleyerek bu duruma karşı çıktığını açıkça ifade etmiştir. Hatta kişinin bu konuyu küçümsemesi ve basite almasının onu dinden çıkaracağını belirtmiştir.⁹⁶ İlerleyen sayfalarda tekrar bu konunun sakıncalı olduğunu ifade eder ve bazı âlimlerin bu konuya daldıklarını, ancak sakınmanın daha doğru olduğunu söyler.⁹⁷

el-Abbâsî, İbnü'n-Nebîh'e (ö.769/1367) ait aşağıdaki beyti makbûl olmayan iktibâs örnekleri arasında zikretmiştir:

فَمَنْ لَيْلِ الصُّدُودِ إِلَّا قَلِيلًا ثُمَّ رَأَيْتُ ذِكْرَكُمْ تَزْيِيلًا

“Az bir vakit hariç, ayrılık gecesini ayakta geçirdim

Sonra ağır ağır sizin hatıranızı andım.”⁹⁸

Şair yukarıdaki beyitte kullandığı sözleri, Müzzemmil Sûresinde geçen قُمْ أَيْلًا إِلَّا قَلِيلًا “Geceleyin -birazı dışında- namaza kalk!” ve أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا “Kur’an’ı tane tane, hakkını vererek oku.” âyetlerinden iktibâs etmiştir.⁹⁹

2.1.2. Hadisten İktibâs

Hadisten iktibâsa örnek olarak es-Sâhib b. Abbâd’ın (ö. 385/995) aşağıdaki beyti zikredilebilir:

قَالَ لِي إِنَّ رَقِيبِي سَيِّءُ الْخُلُقِ فَدَارُهُ
فُلْتُ دَعْنِي وَجْهَكَ الْجَدَّ هُوَ حَفَّتْ بِالْمَكَارِهِ

“Bana dedi ki: Beni gözetleyen kişi

huysuzdur, onu idare et.

Ben de dedim ki: Bırak! Senin yüzün cennettir,

(çünkü) istenmeyen şeylerle kuşatılmış.”¹⁰⁰

⁹² Yûsuf 12/18, 83.

⁹³ es-Sübkî, ‘Arûsü'l-efrâh, 2:334; el-Abbâsî, Me‘âhid, 2:467.

⁹⁴ el-Bakara 2/156.

⁹⁵ et-Teftazani, Muhtaşarü'l-me‘âni, 325.

⁹⁶ el-Abbâsî, Me‘âhid, 2:472-73.

⁹⁷ el-Abbâsî, Me‘âhid, 2:474.

⁹⁸ İbnü'n-Nebîh, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Kemâlüddîn, Dîvân (Semerâtü'l-fünûn, b.y. 1299), 64.

⁹⁹ el-Müzzemmil 73/2,4.

¹⁰⁰ es-Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, Dîvân (Dârü'l-kalem-Meketebetü'n-nahda, Beyrut 1974), 230.

el-Abbâsî, yukarıdaki şiiri şu sözlerle açıklamıştır: “Güzelliğinden dolayı yüzün bir cennettir. Bundan dolayı, gerçek cenneti isteyen kişinin sıkıntılara katlanması misali, benim de beni gözetleyen bekçinin sıkıntılara katlanmam gerekir.”¹⁰¹ Bu örneğe yakın anlama sahip çeşitli beyitler aktaran el-Abbâsî, ardından es-Sâhib b. Abbâd'ın hayatını uzunca bir şekilde kaleme almıştır.¹⁰²

Bazı belâgatçılar iktibâsı, Kur'ân ve hadis ile sınırlandırmış, bu iki kaynak dışındakilerden yapılan alıntıyı ise akd ve tazmîn kapsamında değerlendirmişlerdir.¹⁰³ Buna karşılık diğer bir grup ise fıkıh, kelâm, mantık gibi diğer ilimlere ait terimlerden de iktibâs yapılabileceğini öne sürmüştür.¹⁰⁴ el-Abbâsî'nin eserinde kullandığı aşağıdaki başlıklar dikkate alındığında iktibâs kavramını Kur'ân ve hadisten yapılan alıntılarının yanı sıra diğer ilim dallarına ait kavramlardan yapılan alıntıları da kapsayacak şekilde geniş tuttuğu söylenebilir. Klasik eserlerde iktibâs konusu ele alınırken fıkıhtan iktibâs, kelâmdan iktibâs gibi başlıklar tercih edilmemiştir. Bu tarz başlıklar daha çok el-Abbâsî gibi sonraki dönem belâgat âlimleri tarafından tercih edilmiştir.¹⁰⁵

2.1.3. Kelâm İlminden İktibâs

el-Abbâsî, kelâm ilmi için burada “hilâf” ifadesini tercih etmiştir. Hilâf kelimesi sözlükte “karşı çıkmak, muhalefet etmek, aykırı hareket etmek” anlamına gelir ve ihtilâf ve muhalefet kelimeleriyle aynı kökten gelir. Bir ilim dalı olarak “dinî konulara, özellikle fikhî konulara uyarlanmış cedel tekniği ve fıkıh mezhepleri arasındaki farklılık ve ihtilafları konu edinen ilim dalı” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰⁶ el-Abbâsî bu iktibâs türüne, İbn Câbir'in aşağıdaki beyitlerini örnek vermiştir:

ر مِنْ أَعْظَمِ الْمُحَالِ فَجُودِي عَرَضَ الْحَبِّ دُونَ جَوْهَرِ ذَلِكَ النَّعْدِ
عَرَضَ دُونَ جَوْهَرٍ فِي الْوُجُودِ أَسْمَعَ النَّاطِرُونَ فِي ذَلِكَ أَنْ لَا

“Sevgi arazının bu ağız cevherinin ötesinde (var olması)
En büyük muhâl örneklerindedir. Öyleyse cömertlik et,
Bütün filozoflar hemfikir oldu;
Kainatta cevhersiz bir arazın olmadığı hususunda.”¹⁰⁷

2.1.4. Fıkıh İlminden İktibâs

el-Abbâsî, fıkıh ilminden yapılan iktibâsa örnek olarak çok sayıda beyit zikretmiştir. Bunlardan bir tanesi de İbn Câbir'in aşağıdaki beyitleridir:

إِلَيْكَ فَهَذَا لَيْسَ تُدْرِكُهُ مِثِّي طَلَبْتُ زَكَاةَ الْحُسْنِ مِنْهَا فَجَاوَبْتُ
زَكَاةَ فَإِنَّ الدِّينَ يُسْقِطُهَا عَنِّي عَلَيَّ دُيُونٌ لِلْعَيْنِ فَلَا تَزِمُ

¹⁰¹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:442.

¹⁰² el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:443-65.

¹⁰³ İbn Hicce ve Sadrüddîn İbn Ma'sûm el-Medenî (ö. 1120/1708), bazı kişilerin fıkıh meselelerinde de iktibâs yapılabileceğini öne sürdüklerini, bu durumun diğer ilim dallarına ait meselelerde de iktibâsa kapı aralayacağını söyledikten sonra iktibasın Kur'ân ve hadis ile sınırlı olduğunu belirtirler. Bk. İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-Edeb*, 2:457; İbn Ma'sûm, Sadrüddîn el-Medenî, *Envârü'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*, y.y., b.y., t.s., 130.

¹⁰⁴ İsmâüddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538), din âlimlerinin sözlerinden yapılan alıntılarının da iktibâstan sayılması gerektiğini vurgular. bk. el-İsferâyînî, Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh, *el-Atvel*, (Matbaa-i Âmire, İstanbul 1864), 2:250; Varhâm, Ahmed Belhâc Aye, *Enhâr tuğsilü tecâ'ide'z-zât : Dirâsât fi'l-luğa ve'l-belâğa ve'l-fikr ve'si'r* (Merkezu'l-Kitabi'l-Akademi, Amman 2021), 68.

¹⁰⁵ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:475-79; el-Âmilî, Bahâeddin *el-Keşkül*, thk., Muhammed Abdülkerîm en-Nemrî, (Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1998),1:82.

¹⁰⁶ Özen, Şükrü, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, İstanbul 1998), 17:527.

¹⁰⁷ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:475.

“Ondan, güzelliğinin zekâtını istedin, o da:
Uzak dur! Benden alamayacağın bir şeydir bu.
Üzerimde, (bakışan) gözlerin alacağı borçlar var,
(Benden) zekât isteme, çünkü borç zekâtımı düşürür.”¹⁰⁸

Burada fıkıh ilmine ait terimlerden iktibâs yapılmıştır. Nitekim zekât ve borç konusu fıkıh ilminin önemli konuları arasındadır.

2.1.5. Nahiv İlminden İktibâs

el-Abbâsî, nahiv ilmi terimlerinden yapılan iktibâsa dair çok sayıda örnek zikreder. Bunlardan bir tanesi de el-Mütenebbî'nin aşağıdaki beytidir:

إِذَا كَانَ مَا تَنْوِيهِ فِعْلًا مُضَارِعًا مَضَى قَبْلَ أَنْ تُلْقِيَ عَلَيْهِ الْجَوَارِمُ

“Gelecek kipte bir fiil ise yapmak istediğin,
Mazide kaldı, üzerine cezim edatları gelmeden.”¹⁰⁹

Şair burada muhatabının geçmiş bir eylemi değil de yapmadığı bir eylemi yapmaya niyetlendiğini ancak bunun için geç kaldığını ve niyetlendiği eylemin de geçmişte kaldığını ifade etmiştir. “el-Cevâzim” ifadesinden maksat cezim edatlarıdır. Özetle şair şunu söylemek istemektedir: Vaktini geçirmeden ve تَفَعَّلَ “yapmadın” veya تَفَعَّلَ “yapsaydın” denilmeden önce yapmak istediğin bir fiil varsa o da geçmişte kaldı.¹¹⁰

2.1.6. Arûz İlminden İktibâs

el-Abbâsî, arûz ilminden yapılan iktibâsa örnek olarak İbn Câbir'in aşağıdaki beyitlerini zikretmiştir:

إِنْ صَدَّ عَنِّي فَإِنِّي لَا أُعَاتِبُهُ فَمَا التَّنَافُرُ فِي الْعَزْلَانِ تَنْقِيصُ
شَوْقِي مَدِيدٌ وَحَيِّي كَامِلٌ أَبَدًا لِأَجْلِ ذَلِكَ قَلْبِي فِيهِ مَوْفُوضُ

“Benden yüz çevirirse onu azarlayacak değilim

Gazelde muhalefet noksanlık değildir.

Kesinlikle sevgim tamdır ve özlemim uzun süredendir.

Bundan dolayı yüreğim, ona karşı kırgındır.”¹¹¹

Şiirde geçen “medîd”, “kâmil” ve “mevkûs” ifadeleri arûz ilmine ait terimlerdenidir.¹¹²

2.2. Tazmîn

¹⁰⁸ İbn Hicce el-Hamevî, Takiyü'd-Dîn Ebû Bekir b. ‘Alî b. ‘Abdullâh el-Ezrârî, *Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb* (Dâru Mektebeti'l-Hilâl-Daru'l-Bihâr, Beyrut 2004), 2:474; el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:475.

¹⁰⁹ el-Mütenebbî, *Divân*, 386.

¹¹⁰ el-Bedî'î, Yûsuf ed-Dîmeşkî, *eş-Şubhu'l-Munebbî 'an Hayşiyeti'l-Mutenebbî*, 2 Cilt. el-Maṭba'atu'l-‘İmâreti's-Şerefiyye, b.y., 1308, 2:292.

¹¹¹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:478.

¹¹² Medîd: “fâilâtün, fâilün, fâilâtün, fâilün vezinlerinde gelen ahenk ölçüsüdür.” Kâmil: “Mütefâilün, mütefâilün, mütefâilün cüzlerinden ibaret bir ahenk ölçüsüdür.” Mevkûs ise: “Kâmil bahri türün beyitlerden olan mevkûs, harekeli ikinci harfî düşen ahenk ölçüsüdür.” Bk. İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû Alî el-Hasan el-Ezdî, *el-Umde fî Meḥâsini's-Şi'r ve Âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd, 2 Cilt. Dâru'l-Cil, Beyrut 1981, 2:305; İbn ‘Abdi Rabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, 6:330; ez-Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Amr, *el-Kıstâs fî 'İlmi'l-'Arûd* (y.y., Beyrut 1988), 91:94; Olgun, *Edebiyat Lügati*, 22-23.

Sözlükte “içine almak, barındırmak” anlamına gelen ضَمَّنَ “damn” kökünden türeyen tazmîn kelimesi, “bir şeyi başka bir şeyin içerisine koymak, yerleştirmek” anlamına gelmektedir.¹¹³ Tazmîn sanatına ilk değinenlerden birisi olan İbnü'l-Mu'tezz (ö. 296/908) onu, sözü ve şiiri güzelleştiren sanatlar arasında zikretmiştir.¹¹⁴ Bedî ilmi içerisinde ele alınan tazmîn sanatı için farklı tanımlamalar yapılmıştır. İbn Ebü'l-İsba' (ö. 654/1256) tazmîni, “konuşmacının kendi sözlerine; bir beyitten, bir âyetten, bir özdeyişten, anlamlı bir ifadeden, hikmetli bir sözden veya sözden bağımsız bir manadan bir şeyler ilâve etmesi” olarak açıklamıştır.¹¹⁵ Bu noktada tazmîn sanatı için nazım ve nesir türünü içerecek tarzda “söze başkalarının sözlerinden alıntı yapıp katma” şeklinde tanımlar yapılmıştır.¹¹⁶

Tazmîn sanatını ilk defa ayrıntılı bir biçimde ele alan kişinin İbn Reşîk (ö. 456/1064) olduğu söylenmiştir. Tazmîni şiire özgü alıntı olarak kabul eden İbn Reşîk, tazmîn için kapsayıcı bir tarif yapmış ve tazmîn türlerini örnekler üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Yaptığı tanıma göre tazmîn, “şairin diğer şairlerin şiirlerinden mısra veya beyit alıntıyla kendi şiirinin ortasına ya da son kısmına bir örnek ve temsil olarak katmasıdır.”¹¹⁷ Tazmîn ve iktibâs sanatlarını ilk defa birbirinden ayıran kişi olan el-Kazvîni, kendisinden sonra bu iki sanat için yeni bir tanıma ihtiyaç duyulmayacak şekilde tarif etmiştir.¹¹⁸ el-Kazvîni, referans gösterilmeden Kur'ân ve hadisten yapılan alıntıların söz veya beyte uyarlanarak kullanılmasına iktibâs, bir şairin şiirine başkasının şiirinden bir şeyler alıntıyla eklemesine tazmîn ismini vermiştir. Ayrıca tazmîn sanatında, alıntılanan sözün edebiyatçılar tarafından bilinmemesi durumunda sözün başkasına ait olduğunun belirtilmesi gerektiğini de ifade etmiştir.¹¹⁹ Başka bir ifadeyle tazmîn, alıntılanan ifade meşhur bir ifade değilse alıntı olduğuna işaret etmek kaydıyla şiire özgü alıntı çeşididir.¹²⁰ el-Kazvîni'nin tazmin sanatı için çizmiş olduğu bu çizgi ondan sonraki dönemlerde gerek *et-Telhîş* şarihleri, gerek diğer belâgatçılar tarafından benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. el-Abbâsî de bu hususta onun izinden gidenlerdendir. el-Abbâsî, tazmîni şairin alıntı olduğunu belirtmek suretiyle başkasının şiirinden kendi şiirine bir şeyler eklemesi şeklinde tanımlamıştır.¹²¹ el-Abbâsî, her zaman yaptığı gibi bu bölümde de örnekleri artırarak tazmîn sanatının daha iyi anlaşılmasını sağlamayı ve tazmînin farklı türlerini göstermeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda el-Harîrî'nin aşağıdaki beyti tazmîn sanatına örnek gösterilmiştir:

عَلَىٰ أَنِّي سَأُنْشِدُ عِنْدَ بَيْعِي أَضَاعُونِي وَ أَيْ فَتَىٰ أَضَاعُوا

“Ayrıca, satıldığımda şunu haykıracağım:

*Harcadılar beni, hem de öyle bir genci harcadılar ki...”*¹²²

Yukarıdaki beyitte şair, سَأُنْشِدُ “haykıracağım” diyerek haykırmakta olduğu sözlerin tazmîn olduğuna işaret etmiştir.¹²³ Nitekim ikinci mısra da geçen ifadeler el-Arcî'nin (ö.120/738) aşağıdaki beytinden alınmıştır:

أَضَاعُونِي وَ أَيْ فَتَىٰ أَضَاعُوا لِيَوْمٍ كَرِيمَةٍ وَسِدَادٍ تُغَرِّ

“Harcadılar beni, hem de öyle bir genci harcadılar ki

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13:257.

¹¹⁴ İbnü'l-Mu'tezz, Ebü'l-'Abbâs 'Abdullâh b. Muhammed el-'Abbâsî, *el-Bedî' fî'l-Bedî'* (Dâru'l-Cil, b.y. 1990), 63.

¹¹⁵ İbn Ebu'l-İsba', *Tahrîru't-Taḥbîr*, 140.

¹¹⁶ Durmuş, İsmail, “Tazmin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, İstanbul 2011), 40:204.

¹¹⁷ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde*, 2:84; Durmuş, “Tazmin”, 40:204.

¹¹⁸ Durmuş, “Tazmin”, 40:204.

¹¹⁹ el-Kazvîni, *et-Telhîş*, 424.

¹²⁰ Durmuş, “Tazmin”, 40:204.

¹²¹ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:480.

¹²² el-Harîrî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. 'Alî el-Basrî, *Mulḥatu'l-İ'râb* (y.y., Kahire 2005), 362.

¹²³ İffet Efendi, Abdünnafi, *en-Nef'ü'l-muavvel fî tercemeti't-Telhis ve'l-Mutavvel*, Bosna Vilayet Matbaası, Saraybosna 1289, 231.

(o,) savaş gününde ve gediklerin kapatılmasında (ihtiyaç duyulacak biri).”¹²⁴

Görüldüğü gibi birinci beytin şairi olan el-Harîrî, beytinin ikinci mısramını el-Arcî'ye ait beytin birinci mısrasından alıp kendi şiirine uyarlayarak yeniden söylemiştir. el-Abbâsî'ye göre tazmîn bir beyit veya bir beyitten fazlasıyla olabileceği gibi, bir mısra veya bir mısradan daha fazla mısra ile de olabilir ve tazmînde, alıntılanan ifade veya kelimenin birinci kullanıldığı yerdeki anlamın dışına aktarılması en iyi yöntemdir.¹²⁵ el-Abbâsî, *et-Telhîş*'te geçen tazmîn örneklerini aktarır, örnekler hakkında gerekli açıklamaları yaptıktan sonra el-Kazvî'nin kısaca değindiği isti'âne, îdâ' ve 'unvân terimleri hakkında gerekli açıklamalara geçiş yapar ve tazmîn ile bu sanatlar arasındaki farklılıklara işaret eder. Buna göre tazmîn, nazımda olabileceği gibi, nesirde de olabilir, fakat sadece nesir ile tazmîn gerçekleşir. Yerine göre tazmîn, söze güzellik katan bir sanat olabileceği gibi söze kusur da katabilir. Nazımdan nazma, nazım ile alıntı yapıldığında tazmîn sanatı o zaman sözü kusurlu hale getirecektir.¹²⁶

el-Abbâsî, îdâ' ve isti'ânenin nazımda gerçekleşebileceklerini, fakat burada yapılacak alıntının nesir ile olamayacağını, nazım ile olması gerektiğini ifade eder. 'Unvân ise hem nazımda hem de nesirde gerçekleşebileceğini, fakat bunun sadece nazımla olabileceğini belirtir ve 'unvân türü alıntılarda hiçbir zaman kusur olmayacağını, bu tür kullanımların daima söze güzellik katacağını söyler. Bu açıklamalara binaen geçmişteki beyitlerin aslında tazmîne değil, îdâ'a örnek olduğunu söyleyerek aslında el-Kazvî'den farklı düşündüğünü gösterir.¹²⁷ el-Abbâsî, isti'âneyi “şairin, şiirini oluştururken başkasına ait bir beyti alıp, onu kendi şiirine uygun hale getirdikten sonra ondan yararlanması” olarak tarif eder. Aynı durum nesir yazarı için de geçerlidir, ancak nesir yazarının alıntılacağı ifade, kendisine ait bir beyit olması halinde uyarılama yapması gerekmez. Belâgat ilminde bu tür alıntılara teşhîr adı verilir.¹²⁸

İbn Ebi'l-İsba', uyarılama yapabilmek adına, isti'âne de birinci ifadede geçen bir harfin tashîf vey tahrîfe uğramasının zarar vermeyeceğini söyler ve kendisine ait olan aşağıdaki beyitleri isti'âneye örnek olarak zikreder.

وَاصْبِحْ مِنْ بَعْدِ الْوَفَا وَهُوَ غَادِرٌ	إِذَا مَا خَلِيلٌ صَدَّ عَنْكَ مَلَأَةً
عَلَى أَنْ تُرَى عَنْهُ غَيْبًا لِقَادِرٌ	فَلَا تَحْتَفِلْ وَاسْتَعِنِ بِاللَّهِ إِنَّهُ
بِهِ الدَّارُ أَوْ مِنْ غَيْبَتِهِ الْمَقَارِ	وَهَبْهُ كَسْبِيءٍ لَمْ يَكُنْ أَوْ كِنَازِحِ

“Bir dost, sıkıldığı için senden uzak durursa
ve vefadan sonra vefasızlaşırsa
önemseme ve yardım iste Allah'tan, çünkü O,
kâdirdir seni ondan daha varlıklı göstermeye.
Ondan sakın, hiçbir şey olmamış gibi veya

göç ettirilen bir göçmen yahut mezarların üzerini örttüğü kişi misali.”¹²⁹

el-Abbâsî yukarıdaki beyitlerin aslında bir nesîb (aşk) şiirinden olduğunu ve alıntılacağı şiirin kendi şiirine uygun düşmesi için şairin, şiirde geçen müenneslik zamirlerini müzekkere dönüştürdüğünü aktarır.¹³⁰ 'Unvân kavramını “şairin kendisine ait medih, vasf, fahr, hecâ veya itâb gibi bir temaya başlayıp ardından onu tamamlamak için mukaddimesine

¹²⁴ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:480.

¹²⁵ el-Halâyile, *el-Muštalaḥu'l-belâġi*, 255.

¹²⁶ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:481.

¹²⁷ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:481.

¹²⁸ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:481.

¹²⁹ İbn Ebu'l-İsba', *Tahrîru't-Taḥbîr*, 385.

¹³⁰ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:482.

veya gelecek bölümlerine başlık olacak alıntılar yapması" şeklinde tarif eden el-Abbâsî, Ebû Nüvâs'ın aşağıdaki şiirini bu duruma örnek göstermiştir:

يَا هَاشِمُ بْنُ حَدِيجٍ لَيْسَ فَخْرُكُمْ
بِقَتْلِ صَهْرِ رَسُولِ اللَّهِ بِالسَّدَدِ
أَدْرَجْتُمْ فِي إِهَابِ الْعَيْرِ جُثَّتُهُ
لَيْسَ مَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ لِعَدِّ

"Ey Hâşim b. Hadîc! Sizin övücünüz

Rasulullah'ın torununu katletmek olmamalıdır.

Cesedini merkep derisine koydunuz.

*Ellerinizin yarın için önceden gönderdiği şey ne kötüdür."*¹³¹

el-Abbâsî bu şiirin uzun şeklini aktarmış ve bu beyitlerin birkaç konuyu birlikte ihtiva ettiklerini belirtmiştir. Yukarıda aktarılan bölümde ise Hz. Ebû Bekr'in (r.a.) oğlu Muhammed'in öldürülmesine işaret edilmiş, devamındaki beyitlerde ise farklı kişilerin öldürülmelerine değinilmiştir.¹³² el-Abbâsî, tazmîn sanatı ile bağlantılı olan yukarıdaki terimlere değindikten sonra tazmîn sanatının bazen bir beyit veya daha fazlası ile, bazen de bir mısra veya bir mısradan daha az sözler ile alıntı yapılabileceğini söyler ve bu durumu çeşitli örneklerle açıklar. Tazmîn yapılan söz veya ifadelerin aktarım yapılırken ilk kullanıldıkları anlamdan alınıp farklı bir anlama çekilmesinin tazmîn sanatı için en iyi metod olduğunu ifade etmiştir.¹³³

SONUÇ

Bu çalışmada genel olarak Abdürrâhim el-Abbâsî'nin bir eleştiri edebiyatı kavramı olan es-serikâtü'ş-şî'riyye kavramı hakkındaki açıklamaları ve konuya dair zikrettiği örnekler verilmiştir. Bu doğrultuda serika kavramının çok eskiye dayanan bir sanat olduğu, el-Abbâsî'ye göre intihâl anlamına gelen serikaya, şiirde başvurmanın hoş görülmediği saptanmıştır. Buna göre el-Abbâsî, önceki âlimlere dair ne kadar çok edebi sanat varsa bunların sonra gelenler tarafından kullanıldığına dikkat çekmiştir. el-Câhiz'den alıntılacağı bir bilgiye dayanarak, önceden söylenen şiirlerin sonrakiler tarafından söylenen şiirler ile karşılaştırıldığını ve böylece bir zaman sonra aynı lafız ve anlamların tekrarının ötesine geçilmediği sonucuna varıldığını söylemiştir.

es-Serikâtü'ş-şî'riyye konusunun edebi bir sanat türü sayılıp sayılmayacağı hususunda çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Bu noktada el-Abbâsî, serikayı bir sanat türü olarak kabul etmiş ve onu bedî' ilminin sonuna eklemiştir. Bunun sebebi ise serikanın, bir ifadenin yeni bir kalıba aktarımı olarak görülmesidir. Bu bağlamda zahir sirkat, gayr-ı zahir sirkat ve bunların türü olan nesih/intihâl, hüsnü'l-ittibâ', iğâre/mesh, ahz, ilmâm/selh, ahz-ı hafi gibi es-serikâtü'ş-şî'riyye sanatlarını ele almış ve serikaya bağlı olarak iktibâs, tazmîn, 'akd, hall ve telmîh sanatlarını ele alarak bu sanatların es-serikâtü'ş-şî'riyye ile münâsebetini örnekler üzerinden açıklamaya çalışmıştır. el-Abbâsî tazmîn ve iktibâs sanatlarının serika ile münasebetine açıkça değinmemekle birlikte el-Kazvî'nin eserindeki tertibi olduğu gibi aktarmıştır. el-Kazvî ise bu hususta tazmîn ve iktibâsın serikaya bağlı sanatlar olduklarını açıkça ifade etmiştir. Buna göre serika, tazmîn ve iktibâsı el-Kazvî'nin eseri bağlamında ele alan el-Abbâsî'nin, bu sanatlar arasında herhangi bir ayrıma işaret etmemiş olması ve tazmîn ile iktibâsı serikanın devamında ele aldığı düşüldüğünde el-Kazvî'nin yaklaşımını kabul ettiği anlaşılır.

Sonuç olarak; makalede, yapılan incelemelerden hareketle el-Abbâsî'nin serika ve serikaya bağlı sanatlar özelinde genel olarak el-Kazvî'nin etkisinde kaldığı görülmüştür. Bu kapsamda el-Abbâsî, serikayı farklı bir değerlendirmeye tabi tutmak yerine, el-Kazvî'nin

¹³¹ Ebû Nüvâs, *Dîvân*, 410.

¹³² el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:483.

¹³³ el-Abbâsî, *Me'âhid*, 2:483.

verdiği örnekleri çoğaltma yolunu seçmiş ve böylece okuyucusuna başka eserlerde bir arada bulamayacağı çok sayıda örneğe erişim imkânı sunmuştur. Serikayı genel anlamda hoş karşılamayan el-Abbâsî, örnek beyitlerin sonunda beytin hangi serika türüne ait olduğunu bizzat açıklamış ve aynı konu hakkında çok sayıda örnek zikrederek ilgili serika türünün örnekler üzerinden anlaşılmasını hedeflediği tespit edilmiştir. Onun bu tutumunun kendisine özgü olduğu, serika konusunda okuyucuda yeni bir ufuk açacak ve serika sanatlarını kullanma kapsamındaki perspektifini genişletecek nitelikte olduğu sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abbâsî, Ebû'l-Feth Bedrüddîn Abdürrahîm b. Abdirrahmân b. Ahmed b. el-Hasen, Me'âhidü't-Tenşîş 'alâ Şevâhidi't-Telhîş, thk. Hâmid Abdullah el-Mahallâvî, 2 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- Âmedî, Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ, el-Muvâzenetu beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Bahterî, thk. Seyyid Ahmed Sakar - Abdullâh el-Muhârib, 3 Cilt. y.y., b.y. 1994.
- Âmilî, Bahâeddin, el-Keşkül, thk., Muhammed Abdülkerîm en-Nemrî, Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 1998.
- Bedahşânî, Muhammed Enver, el-Belâgatu's-Şâfiye, Menşûrât Dâru'l-İlm, Karaçi-Pakistan 1995.
- Bedî'î, Yûsuf ed-Dımeşkî, eş-Şubhu'l-Munebbî 'an Haysiyyeti'l-Mutenebbî, 2 Cilt. el-Maţba'atu'l-İmâreti's-Şerefiyye, b.y., 1308.
- Berbârî, Şehîre, "es-Serikâtu's-Şi'riyye inde'l-Kâdî el-Cürcânî", Muhammed Haydar Üniversitesi; Sükkere 8/1 (2018).
- Beşşâr b. Bürd, Ebû Muâz, Dîvânü Beşşâr b. Bürd, Asimetü's-sekâfeti'l-arabiyye, Kahire 1950.
- Buhtürî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî, Dîvân, Dâru'l-maarif, b.y. 2009.
- Cerrâvî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdisselâm et-Tâdelî, el-Ĥamâsetu'l-Mağribiyye: Muhtaşaru Kitâbi Şafveti'l-Edeb ve Naĥbeti Dîvânî'l-'Arab, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, 2 Cilt. Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, Beyrut 1991.
- Curcânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Abdul'azîr el-Kâdî, el-Vesâta Beyne'l-Mutenebbî ve Ĥuşûmihî, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm - Alî Muhammed el-Becâvî, y.y., b.y. ts.
- Durmuş, İsmail, "İntihal". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail, "Tazmin". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 40/204-206. TDV Yayınları, İstanbul 2011.
- Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hânî' b. Abdilevvel el-Hakemî, Dîvân, Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, Abu Dabi 2010.
- Ebu's-Şîs, Muhammed el-Huzâî, Dîvân, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, Dîvân, Mektebetu Muhammed Ali Subeyh, b.y., ts.
- Efveh el-Evdî, Şalâ'e b. Amr b. Mâlik, Dîvân, thk. Muhammed Altuncî, Dâru Sâdır, Beyrut 1998.
- Halâyile, M. Halîl, el-Muşâlahu'l-belâğî fi Me'âhidi't-tenşîş 'alâ şevâhidi't-Telhîş li-'Abdirrahîm el-'Abbâsî, Alemu'l-kütubi'l-hadîs lin-neşr vet-tevzî, Amman 2006.
- Halebi, Şehabeddin Mahmûd, Hüsnu't-tevessül ila sinaati't-teressül, el-Matbaatü'l-vehbiyye, Mısır 1881.
- Harîrî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Alî el-Basrî, Mulĥatu'l-İ'râb, y.y., Kahire 2005.
- Hâsir, Selm, Dîvân, thk. Şâkir el-Aşûr, Dâru Sâdır, Beyrut 2017.

- Hutay'e, Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî, Dîvân, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1993. Heddâre, Muhammed Mustafa, Müşkiletü's-serikâti fi'n-naqdi'l-arabiyyi, Mektebetu'l-Anclu el-Mısriyye, b.y., 1958.
- İbn Abdi Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed, el-'İkdu'l-Ferîd, 8 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1983.
- İbn Ebu'l-Isba', Abdulazîm b. el-Vahid b. Zâfir b. Ebu'l-Isba' el-'Udvânî el-Bağdâdî el-Mısırî, Taḥrîru't-Taḥbîr fi Şinâ'atu'ş-Şi'ri ve'n-Neşri ve Beyân İ'câzi'l-Ḳur'ân, y.y., b.y., ts.
- İbn Furrece, Muhammed b. Hamad b. Muhammed b. Abdullâh b. Mahmûd b. Furrece el-Burûcerdî, el-Fethu 'alâ Eb'l-Fethi, thk. Abdukerîm ed-Duceylî, y.y., Bağdat 1987.
- İbn Hicce el-Hamevî, Takiyuddîn Ebû Bekir b. Alî b. Abdullâh el-Ezrârî, Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb, thk. Assâm Şevkî, 2 Cilt. Dâru Mektebeti'l-Hilâl-Daru'l-Bihâr, Beyrut 2004.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, Lisânü'l-'Arab, Dâru Sâdir, Beyrut t.y.
- İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Alî Hân el-Hüseynî el-Medenî, Envârü'r-rebî' fi envâ'î'l-bedî', y.y., b.y., t.s.,
- İbnu'l-Mu'tezz, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Abbâsî, el-Bedî' fî'l-Bedî', Dâru'l-Cîl, b.y., 1990.
- İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû Alî el-Hasan el-Ezdî, el-'Umde fi Meḥâsini'ş-Şi'r ve Âdâbihi, thk. Muhammed Muhyüddîn Abdulhamîd, 2 Cilt. Dâru'l-Cîl, Beyrut 1981.
- İbnu'ş-Şecerî, Diyâuddîn Ebû's-Saâdât Hibetu'llâh b. Alî b. Hamza, Emâlî, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, 3 Cilt. y.y., Kahire 1991.
- İbnü'n-Nebîh, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Kemâlüddîn, Dîvân, Semerâtü'l-fünûn, b.y. 1299.
- İffet Efendi, Abdünnafi, en-Nef'ü'l-muavvel fi tercemeti't-Telhis ve'l-Mutavvel, Bosna Vilayet Matbaası, Saraybosna 1289.
- İmru'u'l-Kays, İbn Hucr b. el-Hâris el-Kindî, Dîvânu İmri'i'l-Ḳays, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî, y.y., Beyrut 2004.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh, el-Aṭvel, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1864.
- Kazvînî, Ebû'l-Meali Celaledin el-Hatîb Muhammed el-Hatîb, et-Telḥîş fi 'ulûmi'l-belâga, Dâru'l-fikri'l-Arabi, b.y., t.y.
- Mütenebbî, Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fi el-Kindî, Dîvân, Dâru Beyrût, Beyrut 1983.
- Müzenî, Ma'n b. Evs, Dîvânu Ma'n b. Evs, thk. Nûrî Hamûdî el-Kaysî ve Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Matbaatu Dâri'l-Câhiz, Bağdat 1977.
- Olgun, Tahir (Tâhirülmevlevî), Edebiyat Lügati, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.
- Öner, Necati, Klasik Mantık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Özdoğan, Mehmet Akif, "Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (2005).
- Özen, Şükrü, "Hilâf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. XVII, TDV Yayınları, İstanbul 1998.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta, Eski Türk Edebiyatına Giriş: Söz Sanatları. ed. Abdülkadir Gürer, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, Eskişehir 2019.

- Seller, Yusuf, Klasik Arap Edebiyatında İntihal Olgusu ve Şiirdeki Yansımaları, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2021.
- Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, Dîvân, Dâru'l-kalem-Mektebetü'n-nahda, Beyrut 1974.
- Sübki, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısrî, 'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîşî'l-Miftâh, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2003.
- Tahânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî, Keşşâfu İştilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm, thk. 'Alî Daħrûc, 2 Cilt, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996.
- Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, Muhtaşarü'l-me'ânî, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi-Pakistan 2010.
- Temîmî, Cerîr İbn Atıyye b. el-Hatafâ, Dîvân, Dâru Beyrût, b.y., 1986.
- Tarafe b. el-Abd, Ebû Amr el-Bekrî, Dîvânü Tarafe b. el-'Abd, thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, b.y., 2002.
- Varhâm, Ahmed Belhâc Aye, Enhâr tuğsilü tecâ'ide'z-zât : Dirâsât fi'l-luğa ve'l-belâğa ve'l-fikr ve'si'r, Merkezu'l-Kitabi'l-Akademi, Amman 2021.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr, el-Kıştâs fî 'İlmi'l-'Arûd, thk. Fahreddîn Kabâve, y.y., Beyrut 1988.

STRUCTURED ABSTRACT

The concept of "al-seriqāt al-shī'riyya", which in the dictionary means "the use of a poem that is not one's own by attributing it to himself, is used today as a synonym for the word plagiarism, which is used to express the originality of an academic text. The concepts of ahz (quotation), sariqa (stealing), plagiarism, and al-seriqāt al-adabiyya are also terms that are used to meet the same meaning. In Arabic literature, it is seen that sariqa is highly valued by rhetoricians and critics. Critics and rhetoricians devoted a large space to this subject in their works and took care to cite witness couplets when dealing with the subject. By introducing various terms for the subject of sariqa, the scholars of the ancient period brought this art to an advanced level and thus determined the method of distinguishing a good and original poem from an imitative poem. The word sariqa was originally used in the sense of stealing material things, but with the increase in human interaction in thought and contemplation, it began to be used in a spiritual sense as well. Therefore, it can be said that the concept of sariqa has a connection and relationship with the history of human thought. In this context, various studies have been conducted and the subject has been tried to be explained with examples by emphasizing which quotations are to be considered within the scope of sariqa and which are to be excluded from it. In this article, Abdurrāhīm al-Abbāsī's approach to the concept of sariqa, his views on the subject, and the relationship between the concepts of tāzmīn and iktibās (quotation) and sariqa are discussed through examples. Abdurrāhīm al-Abbāsī's explanations about the concept of serikāt, which is a concept of critical literature, and the examples he mentioned on the subject are tried to be given here. So, it is seen that the concept of sariqa is as old as the history of mankind, and according to al-Abbāsī, resorting to sariqa in poetry, which means plagiarism, is not tolerated. Accordingly, al-Abbāsī pointed out that all the literary arts of the previous scholars were used by those who came after them. He quoted al-Jāhīz as saying that earlier poetry was compared with the poetry of later poets, and thus it was concluded that after a while there was no more than a repetition of the same words and meanings. There have been various debates as to whether or not sariqāt can be considered a literary art form. While some rhetoricians regarded sariqāt as a literary art form, others did not recognize it as a literary art form. al-Abbāsī was one of those who recognized sariqāt as an art form and preferred to add it to the end of the science of bedī' as other scholars did. The reason for this can be said to be that some types of sariqa are considered within the scope of the science of bedī'. Instead of using titles while explaining the topics, al-Abbāsī, after introducing istishād, contented himself with stating which type of sariqa the example given in the context of istishād direction belongs to. In this context, he discusses the arts of al-sariqāt al-shī'riyya such as zahir al-sariqa, naskh/intihāl, husn al-ittibā', mesh, ahz, ilmām/selh, and their types, and iktibās (quotation) depending on the sariqa. He discusses the arts of tāzmīn, 'aqd, hall, and telmīh and tries to explain their relation with al-sariqāt al-shī'riyya through examples. While discussing the subject, al-Abbāsī aims to help his readers comprehend the subject better by quoting various poems from different poets.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 79-94

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1446238

DİN EĞİTİMİNDE DİNİ DÜŞÜNCENİN GELİŞTİRİLMESİ

Development of Religious Thinking in Religious Education

Mehmet SU

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye

Asst. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Kilis, Türkiye

mhmatsu@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9037-8901>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 02.03.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 28.06.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Su)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

DİN EĞİTİMİNDE DİNİ DÜŞÜNCENİN GELİŞTİRİLMESİ

Development of Religious Thinking in Religious Education

Öz

Din eğitiminin dini kültürü aktarmak, inançlar hakkında bilgi sağlamak, dini bağlılıkları güçlendirmek, ibadet alışkanlığı kazandırmak gibi birçok amacından söz edilebilir. Din eğitiminin bu amaçlarından bağımsız olarak dini düşünceyi de geliştirmesi beklenmektedir. Ancak bunun ne kadar gerçekleştirildiği çoğunlukla göz ardı edilmektedir. Bu çalışmada ilk olarak dini düşünceyi anlamamıza yardım eden gelişimsel, felsefi ve pedagojik temeller ele alınmıştır. Araştırmada ayrıca dini düşüncenin bu teorik arka planı ile birlikte uygulayıcılara örnek oluşturabilecek iki örnek uygulamaya da yer verilmiştir. Bu örneklerden biri kültürel, tarihsel bir yaklaşıma dayalı olarak bir problemin önce grup halinde araştırılması, daha sonra ise iş birliğine dayalı olarak sınıfta tartışılmasını içermektedir. Diğer model ise, "Çocuklar için Felsefe (P4C)" öğretim programı temelinde şekillenmekte ve öğrencilerin sınıf ortamında bir konuyu dini bir metin (kıssa/hikâye) temelinde ele alıp incelemesine dayanmaktadır. Çalışmada incelenen literatürün sunduğu veriler ve söz konusu örneklerden hareketle eleştirel, çok yönlü düşünmeyi teşvik eden, öğrencilerin iş birliğine dayalı olarak etkileşim kurdukları din eğitimi yaklaşımlarının dini düşünceyi geliştirebileceği sonucuna varılmıştır. Çalışma nitel desende durum çalışması olarak hazırlanmış, veri toplama aracı olarak doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dini Düşünce, Çocuklar için Felsefe, Diyalog, Sorgulama.

Abstract

Religious education has many aims such as transferring religious culture, providing information about religious beliefs, strengthening loyalties, and developing the habit of worship. In addition to these aims, religious education is also expected to develop religious thought. However, the extent to which this is realised is often overlooked. In this study, firstly, the developmental, philosophical and pedagogical foundations that help us understand religious thought are discussed. In addition to this theoretical background of religious thought, the study also includes two case studies that can serve as examples for practitioners. One of these examples is based on a cultural, historical approach, where a problem is first researched in a group and then discussed collaboratively in the classroom. The other model is shaped on the basis of the "Philosophy for Children (P4C)" curriculum and is based on students examining a topic in the classroom environment on the basis of a religious text (parable/story). Based on the data provided by the literature examined in the study and the aforementioned examples, it was concluded that religious education approaches that encourage critical, multi-faceted thinking and in which students interact collaboratively can develop religious thought. The study was prepared as a case study in qualitative design and document analysis technique was used as a data collection tool.

Keywords: Religious Education, Religious Thinking, Philosophy for Children, Dialogue, Inquiry.

GİRİŞ

Öğrenme yalnızca sonuç odaklı (ürün) değil, aynı zamanda iyi sonuçlar elde etme beklentisiyle süreç odaklıdır.¹ Eğitim öğretim sürecinde uygulandığında verimli olabilecek yaklaşımların tespit edilmesi veya tasarlanması bu konudaki gerekliliklerin başında gelmektedir. Doğal olarak bu yaklaşımlar eğitim felsefesiyle, öğretimin hedefleriyle doğrudan ilgilidir. Bu bağlamda eğitim yoluyla 'nasıl bir insan yetiştirmenin hedeflendiği' önemli bir sorudur. Din eğitiminin bağlama, zamana ve mekâna göre değişen birçok amacından söz edilebilir. Örneğin, dini kültürü aktarmak, dini inançlar hakkında bilgi sağlamak, bağlılıkları güçlendirmek, ibadet alışkanlığı kazandırmak bunlardan bazılarıdır.² Bunlara ilave olarak din eğitiminin akademik olarak göz ardı edilen önemli bir amacı da dini düşüncüyü geliştirmektir. Ancak din eğitimcilerinin öğrencilerin dini konulardaki muhakemelerini geliştirme sürecinde cevaplaması gereken bir dizi soru vardır. Dini düşünce nasıl geliştirilebilir? Dini muhakemeyi geliştirmek için gerekli bilişsel araçlar nelerdir? Dini düşüncenin diğer düşünce biçimlerden ayrılan yönleri nelerdir? Dini düşüncüyü geliştirmek isteyen bir din eğitimcisi buna benzer sorulara cevap aramalıdır. Dini düşüncenin yapı ve yöntem olarak din dışı düşünceden farklı olmadığını ifade eden araştırmacılar olmakla birlikte³, genel olarak dini düşüncenin kendine mahsus, diğer alanlara indirgenemez bir yapısı olduğu kabul edilmektedir.⁴ Bununla birlikte din bilimcileri arasında dini olguları anlamak için en iyi yöntemlerin ne olduğu konusunda bir fikir birliği yoktur. Dolayısıyla din alanını ilgilendiren çalışmalar için uygun olacağı düşünülen temel düşünme becerileri konusunda da ortak bir anlayıştan söz etmek zordur.

Dini düşüncenin benzerlik ve çeşitliliğini incelemek, bireylerin gelişimsel özellikleri hakkında iç görüş sağlarken aynı zamanda insan düşüncesinin çeşitliliğini ortaya koyar. Piaget çizgisini takip eden dini gelişim araştırmacıları ilk zamanlar gelişimi tek tip, evrensel ve sıralı bir şekilde ele alsa da bugün yapılan çalışmalar sosyo-kültürel unsurların, eğitimin, hatta ırksal farklılıkların göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır.⁵ Bu nedenle dini düşüncenin gelişim sürecinde, çocukların bazen dünyanın işleyişine dair gelişmekte olan genel anlayışlarına, bazen de özellikle dini konularda öğretilen ve öğrenilen bilgilere dayanarak çıkarımlar yaptıkları göz ardı edilmemelidir. Başka bir deyişle, dini düşünce gelişimini incelemek, çocukların birden fazla bilgi kaynağını nasıl koordine ettiklerine dair bir bakış açısı sunar. Dini düşüncenin bu çok boyutlu yapısı bu konudaki araştırmalara da yansımıştır. Din bilimciler akademik din çalışmalarında fenomenolojik, etnografik, felsefi ve tarihsel yöntemlerden sosyal-bilimsel ve ampirik yöntemlere kadar uzanan metodolojik çeşitlilik içerisinde farklı yöntemleri kullanmaktadır.⁶ Bu farklı yaklaşım ve çeşitliliğe rağmen, öğrencilerin dini düşünme becerilerini belirli bir anlayışla geliştirmenin araçları vardır. Dikkatli kullanıldığında bu yaklaşımların dini düşünme biçiminin daha iyi gelişmesine imkân sağlaması beklenmektedir. Literatürde, öğrencileri dini anlamda daha yetkin kılmak için düşünme becerileri olarak öğretilebilecek ve sınıfta kullanılacak bazı örnekler bulunmaktadır.⁷

Dini düşüncenin geliştirilmesi için çeşitli modeller önerilebilir. Bunlar arasında etkileşimli modeller günümüz eğitim paradigmasının temel değerleri olan aktif katılım, demokratik becerilerin kazandırılması, öğrenci merkezli yaklaşım gibi özellikleri içerisinde barındırdığı için

¹ Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, (İstanbul: Pegem Akademi, 2012), 8.

² Eli Gottlieb, "Development of Religious Thinking", *Religious Education* 101/2 (01 Temmuz 2006), 256.

³ R. Hoge - Gregory H. Petrillo, "Development of Religious Thinking in Adolescence: A Test of Goldman's Theories", *Journal for the Scientific Study of Religion* 17/2 (1978), 139-154.

⁴ David Elkind, "The Origins of Religion in the Child", *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35-42; Fritz Oser, "The Development of Religious Judgement", *New Directions for Child and Adolescent Development* 1991 (14 Şubat 2006), 5-25.

⁵ Chris J. Boyatzis, "Spiritual Development during Childhood and Adolescence", *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*, Oxford Library of Psychology (New York, NY, US: Oxford University Press, 2012), 159.

⁶ Paul Vermeer, "Meta-Concepts, Thinking Skills and Religious Education", *British Journal of Religious Education* 34/3 (Eylül 2012), 341.

⁷ Matthew Lipman vd., *Philosophy in the Classroom* (Published for the Institute for the Advancement of Philosophy for Children, Montclair State College, 1977); Gareth B. Matthews, *Philosophy and the Young Child* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

daha işlevsel görünmektedir. Bu konuda iki model takip edilebilir. Birinci model esas olarak kültürel tarihsel bir anlayışa dayanmaktadır ve öğrencilere verilen bir görevin gruplar halinde araştırılması ve sınıfta tartışılması temelinde şekillenir. İkinci modelde ise metin ya da materyal merkezli bir yaklaşımla sınıf içi etkileşim sağlanması, sorgulama ve temellendirmeye öncelik verilmesini esas alan “Çocuklar için Felsefe” eğitim programına dayanmaktadır. Bu araştırmada dini düşünce gelişimine katkı sağlayacağı düşünülen bu modeller birer örnek etrafında ele alınacaktır. Ayrıca dini düşüncenin yapısı ve bu konuda yapılan araştırmalar etrafında ele alınarak din eğitiminde ne tür düşünce becerilerinin geliştirilmesine öncelik verilmesi gerektiğine yönelik değerlendirmelere yer verilecektir.

1. DİNİ DÜŞÜNCE VE GELİŞİMİ

Düşünme becerisi belirli bir nesne ya da olguyu incelemek veya belirli bir problemle uğraşmak için gerekli görülen pratiğe dökülmüş, zihinsel bir yetenektir.⁸ Bu yeteneğin dini konuları ilgilendiren boyutu ise dini düşünme becerisi olarak ifade edilebilir. Dini düşünceyi geliştirmek din eğitiminin temel hedeflerinden biridir. Ancak çocukların ve gençlerin dini düşüncelerini geliştirmek istiyorsak birçok alandan gelen verileri göz önünde bulundurmamız gerekir. Bu alanlar arasında gelişimin teolojik açıklamaları,⁹ farklı dini geleneklerdeki çocukların görüşleri,¹⁰ inanç gelişimi teorileri,¹¹ çocukluk otobiyografileri ve çocukluğa ilişkin felsefi yaklaşımlar¹² yer alabilir. Çocukların dini ve manevi gelişiminin karmaşıklığı ve önemi, böylesine kapsamlı ve eklektik bir epistemolojik yaklaşımı gerektirmektedir. Benzer şekilde, eğitimimizin odak noktasını belirlemek istiyorsak, dini düşünmenin diğer düşünme türlerinden farklı olduğunu gösteren yönlerini de belirlememiz gerekir. Bunu yapmanın tek yolu, bireylerin dini ve dini olmayan konular hakkında nasıl düşündüklerini sistematik olarak karşılaştırmaktır. Bu tür çalışmalar din eğitimcileri için kesin esaslar sağlamayacaktır ancak eğitim konusundaki düşüncelerimizi dayandırabileceğimiz çok daha sağlam bir temel oluşturacaktır.¹³

1.1. Gelişimsel Temel

Dini düşüncenin gelişim açısından ele alındığı ilk araştırmalar genellikle Piaget'in gelişim teorisi etrafında şekillenir.¹⁴ Bu çalışmaları takip eden sonraki araştırmalarda küçük çocukların bile dini kavram ve olguları anlama kapasitesi bakımından oldukça donanımlı oldukları belirtilmektedir. Buna göre ister doğrudan belli bir dini anlayışla yetiştirilmiş olsunlar, ister çevrelerindeki insanlardan dolaylı olarak dini inanç ve uygulamalara maruz kalmış olsunlar, çocuklar genel olarak dini olarak kategorize edilen kavram ve uygulamaları anlamlandırmaya ilişkin belli bir kapasite ve anlayışa sahiptirler.¹⁵ Bu konudaki çalışmalar bireylerin dini inançları ve uygulamaları nasıl algıladığını, anlamlandırdığını ve içselleştirdiğini yaşam süreci içerisinde inceler. Bu süreç, genellikle çocukluktan başlayarak yetişkinliğe kadar devam eden gelişimsel aşamaları içermekte ve bazı dini kavramları ele almaktadır.

Dini düşünce üzerine yapılan araştırmaların başlıca alanlarından biri çocukların Tanrı, peygamber, melek ve dua gibi dine ilişkin kavramları olmuştur.¹⁶ Doğası gereği dini kavramlar son derece soyuttur. Gündelik dildeki birçok erken dönem kavram doğrudan bireyin algısı yoluyla

⁸ Candra Wijaya Nurasyiah, “The Influence of Learning Strategies and Logical Thinking Skills on the Learning Outcomes of Islamic Religious Education and Ethics”, *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism (IJIEM)* 3/3 (2021), 198.

⁹ Ronald Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence* (London: Routledge, 2022); Sofia Cavalletti, *The Religious Potential of the Child: The Description of an Experience with Children from Ages Three to Six* (New York: Paulist Pr, 1983).

¹⁰ Marcia J. Bunge, *The Child in Christian Thought* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001).

¹¹ James Fowler, *Faith Development in Early Childhood* (Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1989).

¹² Matthews, *Philosophy and the Young Child*; Matthew Lipman, *Thinking in Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

¹³ Gottlieb, “Development of Religious Thinking”, 258.

¹⁴ Elkind, “The Origins of Religion in the Child”; Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*.

¹⁵ Cemil Oruç - Mustafa Köylü, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 38.

¹⁶ Bu konuda bazı çalışmalar için bkz; Elkind, “The Origins of Religion in the Child”; Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*; Fowler, *Faith Development in Early Childhood*.

geliştirilebilse de, dini kavramların bu soyut karakterinden dolayı böyle bir ilk elden deneyime sahip olmak mümkün değildir. Dini kavramlar üzerine yapılan araştırmalar, küçük çocukların kendi gözleriyle göremedikleri şeylerin gerçekliği hakkında nasıl karar verdiklerini ortaya koymaktadır. Bu çalışmalar aynı zamanda, küçük çocukların doğaüstü varlıkların fiziksel ve zihinsel kapasiteleri ve sınırlılıkları hakkında, onlara görsel erişimleri olmadan ne tür çıkarımlarda bulduklarını da ortaya koymaktadır. Bu konudaki temel bulgulardan biri kültürel geçmişleri ve dini gelenekleri ne olursa olsun, küçük çocukların doğaüstü varlıkların mahiyetini antropomorfik düşünme (insan olmayan varlıklara insana benzer özellikler atfetme) yoluyla kavrama eğiliminde olmasıdır.¹⁷ Ancak, çocukların doğaüstü varlıklara insan benzeri özellikler ile birlikte, uçmak, sonsuza kadar yaşamak ya da aynı anda her yerde olmak gibi insan dışı özellikler atfedip atfetmedikleri konusunda büyük gelişimsel ve kültürel farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde, herhangi bir dine bağlı olmayan çocuklar Tanrı ve insanın zihinsel kapasiteleri arasında çok az ayırım yaparken Müslüman çocuklar bunlar arasında en büyük ayrımı yapmaktadır.¹⁸ Bu tür kültürel farklılıklar, küçük çocukların Tanrı'nın fiziksel özelliklerini ne ölçüde antropomorfize ettikleriyle ilişkili görünmektedir. Bununla birlikte bazı araştırmalar sadece çocukların değil, yetişkinlerin de Tanrı hakkında antropomorfik düşünebildiğini göstermektedir.¹⁹

Dini düşüncenin çeşitli yönleri ile ilgili yapılan çalışmaların tamamına değinmek bu makalenin sınırlarını zorlasa da bu konudaki bazı örnekler dini düşüncenin nasıl şekillendiğini görmemiz açısından yararlıdır. Örneğin çocuklar, sıradan insanların sözlü iletişim kurarken muhataplarını duyabilmeleri gerektiğini, ancak Tanrıya arzularını iletmek için böyle bir aracın gerekli olmadığını kabul etmektedir.²⁰ Benzer şekilde, küçük çocuklar bir insanın görsel, işitsel bilgilere erişiminde algısal süreçlerin rolünü kabul etseler de Allah'ın bu tür araçlar olmaksızın bu bilgilerden haberdar olabildiğine inanmaktadır. Daha genel olarak çocuklar doğaüstü varlıkların eylemlerini değerlendirirken hem doğaüstü hem de doğal açıklamalara duruma göre birlikte yer vermeye isteklidir. Bu açıklamalar insan zihninde bir arada bulunur ve kültürel etkileşim ve gelişime paralel olarak gelişir.²¹ Örneğin, bir başka araştırmada 7-12 yaş aralığındaki çocuklar ve 13-18 yaş aralığındaki ergenler, insanlığın kökenini teistik nedenlere atıfta bulunarak izah ederken ölümü genellikle birinin kalbinin artık çalışmaması gibi biyolojik nedenlere atıfta bulunarak açıklamaktadır.²² Bu konuda çocuklar ve yetişkinler arasında bazı farklılıklar olabilir. Çocuklar ve yetişkinlerin doğaüstü ve doğal olanı açıklama biçimleri arasındaki farklılardan biri, yetişkinlerin doğaüstü olayları bilimsel ya da nedensel açıklamalardan ziyade epistemik olmayan değerlere göre (sosyal, duygusal ya da ahlaki işlevleri yerine getirmek gibi) açıklamasıdır.²³

Çocukların gelişimleri hakkında bilgi sahibi olmak onlara yönelik eğitim çalışmalarını organize etmede önemli imkânları beraberinde getirir. Dini düşüncenin geliştirilmesinde gelişimsel temel, bireyin yaşamı boyunca dini anlayışının değişimini anlamak için bir çerçeve sunmaktadır. Bu temel, bireyin bilişsel, duyuşsal ve sosyal gelişimini dikkate alarak dini düşüncenin farklı aşamalarda nasıl geliştiğini anlamaya odaklanır. Bununla birlikte her birey farklı bir hızda gelişir ve bireysel farklılıklar gösterir. Bu nedenle gelişim üzerinde yapılan çalışmalar genel eğilimleri ifade eder ve tüm bireyler için evrensel bir model oluşturmaz. Dini düşünce, bireyin kendi yaşam deneyimleri, kültürel bağlamı ve sosyal etkileşimleri tarafından derinlemesine etkilenir.

¹⁷ Hoge - Petrillo, "Development of Religious Thinking in Adolescence", 143.

¹⁸ Rebekah Richert vd., "The role of religious context in children's differentiation between God's mind and human minds", *The British journal of developmental psychology* 35 (26 Ekim 2016), 18.

¹⁹ Boyatzis, "Spiritual development during childhood and adolescence", 52.

²⁰ Jacqueline Woolley - Katrina Phelps, "The Development of Children's Beliefs about Prayer", *Journal of Cognition and Culture* 1/2 (01 Ocak 2001), 153.

²¹ Cristine H. Legare vd., "The Coexistence of Natural and Supernatural Explanations Across Cultures and Development", *Child Development* 83/3 (2012), 779-793.

²² Justin T. A. Busch vd., "The Coexistence of Natural and Supernatural Explanations within and across Domains and Development", *British Journal of Developmental Psychology* 35/1 (2017), 4-20.

²³ Telli Davoodi - Tania Lombrozo, "Explaining the Existential: Scientific and Religious Explanations Play Different Functional Roles", *Journal of Experimental Psychology: General* 151/5 (2022), 1199-1218.

1.2. Felsefi Temel

Dini düşünce gelişimi aynı zamanda çocukluğa ve gençliğe ilişkin felsefi yaklaşımlar bağlamında da ele alınan konulardan biridir.²⁴ Çocukluk felsefesi son zamanlarda bilim felsefesi, tarih felsefesi, din felsefesi ve hâlihazırda felsefi çalışmanın bilinen diğer alanlarında müstakil bir araştırma alanı olarak kabul görmeye başlamıştır. Dini bağlamda ise çocuk teolojisi veya gençlik teolojisi ile kavramsallaştırılmıştır.²⁵ Bu çalışmalarda çocukluk hakkında zaman içinde değişen anlayışlar ve çocuklara yönelik tutumlar, bilişsel ve ahlaki gelişim teorileri, çocukların ihtiyaçları ve çocuk hakları, çocukluğun değerleri, çocuklar ve özerklik ve çocukların toplumdaki yeri gibi felsefi açıdan ilginç konular ele alınır. Akademik bir konu olarak çocukluk felsefesi bazen eğitim felsefesi içinde de yer alır.²⁶ Bu çalışmaların temel varsayımlarından biri çocukların beklentilerin aksine iyi bir muhakeme gücüne ya da felsefi düşünme yeteneğine sahip olduğuyla ilgilidir. Jean Piaget'nin iyi bilinen bilişsel gelişim teorisi, 11 veya 12 yaşından önce çoğu çocuğun felsefi düşünme yeteneğine sahip olmadığını öne sürer. Bunun en önemli nedeni olarak bu dönemden önce çocukların felsefi düşünmenin gerektirdiği türden bir üst düzey düşünme olan "düşünme hakkında düşünme" yeteneğine sahip olmaması gösterilmektedir. Bu bilişsel gelişim seviyesi, ilişkiler hakkında analitik akıl yürütmeyi içerir. Bununla birlikte Piaget'nin varsayımları hakkında çocukların bilişsel yeteneklerini ciddi şekilde hafife aldığı gösteren önemli bir araştırma literatürü mevcuttur.²⁷

Filozof Gareth Matthews daha da ileri giderek Piaget'nin, üzerinde çalıştığı çocuklarda, felsefi düşüncenin tezahürlerini göremediğini uzun uzun tartışmıştır. *Philosophy and the Young Child* (Felsefe ve Küçük Çocuk) adlı kitabında Matthews, çok küçük çocukların felsefi düşünce yapısına dair bir dizi örnek sunmaktadır. Örneğin:

Tim (yaklaşık altı yaşında), bir tencereyi yalamakla meşgulken "Baba, her şeyin bir rüya olmadığından nasıl emin olabiliriz?" diye sordu.²⁸

Jordan (beş yaşında), bir akşam saat sekizde yatarken sordu: "Eğer sekizde yatar ve sabah yedide kalkarsam, saatin küçük akrebinin sadece bir kez döndüğünü gerçekten nasıl bilebilirim? Onu izlemek için bütün gece ayakta mı kalmalıyım? Kısa bir süre için bile kafamı çevirirsem, belki küçük akrep iki kez dönecektir."²⁹

Uçakların havalandığını, yükseldiğini ve yavaş yavaş gözden kaybolduğunu gören John Edgar (dört yaşında) bir gün ilk uçak yolculuğuna çıktı. Uçak yükselmeyi bıraktığında ve emniyet kemeri işareti söndüğünde John Edgar babasına döndü ve oldukça rahatlamış ama yine de şaşkın bir ses tonuyla, "Burada nesnelere gerçekte küçülmüyor." dedi.³⁰

Buna benzer örnekler çocuk ve gençlik teolojisi bağlamında da sıkça dile getirilmektedir. Bu çalışmalarda örneğin çocukların dini kavramları yorumlama biçimleri, çocuk maneviyatı gibi konular ele alınmaktadır. Ayrıca akademik anlamda olmasa da gençlerin kendi dillerinde ifadesini bulan teolojisine yer açılması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.³¹ Çünkü küçük çocukların ve gençlerin yetişkinleri şaşırtan düşünme yeteneklerine dair oldukça fazla sayıda örnekler mevcuttur. Bununla birlikte yaygın olarak gözlemlenebilir olsalar da çocukların ciddi bir felsefi düşünme yeteneğine sahip olduklarını göstermek için bu tür örneklerden daha fazlasına ihtiyaç

²⁴ Gerhard Büttner, "How Theologizing with Children can Work", *British Journal of Religious Education* 29/2 (01 Mart 2007), 127-139; Friedrich Schweitzer, "Adolescents as Theologians: A New Approach in Christian Education and Youth Ministry", *Religious Education* 109/2 (2014), 184-200.

²⁵ Cemil Oruç, "Din Eğitimi Açısından Çocuk Teolojisi ve İlahiyat Fakülteleri İçin Bir Öneri", In *Din Eğitiminde Kalite*, İstanbul: DEM, 2014, pp.125-152; Mehmet Su, "Gençlik Teolojisi ve Din Eğitimine Yansımaları", *Artuklu Akademi* 10/2 (30 Aralık 2023), 269-284.

²⁶ Harvey Siegel (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Education* (New York: Oxford University Press, 2009).

²⁷ Matthews, *Philosophy and the Young Child*; Lipman vd., *Philosophy in the Classroom*.

²⁸ Matthews, *Philosophy and the Young Child*, 1.

²⁹ Matthews, *Philosophy and the Young Child*, 3.

³⁰ Matthews, *Philosophy and the Young Child*, 4.

³¹ Cavalletti, *The Religious Potential of the Child*.

vardır.³² Ancak bu tür örneklerin çocukların düşünme yetenekleri konusundaki iç görünümü genişleteceği açıktır. Daha da önemlisi eğitim uygulamalarında çocukların bu yeteneklerini sergilemelerini ve geliştirmelerini sağlamamız konusunda bize bazı fikirler verirler. Bu nedenle dini düşüncenin geliştirilmesinde felsefi temel önemsenmelidir. Bu temel öğrencilere düşünme becerilerini, eleştirel analizi ve mantıksal düşünceyi geliştirmelerine yardımcı olan bir çerçeve sunar. Öğrencilere sadece dini inançları anlamakla kalmayan, aynı zamanda bu inançları sorgulamalarına, eleştirmelerine ve bağlam içinde değerlendirmelerine yardımcı olan olanakları gösterir. Dini düşüncenin sadece ezberden ibaret olmadığını, aynı zamanda eleştirel düşünce ve analitik yetenekleri geliştiren bir yapıda olduğunu hatırlatır. Bu farkındalık, öğrencilere dini konularda daha derinlemesine ve kapsamlı bir anlayış kazandırır.

1.3. Pedagojik Temel

Eskiden olduğu gibi günümüzde de din insanlar üzerinde o kadar büyük bir etkiye sahiptir ki insanlar din aracılığıyla kolayca kandırılabilir. Birçok insan sorunlarına geçici bir çözüm bulmak için dini kullanmaktadır. Bu nedenle Karl Marx "Din kitlelerin afyonudur" demiştir.³³ Bu olumsuz örnekler insanların dine ve dindarlara karşı düşüncelerini önemli ölçüde değiştirmiştir. Bununla birlikte çoğunluk insanların algısına göre din, diğerlerine karşı ayrımcılık yapmak isteyenler tarafından kullanılan ayrıştırıcı ve bölücü bir araçtır, dolayısıyla çoğulcu demokrasilerin gelişimini engellemektedir. Dahası, bu görüşü savunanlar bir kısım dindarları, kendi inançları ya da başkalarının inançları hakkında eleştirel düşünmeye en az eğilimli olan bireyler olarak görmektedir. Din ve eleştirel düşüncenin birbirinin karşıtı olarak görüldüğü bu akıl yürütme şekli, özellikle popüler kültürde yaygındır.³⁴ Bunlar günümüzde din ve din eğitimi bağlamında üzerinde durulan önemli konular arasında yer almaktadır ve dini düşüncenin geliştirilmesiyle doğrudan ilgilidir. Dinin nasıl öğretilmesi ve hangi beceriler temelinde eğitime konu edileceği birçok modern demokraside hala tartışılmaktadır. Eğitimin liberal amaçları olan eleştirel düşünme becerilerini öğretme ve rasyonel otonomiye sahip bireyler yetiştirme konularında din eğitimcilerinin belli bir anlayış geliştirmesi beklenmektedir. Bu amaçların gerçekleştirilmesi, din eğitimi programının temelini oluşturan ilkelere bağlıdır.³⁵

Eleştirel düşünce, inancı bir kenara bırakmak anlamına gelmez; aksine inanç, eleştirel düşünceyi kullanarak kişinin hakikati kendi başına öğrenmesidir.³⁶ Yanlış uygulandığında inancı zayıflatma potansiyeline rağmen eleştirel düşünme terk edilemeyecek kadar çok şey vaat etmektedir.³⁷ Din eğitimi derslerinde eleştirel düşünme örneğin, öğrencilerin öğretmenin ne hakkında konuştuğunu doğru şekilde anlamalarına ve metinle ilişki kurmalarına yardımcı olur. Hatta dersi daha eğlenceli hale getirebilir. Ayrıca öğrencilerin daha üretken olmasına ve öğrencilerin konudan sapmamalarına yardımcı olur. Öğrencilerin eleştirel yetenekleri geliştiğinde, daha net bir şekilde açıklama yapma becerileri gelişir. Açıklamalarının iletmek istedikleri anlamları tam olarak taşıyıp taşımadığına dair hisleri de gelişir.³⁸ Eleştirel düşünmenin gelişmesiyle, çeşitli kelimelerin anlamları ve yan anlamları arasındaki ince nüanslar daha kolay algılanır ve kişi entelektüel olarak istikrarlı ve sağlam hale gelir. Eleştirel düşünme, öğrencilerin fikirleri ve soyutlamaları daha fazla açıdan analiz etmelerine ve kendilerini sadece algılanan gerçeklikle sınırlamalarına ve gerçek kaynakları analiz etmelerine yardımcı olur.³⁹

³² Michael Pritchard, "Philosophy for Children", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022).

³³ Karl Marx - Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie* (Berlin: Neuausgabe, 2016).

³⁴ Shayne Anderson, "Critical Thinking in Religious Education", *Religious Educator: Perspectives on the Restored Gospel* 18/3 (01 Eylül 2017), 69.

³⁵ Oduntan Jawoniyi, "Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future", *Religion & Education* 42/1 (02 Ocak 2015), 35.

³⁶ Anderson, "Critical Thinking in Religious Education", 80.

³⁷ Anderson, "Critical Thinking in Religious Education", 76.

³⁸ Anita Homayoonfard - Seyyed Mahdi Sajjadi, "A Study on Common Factors between Critical Thinking and Religious Education", *Management Science Letters* 2/6 (01 Ekim 2012), 2202.

³⁹ Leonard Chidi Ilechukwu, "Introducing Critical Thinking in Religious Education Classroom", *Journal of Education and Practice*, (2014), 15.

Okulda öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini nasıl geliştirebiliriz? Bu soru özellikle son zamanlarda gündeme gelen beceri temelli eğitim yaklaşımının da önemli bir amacına gönderme yapmaktadır. Her şeyden önce eleştirel düşünme, konu hakkında birden fazla açıdan bilgi sahibi olmayı ve söz konusu fikrin gerçekçi bir resminin oluşturulabilmesi için mümkün olduğunca çok kaynağa başvurmayı gerektirir. Bunu sağlamak için aşağıda daha detaylı olarak ele alınan bazı eğitsel yaklaşımlarla, örneğin dini metinler eleştirel bir okumaya tabi tutulabilir veya güncel dini meseleler iyi kurgulanmış bir sınıf ortamında birlikte müzakere edilebilir. Çeşitli disiplinlerden gelen verileri kullanarak bu tartışmaları zenginleştirmek mümkündür. Bu tür tartışmalarda bireyin düşüncesini çeşitlendirecek önemli araçlardan biri de öğrencilerin birbirinden öğrenmesi, farklı tecrübe ve deneyimlere tanıklık etmesidir. Bu nedenle öğrencilerin bu tür sınıf içi deneyimleri önemli bir bilişsel kaynaktır.

Dini düşünceyi geliştirmek isteyen bir din eğitimi modelinin hedeflerinden biri de düşünsel olarak kendi kendine yetebilen bireyler yetiştirmektir. Din eğitimi insanın otonomisini yok etmeyi değil, aksine onu bir bütün olarak kurmayı ve güçlendirmeyi amaçlamaktadır.⁴⁰ Özgür kararlar alabilen, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen, dünyayı belli erdemler etrafında şekillendirmeye çalışan bireyler yetiştirmek din eğitiminin en temel görevlerinden biridir. Bu bağlamda verilen din eğitiminin de çocukların bu yapılarını güçlendirmeye yönelik olması beklenmektedir. Örneğin din eğitiminde korkutma ve dayatma yerine onların deneyimlerine ve bakış açılarına önem veren bir yaklaşım sergilenmelidir. Aynı zamanda onları anlamaya ve onlarla etkileşim kurmaya çalışırken onların kendi özerkliklerine saygı gösterilmesi gerekir.⁴¹ Eğitim uygulamalarında bir yandan öğrencilerin eleştirel bakış açılarını ve bireysel otonomilerini geliştiren, diğer taraftan eğitimi eğlenceli kılan uygulamalara ihtiyaç vardır.

Bu konudaki örnek eğitim programlarından biri “Çocuklar için Felsefe” yaklaşımıdır. Mathew Lipman’ın “Çocuklar için Felsefe Enstitüsü” söz konusu becerileri kazandırmak amacıyla kurulmuştur ve temel amacı her yaşta çocukların düşünme yeteneklerini geliştirmektir.⁴² Çocuklar için Felsefe, genellikle somut hikâyelerin kolaylaştırıcı olarak kullanıldığı (bazen bir resim, kısa film veya şarkı da olabilir), bir rehber eşliğinde konunun diyalog yoluyla tartışıldığı bir eğitim programıdır. Düşünmeyi kolaylaştırıcı özelliğinden dolayı bu yaklaşımın eğitimin çeşitli alanlarında kullanıldığı görülmektedir.⁴³ Bu alanlardan biri de din eğitiminde dini düşüncenin geliştirilmesidir.⁴⁴ Bazı araştırmalarda dini düşüncenin geliştirilmesi konusunda Çocuklar için Felsefe yaklaşımının yararlı olabileceği belirtilmektedir.⁴⁵ Çünkü bu yaklaşım, çocukların eleştirel düşünme, sorgulama, empati kurma gibi yeteneklerini geliştirirken, aynı zamanda onlara kendi inançları ve başkalarının inançları hakkında düşünme fırsatı sunmaktadır.

Sonuç olarak dini düşünceyi geliştirmek yukarıda belirtilen çeşitli perspektifleri göz önünde bulundurmaya gerektirir. Gelişimsel araştırmalar insanın biyolojik, bilişsel ve duygusal gelişimi hakkında önemli veriler sağlamaktadır. Bir eğitimci için buradan gelen veriler çocuğa yaklaşımında belli bir fikir sunar. Felsefenin çocukluğa dair ileri sürdüğü argümanlar, çocuğun kapasitesi ve yetenekleri hakkında yeniden düşünmemiz gerektiğini hatırlatmaktadır. Modern dünyanın ihtiyaçları eğitim paradigmamızı önemli ölçüde değiştirmiştir. Eğitim uygulamalarında çoğulcu dünyanın yeterliliklerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Farklılıklara duyarlılık, eleştirel bakış, dini özerklik bu yeterliliklerden bazılarıdır. Psikoloji ve felsefeden gelen verilerin desteklediği din eğitimi uygulamaları, çocukların kendi düşüncelerini sorgulamalarına,

⁴⁰ Vefa Taşdelen, “Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi: Felsefi Perspektif”, *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 6/12 (20 Aralık 2021), 112.

⁴¹ Amy Mullin, “Children, Autonomy, and Care”, *Journal of Social Philosophy* 38/4 (2007), 549.

⁴² Lipman, *Thinking in Education*, 41.

⁴³ Işıl Taş, *Çocuklar için Felsefe Eğitimi Programı'nın 48-72 Aylık Çocukların Zihin Kuramı ve Yaratıcılıklarına Etkisi* (Çukurova Üniversitesi: Doktora Tezi, 2018); Zeynep Cin Şeker, “Türkçe Derslerinde Metinlerle Eleştirel Düşünme Becerisinin Geliştirilmesi Bağlamında İşlevsel bir Yaklaşım Önerisi: Çocuklar için Felsefe (P4C)”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2022), 98-122.

⁴⁴ Mehmet Su, “Çocuklar İçin Felsefe (P4C) Eğitiminin Dini Düşünce Gelişimine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (Doktora Tezi: İnönü Üniversitesi, Malatya, 2022).

⁴⁵ Patricia Hannam, “P4C and Religious Education in England”, In, *Philosophy for Children Through the Secondary Curriculum*, (01 Ocak 2012), 127-145.

fikir alışverişinde bulunmalarına ve farklı görüşleri değerlendirmelerine olanak tanıyarak dini okuryazarlık becerileri üzerinde de önemli bir etkiye sahip olabilir. Çocukların dini metinleri ve sembolleri derinlemesine anlamalarına ve bu konular hakkında kendi düşüncelerini oluşturmalarına yardımcı olabilir.⁴⁶ Çocuklar, düşüncelerini ve inançlarını ifade etme konusunda daha yetkin hale gelebilir. Böylelikle dini konular hakkında kendi fikirlerini oluşturabilen, olur olmaz her şeye kanmayan otonom bireyler yetiştirmek mümkün olur. Ayrıca din adına ortaya çıkan ve dini manipüle ederek yanlış yönlendiren oluşumlara karşı daha bilinçli hale gelmiş olur. Diğer taraftan birey, inancını sarsacak din dışı argümanlara karşı da zihnen daha dayanıklı hale getirecek araçlara sahip olur.⁴⁷

2. DİN EĞİTİMİNDE DİNİ DÜŞÜNCENİN GELİŞTİRİLMESİ

Eğitim süreçleri çocukların farklı alanlardaki kapasitesini geliştirmeyi hedeflemekle birlikte her bir öğrenme alanının geliştirmeyi hedeflediği kendine özgü beceriler vardır. Örneğin dil eğitiminde kavramları tanıma ve doğru bağlamda kullanma, cümle dizilimini öğrenme, yazılı ve sözlü ifade biçimlerini geliştirme gibi beceriler öncelenirken, matematik eğitiminde sayılar ve bunlarla işlem yapma, analitik düşünme gibi beceriler önemlidir. Din eğitimi alanına özgü geliştirilmesi beklenen becerilerin ne olduğu konusunda ise bunlara benzer genel yargılarda bulunmak güçtür. Çünkü din eğitiminin verilmiş biçiminde benimsenen modeller birbirinden farklıdır. Bu konuda örneğin din eğitimi belli bir dinin eğitimi şeklinde mi verilmektedir, yoksa din hakkında tarihsel ya da fenomenolojik bir yaklaşımı mı benimsemektedir? Bu modeller ile birlikte müfredatlarda öncelik verilen beceriler de durumsal olarak farklılık arz edebilmektedir. Geliştirilmesi gereken beceriler farklı olsa da din eğitiminin en önemli hedefi dini düşünceyi geliştirmektir. Ancak dini düşüncenin nasıl geliştirileceği ayrı bir tartışma konusudur ve bu konuda en önemli görev eğitim uygulamalarına düşmektedir.

Din eğitiminin verilmiş şekli dini düşüncenin geliştirilmesinde önemli faktörlerden biridir.⁴⁸ Hyde genel olarak dini düşünce ve dindarlık üzerinde diğer faktörlerden ayrı olarak okulun da bağımsız bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir.⁴⁹ Bu durum formal din eğitiminin bir sonucu olmayıp teşvik edilen tutumlara ve din eğitiminin etkinliğine bağlıdır. Uzun zamandır öğretmen ve konu merkezli yaklaşımların din eğitimi uygulamalarına hâkim olduğu bilinmektedir. Bu tür uygulamaların düşünce gelişimine çok az bir katkı sağladığı yapılan bazı araştırmalarla ortaya konmuştur.⁵⁰ Bu tür uygulamalar yerine öğrencilerin dini konular üzerinde tartışabildiği, özgür bir sınıf ortamında bir rehber eşliğinde akranlarıyla diyalog kurabildiği etkileşimsel modellerin dini düşünce gelişimine maksimum katkıyı sağlayacağı belirtilmektedir.⁵¹ Bu modeller, din eğitiminde çeşitlilik ve derinlik sağlayarak, öğrencilerin sadece dini bilgileri ezberlemelerinin ötesine geçmelerini ve dini konuları kişisel, sosyal ve kültürel bağlamlarda anlamalarını destekleyecek özelliktedir. Konu alanının özelliğine göre yapılandırılmış diyalog yönteminin öğrencilerin bilişsel, duygusal ve sosyal becerilerini geliştirilmesine yardımcı olacağı düşünülmektedir. Alan yazında bu becerileri geliştirecek çeşitli modeller vardır. Bu araştırmada bu modellerden iki tanesine yer verilerek birer örnek üzerinden sunulacaktır.

Birinci durumda öğrencilere bir problem durumu verilir ve problemi çözmek için öğrenciler gruplara ayrılır. Problem şu şekilde olabilir: Bir okulda öğrenim gören öğrenciler namaz için kendilerine ayrılan yerden memnun değildir. Çünkü şu anda namaz kıldıkları yer aynı zamanda malzeme odası olarak kullanılmaktadır ve öğrenciler bu durumdan rahatsızlık duymaktadır. Okul idaresine başvuran bazı öğrenciler, içinde rahatça namaz kılacakları, bazen bir araya gelip sohbet edecekleri, Kur'an okuyabilecekleri bir mescit yapmalarını istemişlerdir.

⁴⁶ Rosnani Hashim, "P4C in the Context of Muslim Education", *History, Theory and Practices of Philosophy for Children: International Perspectives*, ed. Saeed Naji - Rosnani Hashim (Routledge, 2017), 172.

⁴⁷ Taşdelen, "Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi", 110.

⁴⁸ Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, 154.

⁴⁹ Kenneth Edwin Hyde, *Religion in Childhood and Adolescence: A Comprehensive Review of the Research* (Birmingham, Ala: Religious Education Pr, 1990), 333.

⁵⁰ Abdullah Sahin, "Exploring the Religious Life-World and Attitude toward Islam among British Muslim Adolescents", *Religion, Education and Adolescence* (University of Wales Press: Religion, education and adolescence, 2005), 164-186.

⁵¹ Su, "Çocuklar İçin Felsefe (P4C)" Eğitiminin Dini Düşünce Gelişimine Etkisi Üzerine Bir Araştırma, 118-120.

Ancak bazı öğretmen ve öğrenciler bu durumdan rahatsızlık duymaktadır. Çeşitli sebepler ileri sürerek okulda böyle bir mescit istemediklerini belirtirler. Okul idaresi bu sorunla nasıl başa çıkacağını bilemez ve bir din âliminden tavsiye isterler. Bu durum karşısında öğrencilerden, okul idaresine yeni bir mescit yapılmasına izin verilip verilmeyeceği ve olumlu yanıt alınması halinde mescidin nerede yapılacağı konusunda tavsiyede bulunmaları istenir. Bu amaçla, sınıf dört öğrenciden oluşan küçük gruplara ayrılır ve her öğrenci grubuna şu rollerden biri verilir. Mescit yapılmasını isteyenleri temsilen bir kişi, mescit yapılmasını istemeyenleri temsilen bir kişi, bir din âlimi ve okul idaresini temsil eden bir kişi seçilir. Her bir grubun görevleri kendilerine söylenir. Mescit yapılmasını isteyenlerin temsilcisi ders kitabından, internetten, okuldaki kütüphaneden veya diğer kaynaklardan Müslümanlar için mescidin önemi hakkında bilgi toplamalıdır. Mescit yapılmasını istemeyenlerin temsilcisi de aynı yolu izleyerek okulda bir mescit yapılmasına itirazlarını destekleyen bilgiler toplamalıdır. Din bilgisini, mescidin dini işlevine ilişkin bulabildiği kaynaklardan bilgi toplamalıdır. Daha spesifik olarak din bilgininden İslam'da kutsal mekanların yeri ve önemini dini referanslara dayanarak temel dini kavramlar çerçevesinde araştırması istenir. Bu amaçla din bilgininden şu sorulara cevap araması istenir: "Her ibadet yeri kutsal bir yer midir?" "Bir mescidi kutsal bir yer yapan şey nedir?" ve "Sosyal bir buluşma yeri ile bir ibadet yeri arasındaki fark nedir?" gibi yönlendirici sorular verilir. Okul idaresinin temsilcisi de mescit yapımının artı ve eksileri hakkında bilgi toplamalı ve grup üyeleri arasındaki tartışmaya başkanlık etme görevine kendini hazırlamalıdır. Her öğrenci önce kendi ödevi üzerinde bireysel olarak çalışır. Bu aslında grup tartışmasına hazırlık niteliğinde bir ev ödevidir. Tartışmanın amacı, okul idaresine sunulmak üzere gerekçelendirilmiş bir öneri sunmaktır. Dolayısıyla önerinin hazırlanması, hem bireysel hazırlığa hem de işbirliğine dayalı bir görevdir. Daha sonra her grubun kendi tavsiyesini yerel okul idaresine sunduğu ve savunduğu bir sınıf tartışması gerçekleşir. Sınıf tartışması, mescit yapımı konusunda genel bir fikir birliğine veya mutabakata varmayı amaçlar ve öğretmen tarafından yönetilir. Böyle bir uygulama yoluyla öğrenciler kutsal bir mekânın diğer yapılardan neden farklı ve önemli olduğunu öğrenebilir. Mescidin Müslümanlar için önemi bilimsel dini düşünceye dayalı olarak temellendirilebilir. Böylelikle öğrenme içeriğinin gerçek hayattaki problemlerin çözümü için faydalı ve anlamlı olarak sunulduğu etkili bir öğrenme ortamı sağlanmış olur.

Din eğitimi sınıflarında öğrencilerin dini muhakemelerini kolaylaştırmak için kullanılacak yaklaşımlardan biri de Sokratik sorgulama temelli modeller olabilir. Bunlardan biri Mathew Lipman tarafından geliştirilen "Çocuklar için Felsefe" eğitim programıdır.⁵² Çocuklar için Felsefe diyalog temelli bir uygulamadır ve sınıf içi etkileşime öncelik verir. Bu yaklaşımda konuşmaların bağlamını belirlemek için genellikle yaşanmış hikâyelerden yararlanır. Bu hikâyeler öğrencilerin ilgisini çekecek özelliklere sahip olmalıdır. Örneğin hikâyeye bireyin hayatında aşına olduğu karakterlerden oluşmalı, eğlendirici olmalı, gizemli öğeler içermeli, merakını harekete geçirmeli ve soru sormaya teşvik etmelidir.⁵³ Dini gelenekte bu özelliklere sahip örnekler bulabilmek mümkündür. Başta peygamber kıssaları olmak üzere, Hayy b. Yakzân, Nasreddin Hoca hikâyeleri bu amaçla kullanılacak metinlerdir. Bu amaçla örneğin, bir grup öğrenciye Hz. Süleyman'ın bilgelik hikâyelerinden biri okunabilir veya anlatılabilir. Hz. Süleyman en bilinen hikâyelerinden biri, iki kadının aynı bebek üzerinde annelik iddiasında bulunmasıyla ilgili olanıdır. Bu hikâyeye, bazı hadislerde ve Tevrat'ta farklı versiyonlarda yer alır. Hikâyenin özeti şöyledir:

"İki kadın, aralarında tartışarak her biri bebeğin gerçek annesi olduğunu iddia ederek Hz. Süleyman'ın huzuruna çıkar. Hz. Süleyman, kimin gerçek annesi olduğunu belirlemek için bebeği ikiye bölüp her bir kadına yarısını verme emri verir. Bunun üzerine gerçek anne, bebeğinin hayatı tehlikede olduğunu görünce, bebeği diğer kadına vermesi için yalvarır. Diğer kadın ise bu teklife

⁵² Bu konuda detaylı bir çalışma için bkz; Su, "Çocuklar İçin Felsefe (P4C)" Eğitiminin Dini Düşünce Gelişimine Etkisi Üzerine Bir Araştırma.

⁵³ Nihan Akkocaoğlu Çayır - Buket Akkoyunlu, "Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 7/2 (21 Nisan 2016), 97.

razı olur. Bu tepkiler üzerine Hz. Süleyman gerçek annenin, bebeğini korumak için kendi annelik hakkından vazgeçmeye hazır olan kadın olduğunu anlar ve bebeği ona verir.”⁵⁴

Kur’an’da⁵⁵ Süleyman peygamberin bilgeliğine atfı yapılan bir diğer kıssası şöyle anlatılmaktadır:

“Bir koyun sürüsü geceleyin bir ekin tarlasına girip zarara yol açar. Ekin sahibi ile sürü sahipleri arasındaki davada hâkimlik yapan Davud ve Süleyman farklı kararlar verirler. Hz. Davud koyunların ekin sahibine tazminat olarak verilmesine hükmeder, oğlu Süleyman ise şu hükme varır: Ekin tarlası sürü sahiplerine verilmeli, onlar ziyandan önceki haline gelinceye kadar tarlanın bakımını üstlenmelidir. Koyunlar da tarla sahibine verilmeli, tarlası eski bakımlı haline gelinceye kadar bu koyunların sütünden, yününden ve yavrularından yararlandırılmalıdır. Hz. Davud oğlunun bu içtihadını beğenerek kendi görüşünden vazgeçer.”⁵⁶

Kıssa (hikâye) sunulduktan sonra, öğretmen çocukları kıssadan çıkan temel soruları tartışmaya davet eder. Bu konuda öğrencilerden birer soru sormaları istenebileceği gibi öğretmen de konuyu tartışmaya açabilir. Örneğin "Gerçek bilgelik nedir?" veya "Adil bir karar vermek için ne gereklidir?" gibi düşündürücü sorular yönlendirebilir. Öğrencilerin sorduğu sorular öğretmen tarafından tahtaya yazılır ve bunlardan hangilerinin tartışılacağına karar verilir. İlk konuşma hakkı soruyu sorana verilir ve bu sorunun neden önemli olduğunu açıklaması istenir. Daha sonra sınıftaki diğer öğrencilere söz hakkı verilerek sınıfta bir tartışma ve diyalog ortamı oluşturulur. Sürecin sonucunda genel bir yargıya varmak hedeflenmez. Mümkün olduğu kadar farklı düşüncelerin ifade edilmesi ve diyalogun sürdürülmesi amaçlanır. Bu fikirlerin bir özeti dersin sonunda tahtaya yazılabilir.

Bunlar birçok örnek içerisinde sadece bir kaçıdır ve muhtemelen literatürde öğrencilerin düşünme becerilerini geliştirecek daha iyi ve daha ayrıntılı örnekler mevcuttur. Sadece bu örnekler bile, din eğitiminde öğrencilerin dini olguları anlamalarını kolaylaştıracak, temel bilişsel becerilerin öğretilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Bu tür uygulamalar öğrencilerin dini kavramlara derinlemesine nüfuz etmesine olanak sağladığı gibi dini muhakemenin edinilmesini de kolaylaştırmaktadır.⁵⁷ İşbirliği içinde çalışmak, öğrencilerin birbirleriyle diyaloga girmeleri, bir konu hakkında fikir, kavram ve kavram yanılgılarını paylaşmaları ve böylece konuyu tek başlarına yapabileceklerinden daha derin bir şekilde anlamaları anlamına gelir.⁵⁸ Bununla birlikte işbirliğine dayalı bir anlayışla meselelerin ele alınması bir takım demokratik değerleri içselleştirmeyi sağlar. Farklı bakış açılarının düşünülmüş bir diyalog ortamında ortaya konması eğitimi daha eğlenceli hale getirdiği gibi, başkasından öğrenme, empati, farklılıklara duyarlılık gibi farklı öğrenmelere de yol açar. Bu, Vygotsky'nin öğrenmenin esasen sosyal bir faaliyet olduğu ve öğrencilerin diyalog yoluyla öğrendikleri yönündeki temel görüşüyle örtüşmektedir.⁵⁹ Ayrıca bu tür uygulamalar ahlaki yargı gelişimine de katkı sağlayabilir. Birey eleştirel düşünemediği durumlarda, sağlam ahlaki yargılarda bulunmak ve sağlam ahlaki eylemlerde bulunmak bir zorluk haline gelir. Bu da kişinin duygularının kurbanı olmasına neden olur ki bu da ahlaksızlığa yol açabilir.

Dini düşüncenin geliştirilmesinde merkezi rol öğretmene düşmektedir. Öğretmen, mesleki becerileri yüksek, alan bilgisi bakımından yeterli olmalıdır. Öğretmen konuya hazırlıklı gelmeli, öğrenme faaliyetlerini izleyerek sınıf tartışmaları sırasında ek sorular sorarak dini muhakemeyi teşvik etmelidir. Bu nedenle, öğretmenin öğrencilerin dini muhakemelerini sürdürmesi için doğru soruyu sorabilecek düzeyde dini alana hâkim olması ve felsefi bir merakla sahip olması da çok önemlidir. Böylece, öğrenciler kendi öğrenme biçimleri ve kullandıkları stratejiler üzerine düşünmeye teşvik edilebilir. Bununla birlikte, felsefi altyapıları olmadığı için

⁵⁴ Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2010, 38/59.

⁵⁵ Kolektif, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (5 Cilt Takım)* (Diyaret İşleri Başkanlığı, 2020), el-Enbiyâ 21/78-79.

⁵⁶ Muhammed b Cerir Taberi, *Taberi Tefsiri - Camiul Beyan An Tevili Ayıl Kuran (4 Cilt Takım)*, çev. Muhammed Ersöz vd. (Beka Yayınları, 2024), X, 50-54.

⁵⁷ Vermeer, "Meta-Concepts, Thinking Skills and Religious Education", 341.

⁵⁸ Lipman vd., *Philosophy in the Classroom*, 156.

⁵⁹ Vermeer, "Meta-Concepts, Thinking Skills and Religious Education", 343.

birçok öğretmen, öğrencilerinin felsefi düşünmesini teşvik etme konusunda isteksiz olabilir. Ancak felsefeyi sınıfa getirmek için çok fazla teknik beceriye de ihtiyaç yoktur. Gerekli olan şey felsefi tartışmayı kolaylaştırma yeteneğidir. Bunun için öğretmenlerin akademik felsefi literatüre aşinalıklarından çok, kendilerinin de felsefi meraka sahip olmaları çok daha önemlidir. Ayrıca öğretmen, temel dini kavramları ve dini metinleri öğrencilere anlaşılır bir şekilde açıklamalı, çeşitli yorumları değerlendirmelerini sağlamalı ve öğrencilere metinleri kendi yaşamlarıyla nasıl ilişkilendirebileceklerini göstermelidir. Öğretmen bir kolaylaştırıcı olarak kendisini konumlandırmalı, öğrencileri soru sormaya ve düşüncelerini ifade etmeye teşvik etmeli, hazır çözümler sunmaktan uzak durmalı, mümkün olduğu kadar tarafsız olmaya çalışmalıdır. Tartışmayı kolaylaştırmak, tartışmaya hâkim olmak anlamına gelmez. Öğretmenlerin öğrencilerinin kendi fikirlerini geliştirmelerine fırsat vermeleri önemlidir. Öğretmenlerden tüm sorulara yanıt vermeleri ya da bunların yanıtlarını bilmeleri beklenmez. Öğretmenler öğrencileriyle hissettiklerini paylaşabilir, kendilerinin ve öğrencilerinin sorduğu sorulara verilen alışılmadık ama düşündürücü yanıtlara açık olabilir ve öğrencilerin birbirleriyle yaptıkları fikir alışverişlerini gözlemleyerek eğitimi keyifli hale getirebilirler.⁶⁰

SONUÇ

Sonuç olarak çocukların gelişimsel özellikleri ile çocukluğa dair felsefi yaklaşımların ileri sürdüğü argümanlar birlikte ele alındığında din eğitimi uygulamalarına büyük oranda bilimsel bir kimlik kazandırmak mümkün hale gelir. En başta ifade edildiği gibi din eğitiminin tek amacı düşünceyi geliştirmek değildir. Din eğitiminin diğer amaçlarını geliştirmek için başka araçlara ve yöntemlere ihtiyacımız olabilir. Ancak muhakeme becerilerini geliştirmek için öteden beri kullanılan ve birçok faydası çeşitli araştırmalarla ortaya konan yukarıdaki örneklerle benzer modelleri denememiz gerekir. Bu çalışmada sunulan düşünce ve örnekler, dini muhakeme veya bilimsel dini düşünceyi kolaylaştırmak bakımından din eğitiminin amacını belirginleştirmeye yönelik bir giriş mahiyetindedir. Yukarıda verilen örnekler ve ilgili literatürden anlaşıldığı üzere uygun yöntem ve içeriklerle desteklendiğinde yaştan bağımsız olarak dini muhakemeyi geliştirilebilmek mümkündür. Bu beceriler kazandırılmadan önce öğrencilerin öncelikle dini gelenekle ilgili temel konuları ve bilgileri de edinmeleri gerekir. Dinin genel yapısı hakkında sağlam bir malumat sahibi olunmadan yapılacak tartışmalar amaca hizmet etmeyebilir. Öğrenciler, örneğin, dini metinleri, ibadetleri, dini sembolleri ve benzerlerini dinin farklı unsurları olarak algılayabilmeli, dinin bütünü içerisindeki yeri hakkında iç görü sahibi olmalıdır. Bu temel üzerinde dini olguların anlamını zamanın ve şartların ruhuna uygun olarak yeniden inşa edebilmeli veya açıklayabilmeli, bu eserleri ve olguları sistematik bir şekilde sorgulayabilmelidir. Bunları dini öncüller ve sonuçları açısından açıklayabilmeli ve dini tartışmaları yaratıcı bir şekilde çözebilmelidir. Bu temel üzerinde dini konularda yapılacak konuşmalar çocukların dini düşüncesinin gelişimine önemli ölçüde katkı sağlayacaktır.

Bunları sağlayacak eğitsel araçlar felsefi sorgulama temelli yaklaşımlarda mevcuttur. Sağlıklı bir diyalog ortamında çeşitli dini konuları belli bir sistematik etrafında ele alarak tartışmak çocukların düşünme becerilerine önemli katkılar sağlar. Bu tür bir yaklaşımın tek çıktısı muhakeme becerilerindeki belirgin iyileşme de değildir. Bu vesileyle öğrencilerin birtakım sosyo-etkileşimsel becerileri de gelişir. Bu tür yaklaşımların etkililiği üzerine yapılan araştırmalar, sınıftaki hemen hemen tüm öğrencileri sorgulamada bir araya getirme konusunda dikkate değer derecede başarılı olduklarını göstermiştir. Öğretmenler çoğu zaman en suskun, "başarısız" öğrencilerinin çoğunun felsefi fikirlerin tartışılmasına aktif olarak katıldığını gördüklerinde şaşırırlar ve bundan memnun olurlar. Ayrıca farklı fikirlere ve inançlara saygı, empati, başkasından öğrenme becerileri gelişir. Bu tür uygulamalar ayrıca eğitimi daha eğlenceli hale getirir ve öğrenciyi öğrenmeye motive eder.

⁶⁰ Pritchard, "Philosophy for Children".

KAYNAKÇA

- Akkocaoğlu Çayır, Nihan - Akkoyunlu, Buket. "Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 7/2 (21 Nisan 2016), 97. <https://doi.org/10.17569/tojqi.91449>
- Anderson, Shayne. "Critical Thinking in Religious Education". *Religious Educator: Perspectives on the Restored Gospel* 18/3 (01 Eylül 2017), 69-81.
- Boyatzis, Chris J. "Spiritual development during childhood and adolescence". *The Oxford handbook of psychology and spirituality*. 151-164. Oxford library of psychology. New York, NY, US: Oxford University Press, 2012.
- Bunge, Marcia J. *The Child in Christian Thought*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001.
- Busch, Justin T. A. vd. "The Coexistence of Natural and Supernatural Explanations within and across Domains and Development". *British Journal of Developmental Psychology* 35/1 (2017), 4-20. <https://doi.org/10.1111/bjdp.12164>
- Büttner, Gerhard. "How Theologizing with Children can Work". *British Journal of Religious Education* 29/2 (01 Mart 2007), 127-139.
- Cavalletti, Sofia. *The Religious Potential of the Child: The Description of an Experience with Children from Ages Three to Six*. New York: Paulist Pr, 1983.
- Davoodi, Telli - Lombrozo, Tania. "Explaining the Existential: Scientific and Religious Explanations Play Different Functional Roles". *Journal of Experimental Psychology: General* 151/5 (2022), 1199-1218. <https://doi.org/10.1037/xge0001129>
- Elkind, David. "The Origins of Religion in the Child". *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35-42. <https://doi.org/10.2307/3510932>
- Fidan, Nurettin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. İstanbul: Pegem Akademi, 2012.
- Fowler, James. *Faith Development in Early Childhood*. Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1989.
- Goldman, Ronald. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003260684>
- Gottlieb, Eli. "Development of Religious Thinking". *Religious Education* 101/2 (01 Temmuz 2006), 242-260. <https://doi.org/10.1080/00344080600640269>
- Hannam, Patricia. "P4C and Religious Education in England". *Philosophy for Children Through the Secondary Curriculum*. 2012, 127-145.
- Harman, Ömer Faruk. "Süleyman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/56-60, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman>
- Hashim, Rosnani. "P4C in the Context of Muslim Education". *History, Theory and Practices of Philosophy for Children: International Perspectives*. ed. Saeed Naji - Rosnani Hashim. Routledge, 2017.
- Hoge, R. - Petrillo, Gregory H. "Development of Religious Thinking in Adolescence: A Test of Goldman's Theories". *Journal for the Scientific Study of Religion* 17/2 (1978), 139-154. <https://doi.org/10.2307/1386157>
- Homayoonfard, Anita - Sajjadi, Seyyed Mahdi. "A Study on Common Factors between Critical Thinking and Religious Education". *Management Science Letters* 2/6 (01 Ekim 2012), 2199-2204. <https://doi.org/10.5267/j.msl.2012.05.027>
- Hyde, Kenneth Edwin. *Religion in Childhood and Adolescence: A Comprehensive Review of the Research*. Birmingham, Ala: Religious Education Pr, First Edition, 1990.

- Ilechukwu, Leonard Chidi. "Introducing Critical Thinking in Religious Education Classroom". *Journal of Education and Practice*, 5/9 (2014), 13-17.
- Jawoniyi, Oduntan. "Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future". *Religion & Education* 42/1 (02 Ocak 2015), 34-53. <https://doi.org/10.1080/15507394.2013.859960>
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (5 Cilt Takım). Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Legare, Cristine H. vd. "The Coexistence of Natural and Supernatural Explanations Across Cultures and Development". *Child Development* 83/3 (2012), 779-793. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2012.01743.x>
- Lipman, Matthew vd. *Philosophy in the Classroom*. Published for the Institute for the Advancement of Philosophy for Children, Montclair State College, 1977.
- Lipman, Matthew. *Thinking in Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2. Basım, 2003. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840272>
- Matthews, Gareth B. *Philosophy and the Young Child*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- Mullin, Amy. "Children, Autonomy, and Care". *Journal of Social Philosophy* 38/4 (2007), 536-553. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2007.00397.x>
- Nurasyah, Candra Wijaya. "The Influence of Learning Strategies and Logical Thinking Skills on the Learning Outcomes of Islamic Religious Education and Ethics". *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism (IJIERM)* 3/3 (2021), 197-215.
- Oruç, Cemil. "Din Eğitimi Açısından Çocuk Teolojisi ve İlahiyat Fakülteleri İçin Bir Öneri". In., *Din Eğitiminde Kalite*, İstanbul: Dem, 2014, pp.125-152.
- Oruç, Cemil - Köylü, Mustafa. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Oser, Fritz. "The Development of Religious Judgement". *New Directions for Child and Adolescent Development* 1991, 15-25.
- Pritchard, Michael. "Philosophy for Children". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Summer 2022., 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/children/>
- Richert, Rebekah vd. "The role of religious context in children's differentiation between God's mind and human minds". *The British journal of developmental psychology* 35 (26 Ekim 2016), 1-23. <https://doi.org/10.1111/bjdp.12160>
- Sahin, Abdullah. "Exploring the Religious Life-World and Attitude toward Islam among British Muslim Adolescents". *Religion, Education and Adolescence*. University of Wales Press: Religion, education and adolescence, (2005), 164-186.
- Schweitzer, Friedrich. "Adolescents as Theologians: A New Approach in Christian Education and Youth Ministry". *Religious Education* 109/2 (2014), 184-200.
- Siegel, Harvey (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Su, Mehmet. "Çocuklar İçin Felsefe (P4C)" Eğitiminin Dini Düşünce Gelişimine Etkisi Üzerine Bir Araştırma. (Doktora Tezi: İnönü Üniversitesi), 2022.
- Su, Mehmet. "Gençlik Teolojisi ve Din Eğitime Yansımaları". *Artuklu Akademi* 10/2 (30 Aralık 2023), 269-284. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1351331>
- Şeker, Zeynep Cin. "Türkçe Derslerinde Metinlerle Eleştirel Düşünme Becerisinin Geliştirilmesi Bağlamında İşlevsel bir Yaklaşım Önerisi: Çocuklar için Felsefe (P4C)". *Uluslararası Sosyal*

Bilimler Eğitimi Dergisi 8/1 (30 Haziran 2022), 98-122.
<https://doi.org/10.47615/issey.1094455>

Taberi, Muhammed b Cerir. Taberi Tefsiri - Camiul Beyan An Tevili Aylı Kuran (4 Cilt Takım). çev. Muhammed Ersöz vd. Beka Yayınları, 2024.

Taş, Işıl. Çocuklar için Felsefe Eğitimi Programı'nın 48-72 Aylık Çocukların Zihin Kuramı ve Yaratıcılıklarına Etkisi. (Doktora Tezi: Çukurova Üniversitesi, Konya), 2018.
<https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/127717>

Taşdelen, Vefa. "Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi: Felsefi Perspektif". Çocuk ve Medeniyet Dergisi 6/12 (20 Aralık 2021). <https://doi.org/10.47646/CMD.2021.259>

Vermeer, Paul. "Meta-Concepts, Thinking Skills and Religious Education". British Journal of Religious Education 34/3 (Eylül 2012), 333-347.

Woolley, Jacqueline - Phelps, Katrina. "The Development of Children's Beliefs about Prayer". Journal of Cognition and Culture 1/2 (01 Ocak 2001), 139-166.

STRUCTURED ABSTRACT

One of the main objectives of education is to develop thought. Religious education is expected to develop religious thought independently of its other aims. However, the extent to which this is realised is often overlooked. In today's pluralistic world, having religious literacy skills is seen as an important requirement. Religious literacy basically refers to having some skills about the phenomenon of religion. These skills include having sufficient knowledge and equipment about one's own beliefs as well as being sensitive to the beliefs of others. Raising individuals who are conscious about these issues is now seen as a necessity and is essentially related to the development of religious thought. Developing the capacity for religious thought or religious reasoning can influence students' own ideas, beliefs and convictions. The development of thinking skills also affects students' experiences. That is, when students try to understand and reason about religious phenomena, this reflective process enables them to see their own experience from a different perspective. Moreover, the skilful reading and interpretation of religious texts depends on the development of this skill. On the other hand, correctly reading and fighting against external threats to the individual's faith is another important issue in this context. Believing includes not surrendering as well as surrendering. Ensuring that the individual does not believe everything that happens requires the development of judgement skills about religion. The development of these skills of the individual largely depends on the practices in educational processes. In this study, firstly, the developmental, philosophical and pedagogical foundations that help us understand religious thought are discussed. Developmental basis refers to the intellectual, affective, social and behavioural changes that the individual undergoes in the life cycle. In the literature, researchers who deal with development on the basis of religious thought have put forward some basic lines in this regard. However, it is also emphasised that development varies depending on cultural and environmental factors. The philosophical basis provides some examples that even young children have philosophical abilities, although not in the academic sense. The pedagogical basis, on the other hand, provides us with some principles on how religious thought can be developed through educational processes and informs us about some practical examples. In this study, along with this theoretical background of religious thought, two sample applications that can serve as examples for practitioners are included. One of these examples involves the research of a problem based on a cultural, historical approach, first in a group and then in a collaborative way in the classroom. The other model, which is thought to contribute to the development of religious thought, is shaped on the basis of the "Philosophy for Children (P4C)" curriculum and is based on students examining a topic in the classroom environment on the basis of a religious text (parable/story). There are probably other similar examples in the literature. However, these examples should be seen as preliminary examples in terms of developing children's religious thoughts. Based on the data provided by the literature examined in the study and the aforementioned examples, it was concluded that religious education approaches that encourage critical, multi-faceted thinking and in which students interact collaboratively can develop religious thought. The study was prepared as a case study in qualitative design and document analysis technique was used as a data collection tool.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 95-113

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1430476

مدينة دمشق في روايات خيري الذهبي

Hayrî ez-Zehebî'nin Romanlarında Şam Şehri

The City of Damascus in the Novels of Khairy Al-Dhahabi

Mohamad ALAHMAD

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı, Gümüşhane, Türkiye

Assist. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Gumushane, Türkiye

mohamadalahmad@gumushane.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3690-236X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 02.02.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 25.06.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mohamad Alahmad)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

مدينة دمشق في روايات خيرى الذهبي

Hayrî ez-Zehebî'nin Romanlarında Şam Şehri

The City of Damascus in the Novels of Khairy Al-Dhahabi

الملخص

توقف هذا البحث عند مدينة دمشق في روايات خيرى الذهبي، ورصد فيها بناء المكان الدمشقي، ولا سيما أحياء دمشق وما تضمنته من شوارع ودكاكين ومساجد وأماكن عامة، والبيت الدمشقي الذي وصفه الروائي بنظيره القديم والحديث. وتتبع البحث أساء المجتمع الدمشقي الروائي، ورصد البحث أهم الأزياء والملابس لدى هذا المجتمع، ومعتقداته، وأطعمته وأشربته، والأمثال التي دارت على ألسنة أفرادها، والعادات والتقاليد التي برزت لدى أفرادها. وتم الوصول إلى عدة نتائج، أهمها: أن مدينة دمشق شكّلت المركز الذي دارت حوله مجمل الأحداث التي تضمنتها روايات الذهبي، وبدا الروائي حريصاً على تقديم مدينة دمشق على نحو يكاد يطابق الواقع، وبدا أنه يريد أن يحفظ هذه المدينة روائياً كي يتسنى للقارئ المعاصر معرفتها، وكي يتسنى للقارئ المستقبلي من تكوين صورة واقعية عن هذه المدينة خلال مئة عام تمتد من أوائل القرن العشرين حتى أوائل القرن الحادي والعشرين.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الرواية، مدينة دمشق، خيرى الذهبي.

Öz

Bu araştırma, Hayrî ez-Zehebî'nin romanlarında Şam şehri üzerinde durmuş ve bu romanlarda Şam'ın yerinin inşasını, özellikle Şam'ın mahallelerini, sokaklarını, dükkânlarını, camilerini, halka açık yerlerini ve yazarın klasik ve modern üslubuyla anlattığı Şam evlerini gözlemlemiştir. Araştırmada, romandaki Şam halkının isimleri ve Şam ehlinin en önemli kılık kıyafetleri, bu halkın inançları, yiyecek ve içecekleri, mensuplarının dillerinde dolaşan atasözleri ve mensupları arasında ortaya çıkan gelenek ve görenekler izlenmiştir. Araştırma neticesinde birçok sonuca ulaşılmıştır. Bunlardan en önemlileri; Şam şehrinin, Zehebî'nin romanlarında yer alan tüm olayların etrafında gerçekleştiği merkezi oluşturduğu ve yazarın, Şam şehrinin neredeyse gerçeğe uygun bir şekilde sunmaya çalıştığı, çağdaş okuyucunun bu şehri tanıyabilmesi ve gelecekteki okuyucunun yirminci yüzyılın başlarından yirmi birinci yüzyılın başlarına kadar uzanan yüz yıl boyunca bu şehrin gerçekçi bir resmini zihninde oluşturabilmesi için bu şehri romansal olarak korumak istiyor oluşudur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Roman, Şam, Hayrî ez-Zehebî.

Abstract

This research delves into Hayri al-Dhahabi's novels, specifically focusing on the portrayal of Damascus, including its neighborhoods, streets, shops, mosques, public places, and houses. The study explores the names, costumes, beliefs, food, drinks, proverbs, and traditions of the people of Damascus as depicted in the novels. The findings reveal that Damascus is as the central backdrop for all events in al-Dhahabi's works, portrayed with a blend of classical and modern styles. The author aims to present Damascus realistically, allowing contemporary readers to recognize the city and future readers to understand its historical evolution from the early 20th to the early 21st century. Ultimately, al-Dhahabi endeavors to safeguard the essence of Damascus through his novelistic portrayal, fostering a vivid and authentic mental image for readers.

Keywords: Arabic Language, The Novel, The City of Damascus, Khairy Al-Dhahabi.

مدخل

تمت علاقة وثيقة بين الرواية العربية والمدينة، والعلاقة بينهما هي علاقة تواصل لا تخلو منها معظم الروايات العربية. وحضور المدينة في الروايات العربية متنوع ومتفاوت بين مدن متخيلة ينسجها الروائي من وحي خياله كما في رواية "شرق المتوسط" للروائي عبد الرحمن منيف، وأخرى ينسجها الروائي على نحو يطابق الواقع أو يكاد كما في رواية "شقة على شارع النيل" للروائي أحمد زياد مُحَيِّك؛ فيرسم عالم المدينة الواقعي بأحيائه وأماكنه العامة والخاصة على نحو يحافظ فيه على واقع هذه المدينة، ويقدم نماذج شخصيات تماثل شخصياتها وما تمتاز به من أفكار وعادات وأماط ثقافية وألبسة وأطعمة وأشربة وغيرها.

ويلحظ الباحث أن كثيرًا من الروائيين العرب لم يكنف يجعل المدينة مجرد إطار تتحرك فيه الشخصيات في روايته، بل منحها دور البطولة¹، وجعلها فضاء لإبراز بطولتها، الفضاء الذي "لا يخضع للمعنى، إنما يمضي مع المعنى في سياق واحد، إنه ناتج حتمًا عن تغيير موقف الإنسان من الواقع، غير أنه على مستوى النص لا يظهر تابعًا لأي مضمون أو موقف سابق عليه، لأنه هو نفسه يصبح مصدر المعنى أو على الأصح مصدر المعاني المتعددة الالامحدودة"².

ومدينة دمشق إحدى المدن البارزة التي حازت دور البطولة في غير عمل روائي عربي؛ إذ برزت بوصفها مدينة عظيمة بعراقتها وتاريخها الأصيل، وأبنيتها المميزة، وبدا من خلال هذه الروايات مدى حب الروائيين وتقديرهم لهذه المدينة العظيمة. والحقيقة أن بروز هذه المدينة في الروايات العربية ليس حدثًا طارئًا، فقد برزت مدينة دمشق في الأدب العربي شعره ونثره على مرّ العصور؛ لأهمية هذه المدينة العريقة في تاريخ الإنسان عامة والإنسان العربي خاصة. وما قامت به الرواية العربية سوى ما يتوجب القيام به إزاء هذه المدينة، وما فعلته سوى متابعة ما قامت به وماتزال الأجناس الأدبية العربية الأخرى.

لقد أهتمت مدينة دمشق العريقة أقلام كثير من الروائيين العرب³، فانطلقت تخطّ بحروف من ذهب رسم هذه المدينة بمختلف تفاصيلها، وتصف سكانها بمختلف طبقاتهم واتجاهاتهم. والروائي خيري الذهبي أحد أهم الأدباء الذين أولوا هذه المدينة أهمية في أدبه الروائي، فوصف المكان فيها، ووقف على أحيائها وحدائقها ومساجدها، وقدم عرضًا تفصيليًا للبيت الدمشقي بأشكاله، وعزف القارئ بالهوية الثقافية لها، فقدم سكانها ومعتقداتهم وعاداتهم وتقاليدهم وأطعمتهم وأشربتهم وطريقة تفكيرهم وغيرها من تفصيلات تخص هذه المدينة.

1. نظرة تاريخية في النشأة والتسمية

تقع دمشق جنوب سوريا في الجهة الغربية من حوض دمشق وتحديداً في واحة الغوطة. ومدينة دمشق مدينة سورية تأسست عام 9000 ق.م، وتعد العاصمة الإدارية والسياسية للجمهورية السورية.

وتمت روايات متعددة تتحدث عن تسميتها، منها: أنها سميت بهذا الاسم بسبب موقعها الجغرافي الواقع في سهل خصيب يرويه نهر بردى فدمشق لفظ سامٍ معناه الأرض المسقية، ورجح البعض أنها سميت دمشق لأن أبنائها أسرعوا في بنائها، فكلمة دَمَشَق تعني أسرع في اللغة العربية، وهو ما ذكره ابن عسّكر في قوله: "وأما دمشق فيقال إنها من دمشق وناقدة دمشق أي سريعة ... ويقال دَمَشَق الضرب دَمَشَقَةً إذا ضرب ضرباً سريعاً خفيفاً ... دمشق فعل من قول العرب ناقدة دَمَشَقَ الخطو إذا كانت خفيفة الخطو"⁴. ورأى آخرون أنّ اسمها مشتق من كلمة دُومَسْكَس الذي معناه الرائحة الطيبة أو المسك⁵.

¹ منهم الروائي نجيب محفوظ الذي جعل مدينة القاهرة بطلاً روايته "القاهرة الجديدة"، والروائي أحمد زياد مُحَيِّك الذي جعل مدينة حلب بطلاً روايته "شقة على شارع النيل"، والروائي وليد إخلاصي الذي جعل مدينة حلب أيضاً بطلاً روايته "السيرة الحلبية".

² ألبريس ر. م، الاتجاهات الأدبية في القرن العشرين، ترح. جورج طرابيشي، ط1 (بيروت: منشورات عويدات، 1965)، 17.

³ منهم الروائي فواز حدّاد في روايته "موزاييك دمشق"، والروائية غادة السمان في روايتها: "وداعاً يا دمشق" و"الرواية المستحيلة فسيفساء دمشقية".

⁴ أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عسّكر، تاريخ مدينة دمشق، تحق. محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، 1/ 19.

⁵ ابن عسّكر، تاريخ مدينة دمشق، 1/ 20-21.

ومن أقدم الوثائق التي ذكرت فيها دمشق على مَرِّ التاريخ رُقم مدينة إيبلا العائدة إلى حوالي عام 2000 ق.م، إذ وردَ ذكرها تحت مُسمّى داماسكي. وجاء ذكرها أيضًا أكثر من مرّة في النصوص المصريّة القديمة، ومن أبرزها ألواح تحتمس الثالث العائدة إلى القرن الخامس عشر قبل الميلاد، حيثُ ذكرت باسم تيمسك، وفي رسائل تل العمارنة باسم تيماشكي. وفي الفترات التي تبعت ذلك تعاقبت عدة أسماء عليها مع كل دولة جديدة كانت تحكم المنطقة، فأطلق عليها الآشوريون دَمَشْقا وأحيانًا استخدموا اسم إيميري شو أيضًا، والآراميون كانوا يُطلقون عليها اسم ديماشقو، كما ورد اسمي دارميساك أو دارميسيق في بعض النصوص الآرامية الذي قد يعني النَّار أو الأرض المستقبة أو المكان الوافر بالمياه أو أرض الحجر الكلسي، ومنه هذا الاسم عُرفت في اللغة اللاتينية، ومنها اللغات الأوروبية المعاصرة ببعض التحريف في النطق ليُصبح باللاتينية داماشكُس (Damascus).⁶

واستعملت كلمة شام للإشارة إلى مدينة دمشق فهي أحد أسمائها الكثيرة والاسم المرادف لها على مر العصور، واستخدم أيضًا اسم شام شريف الذي أطلقه عليها العثمانيون تقديسًا لها، واسم قصبة الشام الذي استعمله عدد من المؤرخين والجغرافيين المسلمين، وخلق الشام الذي أطلقه الغساسنة، وشامة الدنيا والشام العديّة والشام والفيحاء، ومدينة الياسمين وغيرها من الأسماء.⁷ أما مناطق مدينة دمشق الإدارية فهي: دمر والقابون والمزة وبرزة وجوبر والقنوت وركن الدين والميدان وكفر سوسة وساروجة والقدم واليرموك والشاغور والصاحية والمهاجرين ودمشق المدينة. ويتكلم السكان في مدينة اللغة العربية، فهي لغتهم الرسمية، ويدين معظم بدين الإسلام، وهناك فئة قليلة من المسيحيين.⁸

2. تعريف بالروائي خيري الذهبي

خيري الذهبي روائي سوري من مواليد دمشق عام 1946، تخرّج في جامعة القاهرة، قسم اللغة العربية وآدابها سنة 1968، وأقام بعد ذلك في ألمانيا فترة من الزمن تفرغ خلالها للأدب، ثم عاد بعدها واستقرّ في دمشق وعمل في التدريس حتى إحالته على التقاعد عام 1991. تفرغ بعد ذلك لكتابة الدراما التلفزيونية والترجمة، وبعد أن تأسست الهيئة العامة السورية للكتاب أُسندت إليه مهمة مدير مديرية التّأليف والنشر فيها، بالإضافة إلى رئاسة تحرير سلسلة "آفاق ثقافية".

وخيري الذهبي كاتب متعدد الاشتغالات في الأدب، فبالإضافة إلى تألّفه في الكتابة الروائية، له كتابات في مجالات أخرى. ولعلّ إبداعه في القصة القصيرة يأتي في مقدمتها. وأعماله على النحو الآتي:

الروايات:

ملكوت البسطاء (1975).

طائر الأيام العجيبة (1977).

ليال عربية (1980).

الشاطر حسن (1982).

المدينة الأخرى (1983).

ثلاثية التحولات: حسبية (1987)، و فياض (1989)، وهشام (1997).

فخ الأسماء (2003).

لو لم يكن اسمها فاطمة (2005).

صبوات ياسين (2006)

⁶ المغرب السوري، ماذا قالت إيبلا عن دمشق http://www.syria-in.com/?page=4&click=3&cat_id=37&id=2076 12:16 24 أيار 2024.

⁷ عكس الاتجاه نيوز، ما معنى مصطلح بلاد الشام <https://aksaletgah.com/archives/88353> 01:24 24 أيار 2024.

⁸ ابن عسّكر، تاريخ مدينة دمشق، 1: 9.

رقصة البهلوان الأخيرة (2008)

الإصبع السادسة (2013)

خرائب اليازجي الأخير (2018)

المكتبة السرية والجنرال (2018)

القصة:

سطوح جباتا والحمام (1980)

الجد المحمول (1993).

الكتب:

التدريب على الرعب (مقالات مختارة) (2004).

محاضرات في البحث عن الرواية (بحوث) (2016).

300 يوم في إسرائيل (2019)

عود ثقاب قرب حقل جاف (2022)

بالإضافة إلى كتاباته في الدراما التلفزيونية والسينما.

توفي خيرى الذهبى في 5 تموز عام 2022 في باريس.⁹

3. بناء المكان الدمشقي

المكان مكون مركزي في السرد الروائي، وله "أهمية كبرى في تأطير المادة الحكائية وتنظيم الأحداث والحوافز"¹⁰ وعنصر المكان يدخل مع مكونات الرواية الأخرى في علاقات متعددة، "وعدم النظر إليه ضمن هذه العلاقات والصلات التي يقيمها، يجعل من العسير فهم الدور النصي الذي ينهض به داخل السرد"¹¹. ويتخذ المكان في الحكاية أشكالاً متعددة، ويحتوي على معانٍ كثيرة، وقد يكون المكان - في بعض الأحيان - هو هدف الرواية.¹²

ولا بدّ للروائي خلال بنائه المكان من أن يجعله "منسجماً مع مزاج وطبائع شخصياته وأن لا يتضمن أية مفارقة، وذلك لأنه من اللازم أن يكون هناك تأثير متبادل بين الشخصية والمكان الذي تعيش فيه أو البيئة التي تحيط بها بحيث يصبح بإمكان بنية المكان الروائي أن يكشف لنا عن الحالة الشعورية التي تعيشها الشخصية بل وقد تساهم في التحولات الداخلية التي تطرأ عليها"¹³، ويخلق المكان "الفضاء الذي تتحرك فيه الكائنات، وليس الفضاء مجالاً مُحايثاً للإنسان، أو مسألة خارجية، أو تجربة ذاتية، إنه أكثر التصاقاً به؛ إذ لا يستطيع الاستقلال عنه، ومن هنا تكتسب الأماكن خصوصيتها من خلال تفاعل الإنسان معها، فلا مكان مقدساً أو مدنساً إلا

⁹ محمد الأحمد، مكونات السرد وتقنياته في روايات خيرى الذهبى (اسطنبول: كتابي، 2021)، 10-12.

الموسوعة الحرة ويكيبيديا، خيرى الذهبى،

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AE%D9%8A%D8%B1%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%87%D8%A8%D9%8A

8 يناير 2023 الساعة 18:59

¹⁰ حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ط2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، 20.

¹¹ بحراوي، بنية الشكل الروائي، 26.

¹² بحراوي، بنية الشكل الروائي، 29.

¹³ بحراوي، بنية الشكل الروائي، 30.

بقدر ما يفرضه الوعي البشري من دلالات تكتنف الأماكن، وتسبغ عليها أبعاداً تجريدية ترتب من ارتبانها إلى التجربة¹⁴، فالبيئة المكانية الموصوفة تؤثر في الشخصية، وتتأثر بها، وتدفعها للقيام بأحداث تتناسب معها. ووصف المكان يوحى بوصف الأشخاص الذين يقيمون فيه.

إن أهمية المكان الدمشقي في روايات الذهبي تنبعث من انصهاره مع المكونات الروائية الأخرى، ولا سيما مع الشخصيات والأحداث التي دخل معها في علاقات متعددة، ونهض بدور مؤثر على نحو كبير، ومتأثر كذلك، جعله جزءاً لا يتجزأ من عالم خيري الذهبي الروائي. فني حين أخفق بعض الروائيين في ربط الأمكنة بالحوادث ومنظور الشخصيات أو وجهات نظرها، والنتيجة الواضحة لهذا الإخفاق هي الاكتفاء بتقديم مكان جامد لا حياة فيه، نجح خيري الذهبي في جعل المكان الدمشقي متكاتفاً مع الأحداث، يؤثر فيها ويتأثر بها، ويسهم في الوقت نفسه في تطور الشخصيات التي تحل في أرواحها أو تحترقها.

وبدت دمشق في روايات الذهبي عامّة واقعية حقيقية إلى حد بعيد، حيث حاول الروائي في مجملها أن يرصد علاقة الإنسان الدمشقي بدمشق في الفترة الممتدة من بدايات القرن العشرين حتى بدايات القرن الحادي والعشرين، وسعى إلى رسم أحيائها وشوارعها وحدائقها وبيوتها في هذه الفترة. والعارف بدمشق يدرك تماماً صحة ما نذهب إليه.

وقد ظهرت مدينة دمشق في عالم الذهبي الروائي بنمطها القديم والحديث مع غلبة النمط الأول على الثاني، وبدا الروائي من خلال ما جاء في رواياته عاشقاً لهذه المدينة، متعلقاً فيها، وبدا هذا من وجهة النظر الإيجابية التي طغت على جل أعماله الروائية التي تناولت هذه المدينة.

1.3. أحياء دمشق

جعل الروائي خيري الذهبي مدينة دمشق المكان الرئيس في معظم رواياته، وبدت دمشق من خلاله مدينة قديمة عتيقة مليئة بالأزقة الضيقة، والمساجد والدكاكين ذات الطراز القديم. وقد حرص غالباً على تسمية الأمكنة الروائية بأسماء حقيقية معروفة¹⁵، توجي إلى المتلقي بواقعيتها، وكأنه أراد جعل رواياته وثيقة تاريخية لهذه المدينة.

وبرزت دمشق القديمة بوصفها المكان الرئيس في رواية "حسية"، وما يراه القارئ على امتداد الرواية بيوتاً شعبية وحرارات وأزقة ومساجد ودكاكين صغيرة، وأسواقاً للخضار والفاكهة والغزل والأقمشة والمنتجات اليدوية¹⁶. ويمر السرد في هذه الرواية ببعض الأمكنة مروراً عابراً مكتفياً برسم أبرز ملامحها ولا سيما القلمون والقطيفة والجليل وبعض الأحياء الشعبية الأخرى، في حين يتوقف السرد عند بعضها الآخر ليقدمه للمتلقي على نحو تفصيلي.

افتتح الروائي رواية "حسية" بعبارة: "هذه هي جادة التعديل"، ثم دخل إلى هذه الجادة ليقدم تفصيل المكان فيها وما تحويه من أقواس حجرية سوداء معتمة ورطبة، ونهر القنوات، وشارع القنوات، والدكاكين، والمسجد، والمقهى لترتسم الحارة الدمشقية العتيقة، في حين يتم تشكيل المكان في أطراف المدينة، ولا سيما مناطق القلمون والقطيفة وقرية زيدان، وذلك في قول الروائي:

"ها هي جادة التعديل. همس صياح، ونظرت حسيبة إلى القوس الحجري الأسود، ومدخل الحارة نصف المعتم، وهي تجر خطواتها من ورائه... كنا قد غادرا لتوها القنوات، فتمنت لو يحدثها عن هؤلاء الدكنجية... تمت لو يحدثها عن هذا الخير الجميل في نهر القنوات... ها هي جادة التعديل... ودهمها الخوف وهي تنحدر تحت الأقواس الرطبة العتمة قليلاً، ولكن أرض الجادة المرصوفة بالحجارة حمتها من الانزلاق في الخدارها من القنوات حتى التعديل. توقفت أمام المسجد... كانت أقواس التعديل واطئة حتى لتخاف

¹⁴ إبراهيم الشبلي، "البحر في رواية (أغاننا بورينا بوريناتا) لـ هالكارناس باليكجيسي (الشراع والعاصفة) لحنا مينة"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة شرناق 27 (كانون الأول، 2021)، 74.

¹⁵ سمر روجي الفيصل، الرواية العربية البناء والرؤيا (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2003)، 258.

¹⁶ مجموعة من الكتاب، أدباء مكرمون (الروائي خيري الذهبي) (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2006)، 99.

على رأس أيها الاصطدام بواحد منها ... كانت تمشي من خلفه ترأب الأبواب الخشبية المحفورة، المنقوشة، ومطارق النحاس الأصدية الشكل، والنسائية الملمس ..."¹⁷

ويقول الروائي في موضع آخر في الرواية: "حين اقتحمت الحارة متجهة إلى البيت رأيت الحارة بعيون جديدة للمرة الأولى، فتلكأت، نظرت إلى الأرض المبلطة بالحجارة البازلتية السود، وأحست بالحنن، ..." ¹⁸.

وقد اعتمد الروائي على مبدأ الاستقصاء في وصف شوارع وأسواق دمشق القديمة في هذه الرواية؛ فذكر القنوات ودكاكينها ونهرها وجادتها المرصوفة بحجارة بازلتية والمنحدرة إلى التعديل. وذكر جادة التعديل بمدخلها نصف المعتم ذي القوس الحجري الأسود، وأقواسها الواطئة، والكوى الموجودة في سقها، وأرض جادتها المرصوفة بالحجارة السوداء والتي تحمي من الانزلاق، وأبوابها الخشبية المحفورة، والمنقوشة المزينة، وذكر جامع التعديل المطل على الجادة، والذي قامت أمامه بحجرة صغيرة. وذكر الروائي أيضًا أسماء كثيرة لأسواق وأماكن ومساجد تطل عليها ولا سيما (باب الجابية، وسوق مدحت باشا، وسوق الحميدية، وسوق الخياطين، وجامع النورية، وسوق الحرير، وحمام القيشاني، ومدرسة القلبجية، ومحل بكداش، والبذورية، وسيدي عامود، والسنانية، وزقاق البرغل، وجامع السباهية، وغيرها). وقد حشد الذهبي في مقطع واحد سبعة وعشرين مكانًا، وذلك في قوله:

"خرجت تحترق الأسواق ... خرجت تحترق من القنوات وعبرت من تحت القناطر، واخترقت شارع جبال باشا، ونزلت ساحة المرجة، فدارت في سوق علي باشا وسوق التبن العتيق، ثم تأملت خان الباشا بعيون لا ترى، واجتازت سوق الهال ثم عرجت على سوق ساروجة فاخترقته حتى العارة، ثم اخترقت العارة حتى وصلت إلى ليل سوق الحميدية فاجتازته حتى سوق النسوان ... وصلت سوق الحرير، ومنه إلى حمام القيشاني .. خرجت من القيشاني تتأيل إرهافًا حتى وصلت القباقبية، فاجتازته إلى الصاغة، وهناك فوجئت بالأموي يفتح بابه .. دخلت الأموي، ومضت إلى مiazza النسوان، فتوضأت ... ثم مضت إلى محراب الشافعيين، فصلت ... ثم قامت تترنح حتى قبر النبي يحيى، فقرأت سبع فواتح، ثم طرقت رأسها بعمد القبر النحاسية وبكت .. وتأملت مئذنة العروس، مضت إلى البحرة ... وقام الحسكية يكسون باحة المسجد الكبيرة .. فقامت تمشي مترنحة إلى باب المسكية، لبست حذاءها ومضت .. مضت تحترق ليل الحميدية فالحريفة فالدرويشية فالقنوات ..."¹⁹

بدلًا هذا الحشد الكبير من الأمكنة على الاهتمام الكبير الذي استحوذ عليه هذا المكان في الرواية، ويقدم وصفًا متكاملًا عن أحياء مدينة دمشق وأسواقها القديمة.

وتبدو جادة التعديل وشارع القنوات أهم الأمكنة التي عني بها الروائي في رواية "حسية" التي ذكر فيها أيضًا الكثير من أحياء دمشق وأسواقها، ولا سيما حمام القيشاني، وسوق الحميدية، وباب الجابية وسوق الحرير وقبر عاتكة وسوق مدحت باشا وزقاق البرغل والشويكة وسوق الخياطين والبذورية وسيدي عامو وحمام التيروزي وباب السنانية والقناطر وشارع جبال باشا وساحة المرجة وسوق علي باشا وسوق الخيل وسوق التبن والسوق العتيق وخان الباشا وسوق الهال وسوق ساروجة وسوق النسوان والقباقبية وسوق الصاغة وحي الحريفة وحي الدرويشية وزقاق الحطب والباب الشرقي ومقهى الزرابلية.

وذكر الذهبي في رواية "حسية" بعض مساجد دمشق القديمة، ومنها: مسجد التعديل، وجامع السباهية وجامع النورية وجامع الأموي. وذكر من المدارس القديمة: مدرسة القلبجية، والمدرسة الشرعية.

وتبدو عظمة مدينة دمشق وعراقها في رواية "فياض" من خلال ما جاء على لسان (روجيه لوبلان) أحد شخصيات هذه الرواية، وذلك في قوله: "خمسة وثلاثون عامًا وأنا أحلم بهذه المدينة الأسطورة .. إنها دمشق. دمشق سان بيير وصلاح الدين. أوه. أرجوك. يجب أن أتعرف عليها."²⁰

¹⁷ خيري الذهبي، حسية، ط 1 (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1987)، 5-10.

¹⁸ الذهبي، حسية، 50.

¹⁹ الذهبي، حسية، 194-195.

²⁰ خيري الذهبي، فياض، ط 1 (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1990)، 41.

وقدم الروائي القسم العصري لمدينة دمشق في رواية "فياض" حيث بدت دمشق العصرية بفنادقها الكبيرة، ومقاصفها، ومطاعمها، وذلك في قوله: "كانا قد وصلا فندق فيكتوريا الكبير بسقوفه القرميدية الملتهبة تحت الشمس، فرأى التخلص من حرج تهتكها في الشارع".²¹ وفي قوله أيضاً: "والتقوا في الشادرون، كان المكان هادئاً معزولاً وخير بردي الهادئ يطامن من فوره التوتر، كانا قد سبقاه إلى المكان واختارنا طاولة قريبة من النهر...".²²

وأبرز الروائي في رواية "هشام" التغيير الذي طرأ على مدينة دمشق من منظور شخصية (هشام)، الذي غاب عن دمشق فترة طويلة أقام خلالها في أوروبا، ثم عاد ليفاجأ بمدى الاختلاف بين دمشق التي تركها، ودمشق الحاضر، وذلك في قول الروائي: "حين استيقظ في صباح يوم الأول، وأطل من شرفة غرفته على المدينة لم يعرفها.. لا ليست هذه مدينته، ليست دمشق، أشياء كثيرة فيها تغيرت... يا إلهي إنه شارع القوتلي تذكر الشارع جيداً ولكن، أين تلك الأشجار العملاقة، أين أشجار الكينا التي كانت تغطي الشارع من الجانبين...".²³

وقدم الروائي أيضاً التغيرات التي أصابت أحياء هذه المدينة في رواية "رقصة البهلوان الأخيرة"، ولا سيما حي القنوات الذي لم يعد كما كان، بل "تغير تماماً، فما عاد ذلك الحي الهادئ الأنيق المغطى بمظلات من الخمسة والبلابل، وما عاد هسيس نهره كما كان سابقاً".²⁴

وبرزت دمشق في رواية "المدينة الأخرى" ببيوتها الواسعة التي "تتوسطها بحيرات وتغلفها شجيرات ياسمين جميلة، وعصافير ترفرف وتزل فتغتسل في البحيرة، ثم تطير تحف ريشها على شجرة المسك. دمشق السيارات المملوءة صبايا وشباناً، دمشق طرق وأشجار ونهر جميل، ومقاصف تختفي تحت أشجار ضخمة من الدلب والخور والصفصاف، ومسارح ومراقص وبوتيكات ملابس أنيقة".²⁵ وبدت في رواية "لو لم يكن اسمها فاطمة"²⁶ بمآذنها وأبراج كنائسها وأسراب حمامها.²⁷

يبدو احتفاء الروائي خيري الذهبي بذكر تفاصيل الأحياء الدمشقية وأسواقها وشوارعها وجلّ أماكنها العامة، ويبدو اهتمامه بتسمية هذه الأحياء على نحو واقعي وكأته يريد لها أن تخلد أمام أعين قرائه على صورتها التي رسمها في رواياته.

2.3. البيت الدمشقي

الروائي حين يُشكّل السكن في الرواية فإنه يحتمله جميع الدلالات الملازمة له، التي تكون عادة مرتبطة بعصر من العصور، حيث تسود ثقافة معينة أو رؤية خاصة للعالم.²⁸ "ويلعب المسكن دوراً مركزياً في تحديد معالم الهوية الثقافية للمجتمع، فالمسكن يدلّ على ساكنه، وله دور مهم في تحديد هوية الشخص الذي يقيمون فيه. والروائي حين يبني المسكن الروائي فإنه يجعله مناسباً لشخصياته، وغالباً يلجأ إلى محاكاة الواقع والبناء على منواله".²⁹

ويلحظ الباحث أن الروائي خيري الذهبي عني بوصف البيت الدمشقي بنمطيه القديم والحديث، ويستطيع المتلقي أن يكون تصوّراً كاملاً عن البيت القديم من مجموع المشاهد التي قدمها الذهبي في رسم بيت (أبو عزو) في رواية "ملكوت البسطاء"، وهو عبارة عن منزل يحيط به جدار خارجي له باب، وداخل الجدار بحجرة تنبثق منها الماء تسقي الدالية والنباتات الموجودة في ساحة البيت، وفي الباحة ويجوار البيت توجد مصطبة ترتفع عن أرض الساحة قليلاً يقال لها (مشرفة). ويتألف البيت من مجموعة غرف ودرج ومربع

²¹ الذهبي، فياض، 43.

²² الذهبي، فياض، 324.

²³ خيري الذهبي، هشام، ط1 (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1998)، 4-5.

²⁴ خيري الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، ط1 (دمشق: دار التكوين، 2008)، 267.

²⁵ الأحمد، مكنونات السرد وتقنياته في روايات خيري الذهبي، 147.

²⁶ خيري الذهبي، لو لم يكن اسمها فاطمة (القاهرة: دار الهلال، 2005)، 39.

²⁷ الذهبي، لو لم يكن اسمها فاطمة، 173.

²⁸ حميد حمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ط3 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، 54.

²⁹ محمد الأحمد، "دوال الهوية والثقافة وتحولاتها في رواية السيرة الحلبية"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة بايبورت، عدد 11 (حزيران، 2020)، 103.

وفرنكة، أما أثاث البيت فيتألف من البسط وجلد الخروف، والأواني النحاسية والزبادي والأطباق الصينية، والمهد الخشبي، والديوان. وغير خاف أن تلك المفردات التي يذكرها الروائي تجهر بالطبقة الاجتماعية لقاطني البيت.³⁰

ورسم الروائي البيت الدمشقي القديم الكبير الذي مثله بيت حمدان الجوقدار، الذي فيه "مربعان كبيران وغرفة ضيوف وإيوان وفرنكة وباحة يجول بها الخيال وبحرة يستطع السباحة فيها خمسة رجال، وشجرة مسك بكل ما تلقيه من ورق يابس أصفر وزهر ذابل، ثمرة كرية، وشجرة الدراق الزهري والداليتان البلدية والحلوانية، النارنجة البلدية، وشجرتا الياسمين البيضاء والعراتلي".³¹

وثمة نموذج لبيت صغير ظهر في روايات الذهبي أقامت فيه (خالدية)، وجاء وصفه بقوله: "منذ ذلك اليوم أغلقت بيتها الصغير المكون من مطبخ ومرحاض إلى يمين الدهليز وباحة صغيرة فيها بحرة صغيرة تؤدي إلى المربع الأساسي غرفة معيشتها ونومها والدرج الخشبي الموصل إلى المشرفة الموصولة بممشى صغير إلى الفرنكة أدركت خالدية أنها النهاية".³²

يلحظ الباحث أن روايات الذهبي تقف وقفات متأنية أمام البيوت العتيقة، ويشعر وهو يستعرض أبوابها الخشبية وبحراتها وغرفها وأدرجها ومربعاتها وما يتضمنه كل قسم فيها "كأنه أمام حالة وجد، وكأن الرواية، "وهي تصف البيت ومفرداته، تستمسك بهذا الوصف معادلاً للحرص على الهوية الاجتماعية في مواجهة طوفان التحولات التي تجري في علاقات الناس، وتطور الزمان والأحداث، وكأن بيوت دمشق الشعبية المغرقة في القدم، تمثل أساساً للمقاومة والصمود... إن المكان يبدو وكأنه تحول إلى أنشودة حزينة تنعي من بناه وأقام فيه، وتركه إلى مصير حزين معلوم أو مجهول".³³

ويبدو التغير الذي طرأ على البيت الدمشقي والحداثة التي وصلها في رواية "رقصة البهلوان الأخيرة" التي رسمت البيت الدمشقي الحديث الواسع الذي يحتوي على غرف متعددة بستائر، وصالة كبيرة، ومكتبة مليئة بالكتب، وإيوان بسقوف مستعارة مزينة بلوحات لنساء يركن قوارب في أقبية وأنهار، ومطبخ وطاولة طعام كبيرة، وحمام بانيو يعمل بمؤقت زمني، ويحتوي البيت أيضاً على أرائك وكراسي فاخرة وكومبيوتر وطابعة وغيرها من أدوات حديثة تُستخدم في البيوت في عصرنا.³⁴

والحقيقة أن البيت الدمشقي القديم هو على الشاكلة التي برز بها في روايات الذهبي، وثمة بيوت قائمة إلى الآن ما زالت تحتفظ بهذا الشكل الذي وصفه. والبيت الدمشقي الحديث ظهر في روايات الذهبي يماثل كثيراً من البيوت الدمشقية في عصرنا.

4. الأسماء

تسهم أسماء الشخصيات في الرواية في تحديد هوية المجتمع الروائي، وتعيين نمط التفكير والسلوك للمكان الذي تنتمي إليه. وتنتمي الأسماء في الرواية العربية عامة إلى منظومة دينية أو اجتماعية أو سياسية أو تاريخية. وثمة منظومة أخرى تنتمي إليها بعض الأسماء الروائية، يمكننا أن نطلق عليها منظومة الأسماء المستحدثة، وهي تلك التي شاع استخدامها في بعض المجتمعات العربية الحديثة ولم تكن معروفة لديهم في الماضي.

ويبدو للباحث أن معظم أسماء الشخصيات المرتبطة بمدينة دمشق في عالم الذهبي الروائي تنتمي إلى المنظومة الدينية، ومن هذه الأسماء: يونس وحبيبه وخالد وحامد و خليل وسليمان وعبد الغني ومالك ومالك وهشام وزينب وعبد الله ومرجيم ومنصور وصلاح وحسان وبرهان الدين والشيخ أحمد وفاطمة ومحمود ويوسف ومعاوية ياسين وغيرها كثير.

يلي هذا النوع الأسماء تلك التي تنتمي إلى المنظومة الاجتماعية، وهذه جاءت على أنواع، هي:

³⁰ خيري الذهبي، ملكوت البسطاء، ط1 (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1976)، 74-73، 117-116.

³¹ الذهبي، حسبية، 129.

³² الذهبي، حسبية، 108.

³³ مجموعة من الكتاب، أدباء مكرمون (الروائي خيري الذهبي)، 100.

³⁴ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 14، 22، 57.

- الكنى التي تستعمل للدلالة على احترام الشخص؛ فعادةً أهل دمشق أن ينادوا الآباء والأعمام بذكر اسم الابن الأكبر مُصدراً بلفظ أب أو أم³⁵، ومن هذا النوع: أبو عزو وأم عزو وأبو سعيد وأبو فوزي، وأبو مسعود وأبو خليل وأبو منير وأبو صطيف وغيرهم. وهذا يضي على الشخص احترام الآخرين له حين ينادونه بمثل هذه الكنى كما هو مشهور لدى أهل دمشق خاصة وبلاد الشام عامة.
- الاسم المسبوق باسم يدل على المكانة الاجتماعية، ومنها: الأستاذ هشام والدكتور سعيد والدكتور عبد الرحمن الشهبندر. وقد يسبق الاسم بكلمة شيخ للدلالة على رجل الدين، ومنها: الشيخ أحمد والشيخ حمزة والشيخ زين الدين والشيخ علاء الدين وغيرهم.
- الاسم الملحق بلقب يدل على المكانة الاجتماعية، ومنها: خالدية خانم، ووسيلة خانم ونفيسة خانم وآسيا خانم وصبحية خانم وخليل بك ومنير بك ووحييد بك وصلاح بك وشكري بك وحسني بك. ويلحظ هنا أثر الثقافة التركية في هذه الأسماء؛ فالجمع التركي يشتهر باستخدام هذه الألقاب حين التخاطب بين أفرادها.
- الاسم الملحق بلفظة تدل على المهنة، ومنها: صياح المسدي وأبو مستو الحضري وأبو مسلم الحكواتي وأبو عبده الطنبرجي ومصطفى العريبي أبو عيد السمكري وأبو سعيد القصبجي وأبو مصطفى النويلاتي وأبو محمود المربع وأبو مصطفى الحجاز وعبد الله الفوال وغيرهم.
- الاسم الملحق باسم العائلة التي تنتمي إليها الشخصية، ومنها: حسبية الجوقدار وفياض الشيزري وحمدان الجوقدار وإياد الجوقدار. وهذه تُسمى النسبة، والنسبة اسم العلم الذي تُنسب إليه العائلة، وهو مشهور في البيئة السورية³⁶.
- وتمت أسماء تنتمي إلى المنظومة السياسية، وما تضمنته الروايات من هذا النوع من الأسماء: المحافظ وأمين الشعبة ورئيس المركز الثقافي والمختار. وتمت أسماء تنتمي إلى المنظومة التاريخية، ولا سيما هند ومنصور وعلاء ومروان وهشام وعثمان وجميل.
- وتضمن عالم الذهبي الدمشقي الروائي أسماء مستحدثة كثيرة، منها: لمياء ونيل ونوال ومجدي ووداد وسمير ونجوى ودلال وأسمية وفريال ولبس وحوراء ونورا ولينا وسهير ورجاء وناديا وراضي غيرها كثير.
- يبدو للباحث أن هذه الأسماء كلها تنتمي إلى المجتمع الدمشقي الواقعي، ويبدو له أيضاً حرص الروائي على تسمية أسماء شخصيات مدينة دمشق بالأسماء الشائعة فيها؛ لأنه يريد أن يكون عالمه الدمشقي الروائي وثيقة تاريخية تحتفظ بصورة دمشق وسكانها في الفترة الممتدة من بدايات القرن العشرين حتى بدايات القرن الحادي والعشرين.

5. الملابس الأزياء والألبسة

- تمت ألبسة وأزياء مميّزة لكل مدينة عن مثيلاتها من المدن الأخرى، وتمت ألبسة وأزياء تخص كل عصر من عصور كل مدينة. والألبسة تسهم إلى حد كبير في تحديد هوية الشعب الذي يرتديه، ويشير إلى معتقدات هذا الشعب وثقافته.
- وعامة يتكون زي الإنسان في المجتمعات التي تدين بدين الإسلام بالألبسة فضفاضة تستر الجسم كله، حيث ترتدي المرأة لباساً طويلاً فضفاضاً، وغطاء للرأس، وفي بعض الأحيان غطاء للوجه أيضاً. ويرتدي الرجل لباساً فضفاضاً يستر كل جسمه، وغالباً يضع غطاء لرأسه أيضاً. وهذا يعني أن تمت فرقاً كبيراً بين اللباس لدى المجتمعات الإسلامية واللباس لدى المجتمعات التي تدين بغير دين الإسلام، حيث تكشف المرأة هناك عن كثير من أعضاء جسدها لتبرز مفاتنه، ويسير معظم أفراد المجتمع ولا سيما فئة الشباب مع الموضات.
- ورغم التزام كثير من الأفراد في المجتمعات الإسلامية بالزي الإسلامي فإن بعضهم راح ينحرف مع الموضات ويقبل أفراد المجتمعات الأخرى، وراحت المرأة العربية ولا سيما من فئة الشباب تبرز مفاتن جسدها في الأماكن العامة لتدلل على حداثتها وتحررها.

³⁵ محمد الأحمد، "دوال الهوية والثقافة وتحولاتها في رواية السيرة الحلبية"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة بابل، عدد 111 (حزيران، 2020)، 103.

³⁶ باكير محمد علي، المعاني الصربية، ط1 (أقرا، دار صونجاغ، 2021)، 37.

والباحث في روايات الذهبى يجد كلتا الصورتين لألبسة المجتمع الدمشقي؛ فقد برزت الأزياء الإسلامية على نحو جلي في الثلاثية من خلال ما جاء في وصف شخصية حسبية التي بدت بالزي الإسلامي في الثلاثية، وكانت حريصة على الاحتجاب حين كانت تخرج من منزلها أو تقابل شخصاً غريباً في منزلها.³⁷ وكذا هو حال معظم الشخصيات النسائية في الثلاثية، وكذا في رواية "ملكوت البسطاء" ورواية "لو لم يكن اسمها فاطمة".

وبدا التغير الذي أصاب لباس المرأة في رواية "لو لم يكن اسمها فاطمة"، وذلك حين بدأت فاطمة بالتخلي عن الزي الإسلامي رويداً رويداً، حيث برزت بالحباب الرقيق "الذي لم يكن سميكا كحجاب المسلمات المتشددات عادة، بل كان من ذلك النوع الرقيق الذي تضعه الشابات المودرن، والمستورد من فرنسا، والذي كانوا يسمونه بالجورجيت نصف الشاف ..."³⁸، ثم صارت تخرج إلى الشارع بإشبار خفيف ومعطف غير أمهت يعيون المارة التي كانت تلاحقها حيث ذهبت.³⁹

وبدا اللباس الغربي بارزاً في رواية "ليال عربية" التي برزت فيها المرأة باللباس الغربي الخالص، ولا سيما نوال التي وصفها الروائي بقوله: "وتأمل ملابسها - جاكيت من الجلد، بنطلون من البلوجينز، فبدت بشعرها الغلامي وجسمها الرشيق وملابسها هذه أقرب إلى فتى في العشرين منها إلى امرأة في أواخر الثلاثينات..."⁴⁰. ووصفها في موضع آخر في الرواية بقوله: "كانت نوال في ثوب أخضر جعلت مقدمته على شكل مثلث تدلت زاويته القائمة فمست الأرض، وكانت خلفيته مثلثاً آخر مس الأرض بزوايته تاركاً الساقين مكشوفتين إلى ما فوق الركبة بقليل من الجانبين. أما الكمان فكانا فتحة عريضة التصق جانبها بالثوب، فكانت إذا تحركت ومدت ذراعيها تحولت إلى فراشة خضراء جميلة"⁴¹. وظهرت المرأة بالأزياء الغربية كذلك في رواية "رقصة البهلوان الأخيرة" التي برزت فيها المرأة وهي تلبس البلوزة والتايور.⁴²

أما الرجل فقد بدا في بعض الروايات محافظاً على الزي التقليدي العربي، ولا سيما في الثلاثية التي ظهر فيها صياح المسدي ملتجياً يضع على رأسه الكوفية والعقال، ويلبس شروالاً رصاصياً، وحذاء أحمر. وظهر حمدان: "وقد لبس فوق قمبازه معطفه المحكمجي العتيق"⁴³. وبرز فياض: "في القمباز والمعطف المحكمجي والشال واللفة الأغبانية"⁴⁴. وأبرزت رواية "ملكوت البسطاء" يونس وهو يلف الكوفية على عنقه أو يضعها على رأسه.⁴⁵

وبدا التغير الذي أصاب لباس الرجل في الثلاثية من خلال وصف شخصية فياض الذي برز بالبدلة "الفرنجية وربطة العنق الكحلية والشعر المصقول المشط شاليش مقلوباً إلى الوراء، مدهوناً بكثير من زيت الشعر، ولحيته الحليقة"⁴⁶. وبدا التغير كذلك في رواية "لو لم يكن اسمها فاطمة" التي بدا فيها ركني البندقدار بألبسة غريبة مختلفة، ولا سيما البنطلون السواري، والقميص المصوف شتاء والبولين صيفاً، والبدلة الرصاصية ذات القطع الثلاث، وبدلة الشاركسكسين البيضاء، وربطة عنقه الحمراء، ومعطف التويد فوق البنطال الأسود والصدريّة السوداء.⁴⁷ وبرزت الألبسة الغربية لدى الرجال أيضاً في رواية "رقصة البهلوان"، التي ظهرت فيها الترة والبنطال والألبسة الغربية الخاصة بممارسة الرياضة، والألبسة الغربية الخاصة بالطبقات الاجتماعية الغنية.⁴⁸

³⁷ الذهبى، حسبية، 38، 44، 155.

³⁸ الذهبى، لو لم يكن اسمها فاطمة، 99.

³⁹ الذهبى، لو لم يكن اسمها فاطمة، 63.

⁴⁰ الذهبى، ليال عربية، 13.

⁴¹ الذهبى، ليال عربية، 15.

⁴² الذهبى، رقصة البهلوان الأخيرة، 40.

⁴³ الذهبى، حسبية، 37.

⁴⁴ الذهبى، حسبية، 212.

⁴⁵ الذهبى، ملكوت البسطاء، 184.

⁴⁶ الذهبى، حسبية، 160.

⁴⁷ الذهبى، لو لم يكن اسمها فاطمة، 79-81.

⁴⁸ الذهبى، رقصة البهلوان الأخيرة، 5، 9، 15.

إن المدقق في ألبسة سكان مدينة دمشق في روايات خيري الذهبي يجدها متنوّعة بين التقليدية المعروفة لدى المجتمع الدمشقي القديم وبين الغربية التي ظهرت بعد الاتصال بالمجتمعات الغربية ولا سيما بعد الاحتلال الفرنسي لسوريا الذي كان له أثر بالغ في تغيير كثير من صفات المجتمع الدمشقي التقليدية.

6. المعتقدات والدين

تمثل "المعتقدات إحدى أهم سمات الهوية الثقافية لشعب ما، والدين عنصر أساسي من عناصر الهوية الثقافية بالتأكيد، وهو عامل من العوامل الحاسمة في بناء هذه الهوية؛ لأنه يتصل بالقيم الروحية التي لا يمكن للإنسان أن تكمل إنسانيته من دونها".⁴⁹

والباحث في عالم خيري الذهبي الدمشقي الروائي يجد أنّ الدين الإسلامي يمثل معيارًا بارزًا للهوية الدمشقية؛ إذ برز هذا الدين بوصفه مكونًا أساسيًا للعقيدة الدمشقية، وبرزت ممارسات هذا الدين في روايات الذهبي على نحو واضح، ولا سيما الوضوء، وإقامة الصلوات الخمس وصلاة الاستسقاء، وإقامة الأذكار والأدعية، والإيمان باليوم الآخر، والحج وتقديم الصدقات للمستحقين، وتحريم الغناء، وغيرها.

وتكاد لا تخلو رواية من روايات الذهبي التي أبرزت العالم الدمشقي من هذه الممارسات، ولا سيما رواية حسبية التي تضمنت كثيرًا منها. فقد ذكر الروائي في هذه الرواية كيف كانت تصلي حسبية خلف زوجها بقوله: "مضى إلى الحمام، فتوضأت في انتظاره، ثم ملأت الإبريق ثانية. صبّت له الماء. توضأ... أقام لصلاة صوت خافت، بينما لبست غطاءها الأبيض والسابع، وخرائطها الطويلة مغطية قدميها، وصلت الصبح وراءه".⁵⁰ وذكر ذهب حسبية إلى الجامع الأموي وقامها بالوضوء والصلاة والدعاء هناك بقوله: "دخلت الأموي، ومضت إلى مبخأة النسوان، فتوضأت... ثم مضت إلى محراب الشافعيين، فصلت... ثم قامت تترنخ حتى قبر النبي يحيى، فقرأت سبع فواتح، ثم طرقت رأسها بعمد القبر النحاسية وبكت".⁵¹ وذكر الروائي في هذه الرواية الموقف الديني السائد لأهل مدينة دمشق الذي يرفض الغناء والموسيقا⁵²، وأبرز الروائي الطرق الصوفية لدى سكان مدينة دمشق، وذلك حين لجأت حسبية إلى شيخ إحدى الطرق الصوفية لمساعدتها في إنجاب طفل يرث عائلة الجوقدار، وأبرز أيضًا ممارسات جماعة هذه الطريقة لمساعدة حسبية.⁵³

وتضمنت رواية "ملكوت البسطاء" أهمية معرفة قراءة القرآن لدى المجتمع الدمشقي، وذلك من خلال شخصية يونس الذي كان يجيد قراءة القرآن⁵⁴، وتضمنت هذه الرواية أيضًا الإيمان باليوم الآخر، وذلك في قول يونس: "احذر يا سعيد. لقد قال لنا الشيخ أنك إن لم تصلها الآن حاضرة فسوف تصلها غدًا على بلاط جهنم".⁵⁵

وذكر الروائي في رواية "الإصبع السادسة" صلاة الاستسقاء⁵⁶، وأداء فريضة الصلاة وفريضة الحج.⁵⁷ وأشار الروائي في رواية "رقصة البهلوان" إلى اهتمام المجتمع الدمشقي بالدعاء والصلوات والصدقات بغية الوصول إلى الجنة.⁵⁸

يبدو للمتلقّي أن المجتمع الدمشقي في عالم خيري الذهبي الروائي يدين بدين الإسلام، الذي دفع أفراد إلى التعاون فيما بينهم لقضاء الحاجات، وبرز هذا الدين بوصفه ملجأ معظم الشخصيات الروائية التي واجهت ظروفًا حياتية صعبة.

ومدينة دمشق في الواقع كما بدت في روايات الذهبي، يغلب على سكانها دين الإسلام، ويمارس معظم سكان هذه المدينة شعائر الدين الإسلامي من صلاة وصوم وزكاة وحج وغيرها، ويؤمنون عامّة بالقضاء والقدر والحساب وغيرها مما يؤمن به المسلمون عامة.

49 الأحمّد، "دوال الهوية والثقافية وتحولاتها في رواية السيرة الحلبية"، 106.

50 الذهبي، حسبية، 44.

51 الذهبي، حسبية، 194-195.

52 الذهبي، حسبية، 129.

53 الذهبي، حسبية، 93.

54 الذهبي، ملكوت البسطاء، 12، 35.

55 الذهبي، ملكوت البسطاء، 21.

56 الذهبي، الإصبع السادسة، 37.

57 الذهبي، الإصبع السادسة، 85.

58 الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 132.

7. الأطعمة والأشربة

إن لكل مجتمع أطعمة ينفرد بها عن غيره، وله ثقافة مميّزة في إعداد أطعمته وطريقة تناولها؛ لهذا يسهم الطعام في تحديد هوية المجتمع والمكان الذي ينتمي إليه هذا المجتمع. والروائي حين يسعى إلى استحضار أطعمة شخصياته وأشربتهم داخل الرواية فإنه يسعى إلى إكمال بناء شخصياته وبناء روايته من جهة، وإلى كشف أبعاد معينة داخل السياق الروائي من جهة أخرى.

يلحظ الباحث أنّ الذهبي عرض في عالمه الدمشقي الروائي كثيراً من أصناف الأطعمة والأشربة، ويبدو له أن الروائي لم يقدم هذه الأطعمة والأشربة للإيهام بالواقع السردي فحسب، بل لأن هذه الأطعمة والأشربة تمثل الواقع الحقيقي للمجتمع الدمشقي الذي أراد الروائي التعبير عنه. ويبدو التركيز على الأطعمة التي اشتهر أهل دمشق بتخزينها لفصل الشتاء أو لمقاومة ظروف الحياة الصعبة التي كثيراً ما تواجه سكان مدينة دمشق، ولا سيما تلك التي تطرأ زمن الحروب والأمراض؛ لهذا يجد الباحث أن بيت المؤونة الدمشقي مليء بأصناف الطعام التي يمكن تخزينها، والتي تتفنن المرأة الدمشقية في حفظها بطرق متعددة تجعل الواحدة ممن تتفاخر أمام الأخرى بتفوقها المعرفي في إعداد الطعام للحفظ، وبكمية الأطعمة التي استطاعت تخزينها في بيت مؤونتها. كل هذا يضع المتلقي أمام ثقافة المجتمع الدمشقي في الأطعمة والأشربة.

وقد ذكر الروائي في رواية "رقصة البهلوان الأخيرة" كيف تُعدّ نساء مدينة دمشق الأطعمة للتخزين بقوله: "كن جميعاً متفقات على هذا الفرح، وكن يتسابقن ويتساعدن في تخفيف الخضار، وشكّها بالحبوط، وتعليقها حتى أيام الندرة أو الجوع. كن يتسابقن في ملء الجرار بالزيتون والزيت، والمكدوس والمربيات، وكان البرغل زاد العائلات جميعاً، وكانت نادرة تساعد في تنقيته، وتصويله، وسلقه وجرشه...".⁵⁹ وذكر الروائي ما قامت به أم راضي لتخزين الطعام بقوله: "فمضت مع زوجها إلى بيت الصيفية في داريا تستكمل قطاف المشمش للمربي، والحصرم للعصير، وورق العنب للكبيس في انتظار نضج العنب والتفاح واللوز وقمح البرغل...".⁶⁰ ووصف الروائي في هذه الرواية البيت الدمشقي المكتمل بطعام التخزين بقوله: "كان كريماً، فلم ينقص البيت يوماً شيئاً، وغرفة المونة تشهد بجرار زيتها، وصفائح سمها، وأكياس برغلها، وصفائح القاورما، ومشايك الرمان، وجرار الحوز... فقد كان في بيت المونة كل شيء. سوق خضرة مصغرة. البرتقال المكوم في موسم البرتقال، والبطيخ المكون في الزاوية، والتفاح...".⁶¹

وأشار الروائي في رواية "لو لم يكن اسمها فاطمة" إلى حرص فاطمة على تعلّم إعداد الطعام للتخزين والاستهلاك لأهميته في المجتمع الدمشقي بقوله: "وتعلّمت حفظ المونة حتى صار بيت موتها... الأغنى والأجمل والأكثر طمأنة على قادمات الأيام. فكنت ترى فيه قشوريات الزيتون والمكدوس ومرية المشمش والتين والتفاح...".⁶² وذكر الروائي حرص فاطمة حرصها على تعلّم إعداد أصعب أنواع المربيات لدى المجتمع الدمشقي بقوله: "فهي تعرف أن مربى الباذنجان أصعب أنواع المربيات، وقليلات من النساء من يعرفن صنعه، أما أن يحشى باللوز والفستق، ويجلى بماء الورد".⁶³

وقدّم الذهبي بعض وجبات المجتمع الدمشقي، فوصف إحدى وجبات الأسر الدمشقية الفقيرة في رواية "ملكوت البسطاء" بقوله: "وضعت الصينية النحاسية على الأرض ثم وضعت في منتصفها صحن الخبيزة الكبير وفي طبق آخر وضعت مخلل الباذنجان المحشو بالثوم والفلفل وفي طبق نحاسي عميق وضعت سلطة القرّة والبقلة والفجل".⁶⁴ ووصف الروائي مائدة إحدى الأسر الغنية في رواية "رقصة البهلوان الأخيرة" بقوله: "كان الغداء، وكانت السلطة والشوربة على الطاولة الكبيرة، وكانت الصحون موزعة في انتظاره...".⁶⁵

وتضمّن عالم الذهبي الدمشقي الروائي بعض الأطعمة الدمشقية ولا سيما رؤوس الغنم، والصفيحة أو اللحم المفروم المشوي، والكبة المقلية، والكبة المشوية، والكبة النية، والمجدرة، والزيت والزعتر. ومن السلطات: "السلطة الخضراء، وسلطة اللبن بالخيار.

⁵⁹ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 112.

⁶⁰ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 120.

⁶¹ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 84.

⁶² الذهبي، لو لم يكن اسمها فاطمة، 84.

⁶³ الذهبي، لو لم يكن اسمها فاطمة، 85.

⁶⁴ الذهبي، ملكوت البسطاء، 11.

⁶⁵ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 40.

وتضمّن بعض أنواع الخضار والفواكه المشهورة في مدينة دمشق ولا سيما المشمش والعنب والكمثرى والتفاح والبرتقال، والبندورة والباذنجان والكوسا والقرع وغيرها. وتضمّن أيضًا بعض الحلوى ولا سيما القضامة بالسكر، بالإضافة إلى المرطبات، ولا سيما البوظة، والآيس كريم، والدندمة وغيرها من المتلجات.

وبدا المجتمع الدمشقي محتفياً بشرب القهوة على عادة سكان بلاد الشام عامة، حيث يبدأ الإنسان حياته بشرب فنجان من القهوة، وتقدّم القهوة في جميع المناسبات، ولا سيما في الزيارات التي لا يجوز أن تخلو من شربها. وبرز مشروب القهوة بالحليب في رواية "رقصة البهلوان الأخيرة"⁶⁶، بالإضافة إلى بعض المشروبات التي ظهرت لدى المجتمع الدمشقي المعاصر ولا سيما النسكافية.⁶⁷

8. الأمثال والحكايات الشعبية

تتيح الرواية إمكانية "استيعاب موروثات البيئة المحلية، وتحويلها إلى عناصر سردية، كالأغاني الشعبية، والحكايات، والمواويل، والأمثال، والعادات والتقاليد الخاصة بالبيئة المحلية"⁶⁸. ويُعدُّ المثل أهم أشكال الأدب الشعبي وأكثرها حضورًا في الفن الروائي؛ لأنه يمثل خلاصة تجربة إنسانية، ويمتاز بسات إيجاز العبارة، وتكثيف المعنى، والشيوخ والإقناع، والسيورة والتداول بين الناس التي تؤهله ليكون قاعدة يُحتجُّ بها وبرهانًا لهذه القاعدة في الوقت نفسه⁶⁹؛ فالمثل كلام موجز مؤكد للمعنى على نحو حاسم. وتسهم الأمثال التي تدور على ألسنة المجتمع الروائي في تحديد هويّة هذا المجتمع وإبراز بعض سماته الثقافية.

والمتمتع للمجتمع الدمشقي في عالم خيربي الذهبي الروائي يجد كثيرًا من الأمثال التي دارت على ألسنة أفراد هذا المجتمع. ولعلّ رواية "رقصة البهلوان الأخيرة" حازت القدر الأكبر من هذه الأمثال، ومنها: "الزبون على حق، ونحن في خدمة الزبون"⁷⁰، و"إذا ابتليت بالمعاصي فاستترتوا"⁷¹، ويستطيع "فك المشنوق"⁷²، و"مصائب قوم عند قوم فوائد"⁷³، و"لم تعلمهم الأيام الحكمة والوقار بعد"⁷⁴، و"هذه المرأة أكلها سيني"⁷⁵؛ أي أسقطت الحرب تحريمها، و"ثم يخلق الله ما لا تعلمون"⁷⁶، و"ما هو كائن كائن ... والمقدر لا محرب منه .."⁷⁷، و"ما نهاية الانتظار إلا الفرح"⁷⁸، و"الجوع كافر"⁷⁹، و"زوج من خيطان أغيض به الجيران"⁸⁰، و"كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون"⁸¹، و"سبحان الخالق فيما خلق"⁸².

وثمة أمثال وردت في الروايات الأخرى، منها: "لا يفرد وجهه للرجيف السخن"⁸³، و"إن الزير وعنترة لا يزالان البطلين في وجداننا الشعبي"⁸⁴، و"الدرهم كالمراهم"⁸⁵، و"رزق البله في المجانين"⁸⁶، و"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"⁸⁷.

⁶⁶ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 8.

⁶⁷ الذهبي، لو لم يكن اسمها فاطمة، 14.

⁶⁸ سليمان طغان، "السيرة الذاتية ومفردات الهوية الثقافية رواية الحرام نموذجًا"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة جوكوروا 2/19 (كانون الثاني 2019)، 589.

⁶⁹ محمود قديم، نحو النص ذي الجملة الواحدة: دراسة تطبيقية في مجمع الأمثال للميداني، ط1 (الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبد العزيز لخدمة اللغة العربية، 2015)، 65-66.

⁷⁰ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 98.

⁷¹ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 19.

⁷² الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 11.

⁷³ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 11.

⁷⁴ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 17.

⁷⁵ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 127.

⁷⁶ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 118.

⁷⁷ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 158.

⁷⁸ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 159.

⁷⁹ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 169.

⁸⁰ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 191.

⁸¹ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 227.

⁸² الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 259.

⁸³ الذهبي، حسية، 130.

⁸⁴ الذهبي، ليال عربية، 13.

⁸⁵ الذهبي، ليال عربية، 17.

ويلحظ الباحث أن معظم هذه الأمثال ذات مرجع ديني إسلامي، وهذا مؤشّر إلى أهمية هذا الدين لدى المجتمع الدمشقي الذي يجعل معظم جوانب حياته على اتصال مباشر معه.

إن هذه الأمثال التي أوردتها الروائي في رواياته تضع متلقيه أمام ثقافة المجتمع الدمشقي وطريقة تفكير أفرادها وتعاملهم مع بعضهم بعضاً من جهة، ومع الآخرين من جهة أخرى.

9. العادات والتقاليد

ثمة دور بارز للعادات والتقاليد في تحديد هوية المجتمعات، وهي تندرج ضمن دوال الهوية الثقافية التي تتشكل من خليط من الأعراف والتقاليد بالإضافة إلى ما يمتاز به هذا المجتمع من خصوصيات تميّزه عن غيره من المجتمعات.

وعالم خيرى الذهبى الروائي أبرز كثيراً من عادات المجتمع الدمشقي وتقليده، ومن هذه العادات عادة نداء الشخصيات بأب أو أم مضافاً إليها اسم الابن الأكبر: مثل: أبو عزو، أم عزو، أبو سعيد، أبو فوزي وغيرها. وهذه الطريقة في النداء تهدف إلى احترام وتوقير الشخص المنادى في المجتمعات العربية.

وأبرز الذهبى عادة الزوج في هذا المجتمع حين يدخل بيته بعد العمل أو بعد الخروج لقضاء حوائج البيت في قوله: "كان يعرف الزواج رجلاً عابساً يتنحج داخلاً البيت، متبوعاً بصبي يحمل حاجات البيت، فتسرع الزوجة ونساء البيت إلى تناول ما يحمل الصبي، وباستقبال رجل البيت بالتأهيل والترحيب إلى جانب البحرة حيث يخلع حذاءه في وقار..."⁸⁸

وثمة عادات ذات منشأ ديني برزت في عالم الذهبى الدمشقي الروائي، ولا سيما عادة قراءة القرآن على الميت التي برزت في رواية "الإصبع السادسة"⁸⁹ وعادة ضيافة القهوة في مدينة دمشق ظهرت على نحو لافت في روايات خيرى الذهبى، وهذه العادة تفرض على المضيف تقديم القهوة للضيف، وإن كان المضيف على قدر عال من الأهمية فالمضيف يصبّ القهوة بنفسه ويقدمها للضيف، وهو ما أفصحت عنه رواية "لو لم يكن اسمها فاطمة" التي ذكر فيها سلمان كيف قدّم له معاوية القهوة بقوله: "وقام بصب القهوة المزة لي من مصبّ خاص إلى جانب مكتبه، كان تقديم القهوة شخصياً تكريماً أعرف قيمته منذ كنت مع ركني في المدينة الميتة والبادية..."⁹⁰

وبرزت عادة احتفاء المجتمع الدمشقي بتعليم أبنائه القراءة والكتابة والحساب بطرق تقليدية كانت سائدة في النصف الأول من القرن العشرين في سوريا في رواية "لو لم يكن اسمها فاطمة"⁹¹، وبرزت أيضاً عادة احتفاء هذا المجتمع بتحفيظ البنات القرآن الكريم وتعليمهنّ التطريز في رواية "حسية"⁹² وذكر الروائي في هذه الرواية عادة السيران لدى المجتمع الدمشقي بقوله: "ذكرت أول سيران لها مع حمدان وصياح وخالدية والمعلقين المتبلين المهزين، واللحم المفروم للكباب والبطيخين ... وذكرت الدهشة والفرحة اللتين ملأتها وهي تخرج لهذا السيران"⁹³ ووصف الروائي عادة المجتمع الدمشقي في تعامله مع المرأة المطلقة بقوله: "صبية في السادسة عشرة لم تعرف الزواج إلا لسنتين، ثم يحكم الزمان بالطلاق فالعزلة، فحصار الجيران، كل الجيران، النساء يخفن على أزواجهن من المطلقة الجريئة فيبتعدن عن معاضرتها، والصبايا البرينات لا يجب إفسادهن بمعاصرة مطلقة عرفت الكثير عن الحياة، والعجائز مشغولات عني بتطريزهن وقططنهن وأصص زريعتهن، وبدروس الحاجة سعاد"⁹⁴.

⁸⁶ خيرى الذهبى، الإصبع السادسة، ط1 (القاهرة: درا ميريت، 2012)، 66.

⁸⁷ الذهبى، لو لم يكن اسمها فاطمة، 146.

⁸⁸ الذهبى، لو لم يكن اسمها فاطمة، 83.

⁸⁹ الذهبى، الإصبع السادسة، 7.

⁹⁰ الذهبى، لو لم يكن اسمها فاطمة، 58.

⁹¹ الذهبى، لو لم يكن اسمها فاطمة، 77.

⁹² الذهبى، حسيية، 134.

⁹³ الذهبى، حسيية، 131.

⁹⁴ الذهبى، حسيية، 64.

وثمة عادة في المجتمع الدمشقي ترتبط بلباس أصحاب الدكاكين برزت في الثلاثية، وهي لبس القمباز والمعطف المحكمجي والشال والعمامة الأغبانية.⁹⁵

وأبرز الكاتبة التغيرات التي أصابت هذا المجتمع، ومنها فقدان الرجل بعض الخدمات التي كان يتوجب على المرأة تقديمها له، وهذا ما برز في رواية "لو لم يكن اسمها فاطمة" التي استطاعت فيها فاطمة "أن تفرض قوانينها على ركني وعلى البيت في عدم تقديم البيجامة لركني، أو حمل المنشقة له بعد تنظفه، ولم تكنف بهذا، بل فرضت مجالسته على الطاولة المستحدثة في البيت لتناول الغداء".⁹⁶ ووصلت التغيرات في المجتمع الدمشقي في هذه الرواية إلى حدّ ظهور النساء سافرات أمام الرجال، وذلك في قول الروائي: "دخل الخال ليجدها مع صديقتها مسرة واثنتين من صديقاتها، فارتبك، وتلجلج في حضور النساء السافرات اللواتي لم يألف سفورهنّ من قبل".⁹⁷

بالإضافة إلى ظهور عادات جديدة، ولا سيما عادة بائع المبردات المتجول في الصيف التي ظهرت في رواية "رقصة البهلوان الأخيرة"، وذلك في قوله الروائي: "كان أمجد بائع البوظة في الحارة يهتف: وهي الأصلية الياسكا.. ولما اقترب منه سأله عن نوع الآيس كريم التي يبيعها أجابه في فخر: أمية...".⁹⁸

يلحظ الباحث أن معظم العادات الذي تضمّنتها المتون السردية للذهبي ترتبط بالمجتمعات العربية المسلمة، وبعضها على علاقة مباشرة بالدين، ويلحظ أيضًا التغيرات التي أصابتها، وأدت إلى أفول بعضها لتبرز مكانها عادات جديدة إما بسبب التمزّد على العادات القديمة، ولا سيما تمزّد المرأة، أو بسبب العلاقة مع الغرب.

خاتمة

أولى الروائي خيرى الذهبي مدينة دمشق في الفترة الممتدة بين بدايات القرن العشرين حتى بدايات القرن الحادي والعشرين أهمية خاصة في عالمه الروائي، فجعلها المكان الذي تتحرّك فيه معظم الشخصيات في رواياته، وتدور فيه معظم الأحداث، وركّز على وصف جلّ أمكنتها، ولا سيما أحيائها وبيوتها بأنواعها القديمة والحديثة، بالإضافة إلى كثير من أماكن هذه المدينة العريقة. وعني الروائي بذكر أساء أحياء هذه المدينة ووصفها كما هي في الواقع، وعني أيضًا بوصف البيت الدمشقي كما هو معروف لدى المجتمع الدمشقي.

وحرص في بناء عالمه الدمشقي الروائي على استخدام أسماء لشخصياته من واقع المجتمع الدمشقي، وأبرزهم بألبستهم ومعتقداتهم وأطعمتهم وأشربتهم وعاداتهم وتقاليدهم والأمثال والحكايات الشعبية التي تدور بينهم على نحو يتكئ في جزء كبير منه على واقع حياة الناس في مدينة دمشق.

وما يجب الانتباه إليه أن الذهبي حين وثّق مدينة دمشق روائيًا لم يوثقها في روايات تاريخية، بل وثقها في روايات تتضمّن تاريخيًا يوازي التاريخ الحقيقي، روايات تستند على جزء من التاريخ ليني لنفسه عالما آخر، ولشخص رواياته حقيقة أخرى مدهشة تتشابه مع التاريخ إلى حدّ بعيد.

ومن هنا يمكننا القول: إن الروائي خيرى الذهبي رسم مدينة دمشق روائيًا على نحو يتشابه مع حقيقتها في الفترة الممتدة بين أوائل القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، واستطاع من خلال ما جاء في رواياته عن هذه المدينة تقديمها إلى المتلقي ليس بأشكال أبنيتها وبيوتها وذكر أسماء الناس فيها فحسب، بل أيضًا بالروح التي تمتاز بها هذه المدينة، وبالفكر الذي تحمله، وبعواطف ساكنيها وأحاسيسهم.

المراجع

ابن عسكار، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله أبو القاسم الدمشقي الشافعي. تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.

⁹⁵ الذهبي، حسبية، 37، 212، 223.

⁹⁶ الذهبي، لو لم يكن اسمها فاطمة، 83.

⁹⁷ الذهبي، لو لم يكن اسمها فاطمة، 93.

⁹⁸ الذهبي، رقصة البهلوان الأخيرة، 57.

- ألبريس، ر. م. *الاتجاهات الأدبية في القرن العشرين*، ترح. جورج طرايشي. بيروت: منشورات عويدات، 1965.
- الأحمد، محمد. *مكونات السرد وتقنياته في روايات خيرى الذهبى*. إسطنبول: كتابي، 2021.
- الأحمد، محمد. "دوال الهوية الثقافية وتحولاتها في رواية السيرة الحلبية". *مجلة كلية الإلهيات في جامعة بابل*، عدد 11 (حزيران، 2020): 97-116.
- بجراوي، حسن. *بنية الشكل التروائي*. ط2. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009.
- الذهبى، خيرى. *ملكوت البسطاء*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1976.
- الذهبى، خيرى. *حسبية*. دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1987.
- الذهبى، خيرى. *فياض*. دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1990.
- الذهبى، خيرى. *هشام*. دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1998.
- الذهبى، خيرى. *لؤلؤ لم يكن اسمها فاطمة*. القاهرة: دار الهلال، 2005.
- الذهبى، خيرى. *رقصة البهلوان الأخيرة*. دمشق: دار التكوين، 2008.
- الذهبى، خيرى. *الإصبع السادسة*. القاهرة: دار ميريت، 2012.
- الموسوعة الحرة ويكيبيديا، خيرى الذهبى،
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AE%D9%8A%D8%B1%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%87%D8%A8%D9%8A
 18:59، 2023 يناير 8D8%A8%D9%8A.
- الشبلي، إبراهيم. "البحر في رواية (أغلنا بورينا بوريناتا) ل هالكارناس باليكجيسي و(الشراع والعاصفة) لحنا مينة". *مجلة كلية الإلهيات في جامعة شرناق*. عدد 27 (كانون الأول، 2021): 65-84.
- طغان، سليمان. "السيرة الذاتية ومفردات الهوية الثقافية رواية الحزام نموذجاً"، *مجلة كلية الإلهيات في جامعة جوكر وفا* 2/19 (كانون الثاني، 2019)، 589.
- الفصل، سمر روجي. *الرواية العربية البناء والرؤيا*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2003.
- قدوم، محمود. *نحو النص ذي الجملة الواحدة: دراسة تطبيقية في مجمع الأمثال للميداني*. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبد العزيز لخدمة اللغة العربية، 2015.
- مجموعة من الكتاب. *أدباء مكرمون (الروائي خيرى الذهبى)*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2006.
- محمد علي، باكير. *المعاني الصرفية*. ط1. أنقرا، دار صونجاق، 2021.
- لحمداني، حميد. *بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991.

KAYNAKÇA

- Alahmad, Mohamad. *Hayrî Zehebî'nin Romanlarında Anlatım Unsurları Ve Teknikleri*. İstanbul: Kitâbî yayınları, 2021.
- Alepris, R. M. *el-İ't-Ticâtu'n-Nekdiyye fi'l-Karnî'l-İşrîn*. çev. George Tarâbîşî. Beyrut: Meşûrâtu 'Uveydât, 1965.
- Alşibli, İbrahim. "el-Bahru fî Rivâyeti Aganta Burina Burinata li Halikarnas Balıkçısı ve'ş-Şirâ' ve'l-Âsife li Hannâ Mînâ". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Aralık, 2021): 65-84.
- Bahrâvî, Hasan. *Bunyetu'ş-şekli'r-rivâ'î*, 2. Basım. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî'l-'Arabiyyî, 2009.
- Feysal, Semar Ruhî. *Bina'u'r-Rivayeti'l-'Arabiyyeti's-Sûriyye*, Dimağk: Mençurâtu Ğttihadi'l-Küttabi'l-,Arab. 1995.
- İbn Asakir, Ali bin el-Hasan bin Hibetullah bin Abdullah bin el-Hasan Ebu'l-Kasım ed-Dimeşki eş-Şafii. *Târîhu Medîneti Dimeşk*. thk. Muhibbu'd-Dîn Ebû Said Ömer b. Ğarâmet'l-'Ammûrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1995.
- Çaddüm, Mahmûd. *Naḥvu'n-Naş Zî el-Cumleti'l-Vâhîde*. Riyad: Merkezu'l-Melik 'Abdullâh b. 'Abdil'azîz, 2015.
- Lhamdânî, Hamîd. *Bunyetu el-Nas el-Serdî min Menzûr el-Nakd el-Edebî*. Beyrut: el-Merkez el-Sekâfî el-Arabî, 1991.
- Mecmû'a Mine'l-Udebâ'. Udebâ Mükerreremûn. Dimeşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arap, 2006.
- Mehmetali, Bekir. *Vazîfetu'l-Anâsiri'n-Nahviyye*. 1. Basım. Ankara: İlahiyatyayın. 2020.
- Mohamad Alahmad. "Halep Biyografisi" Romanındaki Kültürel Kimlik Delilleri ve Dönüşümleri. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (Haziran, 2020): 97-116.
- Taan, Sulaiman. "el-Sîratu'z-Zêtiyye ve Mufredêtu'l-Haviyye el-Sakâfiyye Rivâyetu'l-Ahzem Nemûzacen". *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2019): 587-602.
- Vikipedia. Hayrî Zehebî.
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AE%D9%8A%D8%B1%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%87%D8%A8%D9%8A. 8 Ocak 2023, 18:59
- Zehebî, Hayrî. *el-Isba'ü's-Sâdise*. Kahira: Dâru Mîrît, 2012.
- Zehebî, Hayrî. *Feyyâd*. Dimeşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arap, 1990.
- Zehebî, Hayrî. *Hasîbe*. Dimeşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arap, 1987.
- Zehebî, Hayrî. *Hişâm*. Dimeşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arap, 1998.
- Zehebî, Hayrî. *Melekûtu'l-Büsatâ*. Dimeşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arap, 1976.
- Zehebî, Hayrî. *Raksatü'l-Behşevân*. Dimeşk: Dâru't-Tekvîn, 2008.
- Zehebî, Hayrî. *Lev Lem Yekün İsmühâ Fatima*. Kahira: Dâru'l-Hilâl, 2005.

STRUCTURED ABSTRACT

Damascus is one of the prominent cities that has played a starring role in other works of Arabic fiction, as it has emerged as a great city with its nobility, authentic history, and distinguished buildings. The novelist Khairy Al-Dhahabi is one of the most influential writers who gave this city importance in his novels. In Al-Dhahabi's novels, Damascus in general seemed very realistic and real, as the novelist tried in its entirety to monitor the relationship of the Damascene person with Damascus in the period extending from the early twentieth century until the early twenty-first century. In this period, he sought to draw its neighborhoods, streets, gardens, and homes. The city of Damascus appeared in Al-Dhahabi's novelist world in ancient and modern styles, with the first style predominating over the second. Through what was stated in his novels, the novelist appeared to be in love with this city and attached to it. The novelist's love of Damascus appeared from a positive point of view, which dominated most of his fictional works that dealt with this city. It seems that Khairy Al-Dhahabi, the novelist, in his novel Damascene World, was interested in describing the Damascene house in its ancient and modern styles. He provided a detailed description of the ancient houses and explained the change that the Damascene house witnessed and the modernity it achieved in the modern era. The novelist was keen to name the names of the characters in the city of Damascus with the familiar names in it. The novelist varied the characters' clothing between the traditional ones known to the old Damascene society and the Western ones that appeared after contact with Western societies, especially after the French occupation of Syria, which profoundly changed many of the traditional characteristics of Damascene society. The researcher in the novelist world of Khairy al-Dhahabi al-Dimashqi finds that the Islamic religion represents a prominent criterion for Damascene identity. This religion emerged as an essential component of the Damascene faith, and the practices of this religion appeared clearly in Al-Dhahabi's novels. The researcher also notes that Al-Dhahabi presented many types of foods and drinks in his Damascene novelistic World. It seems to him that the novelist did not show these foods and drinks only to create the illusion of narrative reality, but because these foods and drinks represent the actual reality of Damascene society that the novelist wanted to express. The novelist Khairy Al-Dhahabi highlighted many of the customs and traditions of Damascene society, and most of these customs are related to Arab Muslim societies, and some are directly related to religion. The novelist explained some of the changes that afflicted Damascene society, which led to the shift of some of its customs and new customs to emerge in their place, either because of rebellion against old customs, especially the rebellion of women, or because of the relationship with the West. One of the most important results that can be mentioned in this research is that the novelist Khairy Al-Dhahabi gave the city of Damascus, in the period extending from the beginning of the twentieth century to the start of the twenty-first century, special importance in his fictional world. He made it where most of the characters in his novels move and where most of the events occur. He described most of its places, especially its ancient neighborhoods, which he mentioned by their names in reality, and described them as in reality as well. In building his Damascene fictional world, the novelist was keen to use names for his characters from the reality of Damascene society, and highlighted them by their clothes, beliefs, foods, drinks, customs, traditions, proverbs, and popular stories that circulate among them in a way that depends in large part on the reality of people's lives in the city of Damascus. It can be said that the novelist Khairy Al-Dhahabi believes that his fictional Damascene World is a historical document that preserves the image of Damascus and its inhabitants in the period extending from the beginning of the twentieth century until the start of the twenty-first century.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 114-135

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1414577

OSMANLIDA KISITLILAR ÜZERİNE VASÎ TAYİN USULÜ

Procedure for Appointing a Guardian for the Restricted in the Ottoman Empire

Nasi ASLAN

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye

Prof. Dr., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Türkiye

nasiaslan@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>

Ferdi MENTEŞ

Dr. Uzman Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kayseri, Türkiye

Ph.D., Preacher, Presidency of Religious Affairs, Kayseri, Türkiye

ferdimentes01@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-8887-1458>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 04.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 29.04.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

Bu çalışmanın yazımında, "İslam Hukukunda Vasilik Kurumu ve Osmanlı Uygulaması-Tanzimat Dönemine Kadar" başlıklı doktora tezinden yararlanılmakla beraber, makale farklı belgeler ışığında yeni yorumlarla kaleme alınmıştır.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nasi Aslan-Ferdi Menteş)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

OSMANLIDA KISITLILAR ÜZERİNE VASİ TAYİN USULÜ

Procedure for Appointing a Guardian for the Restricted in the Ottoman Empire

Öz

İslam hukuku literatüründe vesâyet, yaşı küçük olan çocuklar ile ergenlik çağına girmiş ancak cünun, ateh ve sefeh gibi sebeplerle ehliyeti noksan olan kişilerin mallarının velî ya da vasî tarafından idare edilmesini ifade etmektedir. Vesâyeti gerektiren haller neticesinde kısıtlı üzerine vasî tayin edilmek suretiyle kısıtlıların malları hem koruma altına alınmakta hem de bu mallar idare edilmektedir. İslam hukukunun klasik kaynaklarında vesâyet konusu teorik anlamda temelde "kitâbu'l-vesâyâ" ana başlığı altında olmak üzere fıkıhın diğer konuları arasında serpiştirilmiş bir şekilde incelenmiştir. Ancak vesâyet konusuyla ilgili özellikle pratiğe dönük çalışmaların sayısı çok azdır. Vesâyetin toplum ve devlete yüklemiş olduğu yükümlülüğü yerine getirmek üzere görevlendirilen vasînin tayin edilme şekli ve süreci de en az konunun kendisi kadar önemlidir. Bu sebeple, çalışmamızda kısıtlılar üzerine vasî tayin konusunda Osmanlıdaki uygulamanın nasıl olduğu konusunun açıklığa kavuşturulması hedeflenmektedir. Çalışma esnasında şer'iyye sicillerindeki örnek kayıtların yanısıra, ihtiyaç duyulduğunda fıkıh eserleri ve fetva mecmualarındaki fetvalardan da istifade edilerek nazari fıkıh, ile uygulamanın ne derece örtüştüğünün tespiti ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı, Şer'iyye Sicilleri, Vesâyet, Hacir, Kısıtlı, Nâzir.

Abstract

In the Islamic law literature, guardianship refers to the management of the property of minors and persons who have reached the age of puberty but lack capacity due to reasons such as insanity, ateh and debauchery by a guardian or a guardian. As a result of the conditions requiring guardianship, the property of the restricted is both protected and managed by appointing a guardian. In the classical sources of Islamic law, the subject of guardianship is theoretically analysed under the main heading of 'Kitâb al-wasâyâ' and interspersed among other subjects of fiqh. However, there are very few studies on the subject of guardianship, especially in practice. The way and process of appointing the guardian, who is appointed to fulfil the obligation that guardianship imposes on society and the state, is as important as the subject itself. For this reason, this study aims to clarify how the Ottoman practice of appointing guardians for the limited was in the Ottoman Empire. In addition to the sample records in the shari'iyya registers, the study will also make use of fiqh works and fatwas in fatwa collections to determine the extent to which the theoretical fiqh and the practice coincide.

Keywords: Islamic Law, Ottoman, Sharia Registers, Guardianship, Hacir, Restricted, Overseer.

GİRİŞ

Kişinin temel hak ve hürriyetlerinin korunması genel manada İslam hukukunda “makâsîdü’ş-şerîa” olarak bilinen din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde özetlenen beş esasın içinde yer alır. Himayeye muhtaç küçüklerin ve kısıtlıların haklarının korunmasını ifade eden vesâyet kurumunun da ilkesel olarak tümel hükümler bağlamında zaruriyyât-ı hamse denilen bu beş esasta mümdemiç olduğu izahtan varestedir. Konunun tikel hükümler bağlamındaki referansları ise nasslarda daha detaylı bir şekilde yer almaktadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de Nisâ Sûresi 6. Âyette mealen şöyle buyurulmaktadır:

“Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin; eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (de mallarını alacaklar) diye o malları israf ile ve tez elden yemeyin. Zengin olan (veli) iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan da (ihtiyaç ve emeğine) uygun olarak yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter.”¹

Dayanağını bu âyetten alan vesâyet konusunun İslam hukuku içerisinde önemli bir yeri vardır. Çünkü vesâyet kurumunun muhatap aldığı kitle anne ya da babasını kaybederek yetim kalmış olan ve aynı zamanda yaşı küçük olup henüz ergenlik (bülûğ) çağına ulaşmamış ve rüşdüne de ermemiş olan çocuklardır. Buna ilaveten, akıl hastalığına yakalanmış olan mecnûn ve ma’tûh kişiler ile sefih olan kimseler de vesâyet konusunun hedef kitleleridir. İslam hukuku adı geçen çocuk, mecnûn, ma’tûh ve sefih kimselerin tasarruf ehliyetinden yoksun bırakılarak kendilerine bir vasî tayin edilmesini ve bu vasî tarafından mallarının idare edilmesi ve aynı zamanda mallarına taalluk eden tüm iş ve işlemlerin takibinin yapılmasını öngörmektedir. Bu gruptaki kişiler adeta toplumun en zayıf halkasını oluşturmaktadırlar. Bu durum onların üzerlerine önemle ve özenle itina gösterilmesini gerekli kılmaktadır. Bu görev ise elbette kendi vatandaşlarını temsilen devlete ve devletin hukukunu uygulayan mahkemelere düşmektedir. Bu bağlamda İslam hukuku bahsi geçen himayeye muhtaç gruplar için gerekli olan tüm tedbirleri almış, onların topluma kazandırılması adına gereken hukuki alt yapıyı hazırlamıştır. Konu özellikle klasik fıkıh kaynaklarında “kitâbu’l-vesâyâ” ana başlığı altında işlenmiştir. Bunun yanında “hacr”, “hidâne”, “nikâh”, “lakît”, “büyû”, “kazâ” ve “nafaka” bölümlerinde de konu farklı yönleriyle ele alınmıştır.²

İslam hukukunun vesâyet konusunda ortaya koymuş olduğu hükümlerin hayata nasıl tatbik edildiğinin tespit edilmesi geçmişi doğru anlama ve geleceğe dair ufuk açma açısından önemi haiz diğer bir konudur. Elbette vesâyetin kendi içerisinde irdelenmesi gereken birçok konu başlıkları vardır. Bu başlıkların en önemlilerinden bir tanesi vasî tayin usulüdür. Vasî, ilahi emir uyarınca topluma ve devlete yüklenmiş olan vesâyet görevinin sorumluluğunu üzerine alarak bu görevi icrâ edecek olan kişidir. Dolayısıyla ona bu görev tevdi edilirken nasıl bir yol takip edildiği ve nelere dikkat edildiği tespitinin yapılması gerekmektedir.

İslam hukukunun tatbikine dair vesikaları içermesi açısından Osmanlı hukuku şer’iyye/kadı sicilleri ile uygulama bağlamında önemli veriler sunmaktadır. Bu nedenle fıkıhın diğer tüm konularında olduğu gibi vesâyet konusunun da hayata tatbikini tespit etmek için Osmanlı mahkeme kayıtlarına müracaat edilmesi gerekmektedir. Osmanlı şer’iyye sicilleri, altı asır hüküm süren ve aynı zamanda da İslam hukukunun referans alındığı bir hukuk sistemi ile çok geniş bir coğrafyaya hitap eden Osmanlı Devleti’nin adeta yazılı bir hafızasıdır. İslam hukukunun tatbikat boyutunda önemli bir kesiti temsil eden bu hukuk sisteminde vasî tayinlerinin nasıl yapıldığına dair tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil akademik bir çalışma bulunmamaktadır.

Yaptığımız bu çalışma ile Osmanlı Devleti’ndeki uygulamada vasî tayin usulünü tespit etmeye çalışarak bu alandaki boşluğu doldurmayı amaçlamaktayız. Çalışmamızda önceliğimiz, Osmanlı mahkemeleri şer’iyye sicillerindeki kayıtlardan azami ölçüde faydalanmak olacaktır. Çünkü araştırmadaki hedefi gerçekleştirmenin yolu bu sicillerdeki belgelerin bize sunacağı uygulama örneklerine ulaşmaktan geçmektedir. Şer’iyye sicillerinin yanı sıra yine Osmanlı

¹ Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), en-Nisâ 4/6.

² Ali Bardakoğlu, “Vesâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/66.

uygulamasını tespit etmek babında fetva mecmualarının şahitliğine özellikle uygulamaya medar olan şeyhülislam fetvalarına daha çok ihtiyaç duyulmaktadır. Dönemin fetvaları bize, Osmanlı ulemasının konuya dair temel yaklaşımı hakkında da önemli bilgiler sunacaktır. Dolayısıyla Osmanlı döneminde muteber sayılan fetva kitaplarındaki fetvalardan istifade edilecektir. Diğer bir başvuru kaynağımız da elbette klasik fıkıh kaynakları olacaktır. Vasî tayini ile ilgili işlenen konularda ihtiyaç duyuldukça klasik dönem fukahanın görüşlerine müracaat edilecektir. Buna göre müracaat edeceğimiz kaynaklar eskiden yeniye doğru fıkıh kitapları, fetva mecmuaları ve şer'iyeye sicilleri olacaktır. Çalışma gereği çok fazla örnek belgeye ulaşmak gerektiğinden transkribe edilmiş tezler üzerinden sicil taraması yapılacaktır.

1. TANIMLAR: HACİR, KISITLI, VESÂYET, VASÎ VE NÂZİR KAVRAMLARI

Hacir, sözlükte menetme, yasaklama, daraltma ve tasarrufu kısıtlama anlamlarına gelmektedir.³ Hanefiler hacri, “sözlü tasarrufun hukuken geçerli olmaktan menedilmesi”⁴ şeklinde tarif etmektedirler. Şâfiîler ile Hanbelîler “kişiyi mali tasarruftan engelleme”⁵ olarak tarif ederken; Mâlikîler, “kişiyi tasarruftan menetme”⁶ şeklinde daha kapsamlı bir tarifi tercih etmektedirler. Kısıtlanmayı gerektiren haller sebebiyle hacir altına alınan kişiye “mahcûr” veya “kâsır” denmektedir.

Vesâyet kelimesi sözlükte “birine görev vermek, birbirine tavsiye etmek,⁷ iki şeyi birbirine bitıştirmek, birinden bir şeyi yapmasını istemek”⁸ anlamlarına gelmektedir. Hanefilere göre vesâyet, “kişinin çocuğunu başka birinin velâyet ve himayesi altına vermesidir”.⁹ Şâfiîlerin vesâyet tarifi ise, “kişinin kendisinin vefatından sonra küçük çocuklarını himaye etmesi veya onların işlerini idare etmesi için başka birini görevlendirmesi” şeklindedir.¹⁰ Mâlikîler vesâyeti, “vasiyette bulunan kişinin yerine işleri idare etmek üzere başka birine bu görevin verildiği akıt”¹¹ olarak tanımlarken; Hanbelîler “kişinin ölümünden sonra bir başkasına tasarrufta bulunmayı emretmesi”¹² şeklinde tarif etmektedirler. Meşru gerekçeler neticesinde kısıtlanan kişinin mali işlerini idare etmek üzere hâkim tarafından tayin edilen vasîye “vasiyyü'l-kâdi” ya da “el-vasiyyü'l-mansûb” adı verilmekte iken; baba veya dede henüz hayattayken, kendilerinin ölümünden sonra kısıtlının mali işlerini idare etmek üzere seçmiş oldukları vasîye “el-vasiyyü'l-muhtâr”, “vasiyyü'l-eb” veya “vasiyyü'l-meyyit” denmektedir.¹³ Vesâyet altına alınan kişiye ise “mûsâ aleyh”¹⁴ denmektedir.

Arapçada “bakmak, görmek, düşünmek, hüküm vermek” gibi anlamlara gelen (نظر) fiilinden türemiş olan nâzır kelimesi “göz, gözdeki siyah nokta ve burundaki damar” manasında kullanılmaktadır.¹⁵ Aynı zamanda insanların işlerini idare eden ve onların sorumluluklarını üzerine alan yöneticiye “nâzır” denildiği gibi¹⁶ çocuklar üzerine tayin edilen vasînin, onların

³ İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993, “hacr”, 4/167; Mutarrizî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn, *El-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*, (yy., Dâru'l-kitâbi'l-Arabî Yayınları, ts.), “hacr”, 356.

⁴ Muhammed Emîn İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Şeriketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1386/1966), 6/143.

⁵ Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1994, 6/593).

⁶ Ebû'l-Abbas İdrîs b. Abdurrahman Karâfî, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Hacî vd., (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1994), 8/228.

⁷ İbn Manzûr, “vesâyet”, 15/394.

⁸ Sa'dî Ebû Cib, *el-Kâmûsu'l-Fikhi Luğaten ve Istilâhen*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988), “vesâyet”, 381.

⁹ Neseî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tilbetü't-Talebe fî'l-Istilâhâtî'l-Fikhiyye*, (yy., Matbaa-i Âmire, 1311), “vesâyet”, 169.

¹⁰ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 6/66, 116.

¹¹ Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî Alâ Muhtasari Halîl*, Hâşiyetü'l-Advî İle Birlikte, (Bulak: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1317/1899, 8/167; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, (yy., Dâru'l-Fikr, ts.), 4/422.

¹² Mansûr b. Yûnus b. İdrîs Buhûtî, *Keşşûfu'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*, thk. Hilâl Musaylihî - Mustafa Hilâl, (Riyad: Mektebetü'n-Nasr el-Hadîse, ts.), 4/335; İbnu'l-Muflih, Ebû İshâk Burhânüddîn, *el-Mübdî' fî Şerhi'l-Mukni'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 7/227; Bahâüddîn Abdurrahman b. İbrahim Makdisî, *el-Udde Şerhu'l-Umde*, thk. Ahmed b. Ali, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 321.

¹³ Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *el-Vesâyâ ve'l-Vakf fî'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 115; Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, (Dimeşk Dâru'l-Fikr, ts.), 10/7337; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 5/116.

¹⁴ Neseî, *Tilbetü't-Talebe*, “el-mûsâ aleyh”, 169.

¹⁵ Mecdüddin Muhammed b. Yakup Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1998), “nâzır”, 484.

¹⁶ Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), “nâzır”, 373.

malları ve diğer işleri ile ilgili yapacak olduğu tüm tasarrufları gözetlemek üzere gerek mûsî ve gerekse hâkim tarafından görevlendirilen kişiye de nâzır adı verilmektedir.¹⁷

2. OSMANLIDA VASÎ TAYİN USULÜ

Vesâyetin muhataplarının yetişkin olup da eksik ehliyetli olan kişilerin olmasının yanısıra özellikle savunmasız olup her yönüyle himayeye muhtaç olan çocukların olması konunun hassasiyetle yürütülmesini gerektirmektedir. Çünkü çocuklar haklarını koruma ve kendilerini savunma kabiliyet ve gücünden yoksundurlar. Bu nedenle hukukun onların hem şahıslarını hem de mallarını koruma hususunda gerekli tüm tedbirleri alması bir zarurettir. İslam hukukunun çocukların şahısları ile mallarının muhafazası ile ilgili ortaya koymuş olduğu hukuki kuralların uygulanması noktasında ilk adım vasî tayin edilmesidir. Vasî tayin şeklinin nasıl olduğunu tespit edebilmek için mahkeme kayıtları bizlere en doğru ve sağlam bilgi ve belgeleri sunmaktadır. Burada, İslam hukukunun Osmanlı dönemi uygulamalarının temel vesikaları olan Osmanlı mahkemeleri kayıtları dikkate alınarak çocuklar üzerine vasî tayin edilirken nasıl bir usul takip edildiği konusu incelenecektir.

2.1. VASÎ TAYİNİNDE ÖNCELİK

Vesâyet görevini üstlenecek olan vasîlerden vasî-i muhtâr'ın görev almada öncelik hakkı vardır. Çünkü vasî-i muhtâr, çocukların velîleri olan baba veya dedeleri tarafından tayin edilmektedirler. Eğer bunlar tarafından vasî tayin edilmemiş olursa hâkim tarafından çocuk üzerine bir vasî tayin edilir ve vesâyet görevi onun vasıtasıyla yürütülür. Babanın vasî tayin etme hakkının sıralamada ilk başta geldiği konusunda mezhepler arasında ittifak bulunmaktadır.¹⁸ Babadan sonra vasî tayin hakkının kimlerde olacağı konusu ise ihtilâflıdır. Hanefî fukahaya göre babadan sonra vasî tayin hakkı sırayla babanın vasîsi, babanın vasîsinin vasîsi, dede, dedenin vasîsi, dedenin vasîsinin vasîsi, hâkim ve hâkimin vasîsindedir.¹⁹ Şâfiîlere göre babadan sonra babanın vasîsi, dede, dedenin vasîsi, hâkim ve onun vasîsindedir.²⁰ Mâlikîlere göre babadan sonra babanın vasîsi, babanın vasîsinin vasîsi ve hâkimdedir.²¹ Hanbelîlere göre babadan sonra babanın vasîsi, hâkim ve onun vasîsindedir.²²

Osmanlı fetva mecmualarından Çatalcalı Ali Efendi'nin *Fetâvâ*'sında geçen fetvaya göre de, vasî-i muhtâr'ın görev almada öncelik hakkı bulunmaktadır. İlgili fetva şu şekildedir:

*Bir belde ahâlisinden Zeyd, belde-i uhrâya varub hasta oldukda evlâd-ı sığârına Amr'ı vasî nasbidüb Amr dahi kabul itdikden sonra Zeyd, fevtoldukda belde-i ûlâ kadısı Bekir, Zeyd'in vasî nasbeylediğini bilmeden sığâra Beşir'i vasî nasbeylese Amr, vesâyetden mün'azil olur mu? el-Cevab: Olmaz.*²³

Osmanlı mahkemelerindeki vasî tayinlerinde vasî-i muhtâr'ın görev almadaki öncelik hakkına riayet edildiği görülmektedir. 1563 tarihli bir kayıt vasî-i muhtârın görev almadaki öncelik hakkını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kayda göre mahkeme, babaları vefat eden çocuklara amcalarını vasî tayin etmekte ancak "babanın kendisi hayattayken başka birini vasî tayin etmediyse" şeklinde şerh koymaktadır. Bu ifade, eğer babanın vasî-i muhtâr tayin ettiği sonradan ortaya çıkarsa vesâyet görevini onun devralacağı anlamına gelmektedir. 1564 tarihli ilgili örnek kayıt şöyledir:

¹⁷ Bilmen, *Kâmûs*, 5/116.

¹⁸ Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/152, 155; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/116; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Advî, *Hâşiyetü'l-Advî Alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 2/223; Muvaqqakuddîn Ebû Muhammed İbn-i Kudâme *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1417/1997), 6/612.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, 5/155.

²⁰ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/151.

²¹ el-Advî, *Hâşiyetü'l-Advî*, 2/223.

²² Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ*, 3/447, 452.

²³ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, nşr. H. Necâti Demirtaş, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014), 2/505.

*Kazıyye-i nasb-ı Mansûr bin Ferihşâd li-eytâm-ı âhîhu li-Durak el-med'uvîn Bilâl ve Veys ve Canpâsâ ve Fâtıma. Vech-i tahrîr-i hurûf budur ki mezkûr Durak vefât idüp kendü hâl-i hayâtında vasî nasb eylemediyse karındaşı Mansûr zikr olan eytâmina kibel-i şer'den vasî nasb olunup ba'de'l-kabûl bi't-taleb defter olundu.*²⁴

1606 tarihli örnek bir kayda göre ise anne ve babaları vefat eden Mehmet, Ali ve Süleyman adlı küçük çocuklar üzerine Mustafa Efendi mahkeme tarafından vasî-i mansûb tayin edilmiştir. Yusuf Bey b. Mehmed isimli şahıs, kendisinin çocukların anneleri tarafından vasî-i muhtâr olarak tayin edildiğini iddia ederek mahkemeye dava açar ve şahitlerin şهادetleriyle bu iddiasını ispat eder. Mahkeme gereği ile hükmederek görevi vasî-i muhtâra iade eder.²⁵

Vasî tayininde vesâyetin şahitlerle mahkemede ispat edilmesinin yansira, mûsînin kendisi henüz sağ iken mahkemeye müracaat ederek vasî-i muhtâr tayin ettiğine dair kayıtlar da bulunmaktadır. Örnek bir kayda göre Ahmet adında bir şahıs mahkemeye müracaat ederek kendisinin vefatından sonra hem vasiyetlerini tenfiz için hem de küçük kızı Rabia'nın işlerini görmek üzere büyük oğlu Ömer Çelebi'yi vasî-i muhtâr tayin ettiğini beyan etmekte ve bu tayini mahkemede kayıt altına aldırılmaktadır.²⁶ Yine mûsînin vasî tayin ettiği kişi üzerinde ısrar ettiği ve kararından dönmediği hususunun vurgulandığına dair kayıtlar da bulunmaktadır.²⁷

2.2. MÛSÎ VE VASÎNİN KİMLİK VE ADRES BİLGİLERİ

Vasî tayin belgelerinde gerek vasîyi tayin eden mûsînin gerekse vasînin kimlik ve adres bilgilerine yer verilmektedir. Verilen bu bilgiler çok detaylı olmamakla birlikte genellikle mûsî ve vasînin adı, baba adı ve oturduğu mahallenin adlarının verilmesi şeklinde kaydedilmektedir. Hatta daha detaylı bilgi verilen belgeler de bulunmaktadır. Örneğin bir kayıta vefat eden babanın Edirne'ye bağlı Manastır Nahiyesine bağlı Kayacık Köyünden olduğu, mesleğinin sipahi asker olduğu ve Veradin Muharebesinde şehit düştüğü bilgisi verilmektedir.²⁸

Hacir altına alınarak kendisine vasî tayin edilen çocukların vefat eden baba veya annelerinin şöhret bulmuş oldukları lakaplarıyla kaydedildiği görülmektedir. Örnek bir kayda göre küçük erkek çocuğunun vefat eden babası hem meşhur olduğu lakabı hem de ismiyle kaydedilmektedir. İlgili kayıt şu şekildedir:

*"Hâkim, Sâliha Hâtun bt. el-Hâc Hasan nâm hâtunu, sadrî oğlu Fazlullah Çelebi'ye, mahmiye-i Galata hâricinde vâki' Hoca Ali mahallesinde vefât eden Kerâmî b. Abdülaziz diye meşhûr merhûm-ı mebrûr Mehmed Efendi nâm babasından kendisine intikâl eden malların zabtı ve hıfz-ı ahvâli için ikinci vasî nasb etti. (...)"*²⁹

Tayin edilen vasînin bazen baba adıyla birlikte sadece isminin verildiği belgelerin yansira ismiyle birlikte mesleğinin de yazıldığına dair örnekler de bulunmaktadır. Örnek bir kayıt şöyledir:

*(...) ve sâ'ir umûr-ı zaruriyelerini görüvermeye bir vasî lâzım ve mühim olmağın sağırâtân mezbûrânın büyük babaları tabak ustası Ca'fer nâm kimesne mezbûrâtâna kibel-i şer'î mutahharadan vasî nasb olunub (...)*³⁰

²⁴ Leyla Özpolat, *1 Numaralı Konya Şer'iyye Sicili (970-1019/1563-1610) Değerlendirme ve Transkripsiyon*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 405.

²⁵ *Galata Mahkemesi 32 Numaralı Sicil, (H. 1015-1016/M.1606-1607)*, haz. Mehmet Akman, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 37.

²⁶ Seda Güneş Şimşek, *32 No'lu Galata Şer'iyye Sicilinin Değerlendirilmesi*, (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 241.

²⁷ Güneş Şimşek, *32 No'lu Galata Şer'iyye Sicili*, 207-208.

²⁸ Melis Mandıra, *661 Nolu (H.1130-1131/ M.1717-1718) Edirne Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 232-233.

²⁹ Güneş Şimşek, *32 No'lu Galata Şer'iyye Sicili*, 192; Benzer bir kayıt için bk. Ömer Korkmaz, *XVIII. Yüzyıl Adana Şer'iyye Sicilleri Özelinde Aile Hukuku*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 165.

³⁰ Esra Erikci, *8 Numaralı Manastır Şer'iyye Sicili'nin (1-64. Varak) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H.1050-1051/M.1640-1642)*, (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 289.

Vesâyet görevini üstlenen vasî eğer çocukların akrabası ise vasî tayin belgesinde yakınlık derecesi mutlaka zikredilmektedir. Örneğin çocukların annesi³¹ babası,³² dedesi,³³ ninesi,³⁴ üvey babası,³⁵ erkek kardeşi,³⁶ kız kardeşi,³⁷ amcası,³⁸ amcasının oğlunun oğlu³⁹ ve dayısı⁴⁰ gibi isimleriyle birlikte akrabalık dereceleri de kaydedilmiştir.

Verilen bu örneklerden de anlaşılacağı üzere gerek mûsûnin gerek vasînin isimleri deftere kaydedilirken imkân ölçüsünde lakap, meslek, sanat, zanaat, memuriyet görevi ve akrabalık derecesi gibi kişinin tanınırlığını ortaya koyan bilgilere de yer verilmiştir.

2.3. VASÎNİN VASIFLARI

Bu başlık altında vesâyet görevini üstlenebilmek için vasîde bulunması gereken şartları içeren vasînin vasıflarının mahkeme kayıtlarında işleniş şekli incelenecektir. Öncelikle, İslam hukukçuları tarafından vasîde bulunması gerekli görülen şartları burada zikretmek uygun olacaktır. Dört mezhep fakihleri vasînin, vesâyet altına alınan kısıtlı ile aynı dine mensub olması,⁴¹ âkil,⁴² bâliğ,⁴³ âdil⁴⁴ ve hür olması⁴⁵ gerektiği konularında ittifak etmişlerdir. Bu şartlara ilaveten Şâfiî ve Mâlikîler vasî ile kısıtlı arasında herhangi bir husumetin bulunmamasını şart koşmakta,⁴⁶ yine Mâlikîler vasîde kifâyetin yani vasîlik görevini yerine getirebilecek kabiliyet ve becerisinin bulunmasını gerekli görmekteyler.⁴⁷

Mahkeme kayıtlarına göre vasî tayin esnasında vasînin vasıfları zikredilmeksizin doğrudan vasî tayin edilen kişinin ismi verilmek suretiyle⁴⁸ tayin işleminin tamamlandığı görülmekle birlikte vasînin taşıdığı vasıfların zikredildiği belgelere de çokça rastlanmaktadır. Vasîde bulunması gerekli görülen vasıfların, mahkemece vasî tayin edildiği esnada kayda geçirilirken fıkıh kaynaklarında zikredildiği şekliyle birebir değil de öne sürülen şartları da içine alacak şekilde daha genel ifadelerle kayıt altına alındığı görülmektedir. Bu genel ifadelerde vasînin vesâyete layık, müstehik ve dindar olduğu,⁴⁹ emanet ile ma'rûf ve vesâyetin 'uhdesinden gelmeye

³¹ Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1730-1732), haz. Ali Coşkun - Abdullah Sivridağ, (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 318.

³² Arzu Karaslan, 1039-1040 (1629-1630) Yıllarına Ait 61 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 105-106.

³³ Ayten Belk, 10 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (H.1012-1014/M.1603-1605) (S.3-101), (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 146.

³⁴ Belk, 10 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili, 94; Mandıra, 661 Nolu Edirne Şer'iyeye Sicili, 259.

³⁵ Hacer Yıldız, 50 Nolu (H.1254/M. 1838-1839) Tokat Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 194-195.

³⁶ Belk, 10 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili, 138.

³⁷ Ali Nohutlu, 8 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1-100) (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 163.

³⁸ Belk, 10 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili, 97.

³⁹ Belk, 10 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili, 146.

⁴⁰ Belk, 10 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili, 378.

⁴¹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 10/7579; Abdülganî el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamîd, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/169; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, (Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 1389/1970, 10/426; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 5/152, 155; İbn-i Kudâme, *el-Muğni*, 8/552; Karâfi, *ez-Zahîra*, 7/157; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/ 117.

⁴² Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/334; ⁴³ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), 8/329; İbn-i Kudâme, *el-Muğni*, 8/552.

⁴⁴ İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/ 701; Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 8/328; Karâfi, *ez-Zahîra*, 7/158; Buhûti, *Keşşâfu'l-Kınâ'* 4/395; İbn-i Kudâme, *el-Muğni*, 8/552.

⁴⁵ Serahsî, Şemsuleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mesûut*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 28/25; Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 8/331; Karâfi, *ez-Zahîra*, 7/158; İbn-i Kudâme, *el-Muğni*, 8/552.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mesûut*, 28/25; Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 8/330; Karâfi, *ez-Zahîra*, 7/160; İbn-i Kudâme, *el-Muğni*, 8/552-553.

⁴⁷ Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/117; Düsûki, *Hâşiyetü'd-Düsûki*, 4/453.

⁴⁸ Karâfi, *ez-Zahîra*, 7/160.

⁴⁹ Özpolat, 1 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili, 240.

⁴⁹ "(...) Osman Efendi b. Ali nâm kimesne vesâyet-i mezbûreye lâıyk mahal ve müstahık ve dindâr olduğunu sikât ihbâr etmeğın (...)." *Hasköy Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H.1085-1090/1674-1679)*, haz. Tahsin Özcan, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 119.

kâdir olduğu,⁵⁰ maddi durumunun iyi ve ahlaken hüsn-i hâl olduğu,⁵¹ müstekîm ve hizmet-i vesâyete kâdir olduğu,⁵² vesâyete ehil olduğu,⁵³ sâlih ve müstekîm olduğu,⁵⁴ emânet ile ma'rûf olduğu⁵⁵ ve mahmûdu'l-hâl olduğu⁵⁶ zikredilmek suretiyle vasînin kendisinde bulunması gereken liyakat ile ilgili şartları taşıdığı anlatılmaktadır.

2.4. VESÂYETİN SÜRESİ

Çocuklar üzerine vasî tayin edilirken vasînin ne kadar süre görev yapacağına dair genel bir bilgi verildiği kayıtlardan anlaşılmaktadır. İslam hukukçuları vasîyi tayin eden mûsînin vasînin görev süresinde bir kısıtlamaya gitmesi durumunda böyle bir vesâyetin sahih olacağı ve mûsî tarafından belirlenmiş olan bu süreye riayet etmek gerektiği hususunda görüş birliği içerisindeyler.⁵⁷ Buna göre, mûsînin belirlemiş olduğu süre sona erdiğinde mevcut vasînin görevine son verilerek, eğer mûsî onun yerine bir başkasını vasî tayin etmemiş ise, yerine hâkim tarafından yeni bir vasî tayin edilmesi gerekecektir.

İncelemiş olduğumuz şer'îyye sicillerindeki belgelerin genelinde herhangi bir süre kısıtlamasına gidilmemektedir. Ancak nadiren de olsa vesâyetin süresinde kısıtlamaya gidildiğine dair belgeler de bulunmaktadır. Mahkeme tarafından tayin edilen vasî-i mansûbun görev süresinin sınırlandırıldığına dair 1653 tarihli örnek bir kayıt şu şekildedir:

*(...) sağıran-ı mezbûrânın kibel-i şer'den tesviye-i umûrlarına yirmi güne değin vâsî nasb olunan el-Hâcc İbrahim Çelebi (...)*⁵⁸

Vasî tayin belgelerinin genelinde gün, ay ya da yıl zikredilmemekte ancak çocukların “rüşd ve bülûğlarına gelinceye kadar” ifadesi kullanılarak tayin işleminin gerçekleştirildiği görülmektedir. Esasında süre zikredilmeyen belgeler ile “rüşd ve bülûğ” çağına gelinceye kadar bir sürenin zikredildiği vasî tayin belgelerinin her ikisi de süresiz vesâyete delâlet etmektedir. Çünkü, cünûn gibi istisnâî durumlar bir yana genel anlamda vesâyetin süresi rüşd ve bülûğ çağına başlamasına kadardır. Nitekim İslam hukukçuları Nisâ Sûresi 6. Âyeti delil getirerek küçüklük sebebiyle hacir altına alınmak suretiyle üzerine vasî tayin edilen çocuğun bülûğ çağına gelip de rüşdüne erdiği vakit üzerinden hacrin kaldırılması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Cünûn ve ateh nedeniyle hacredilen kimsenin akli melekelerinin tekrar yerine gelmesi veya sefihlik sebebiyle hacredilen sefihin de sefeh hastalığından kurtulduğu vakit yine üzerlerinden hacrin kaldırılması gerektiği konusunda da fukaha arasında ittifak söz konusudur.⁵⁹

Vasî tayininde vesâyetin süresinin çocuğun bâliğ olup rüşdüne erdiği vakte kadar olduğunu ifade etmek amacıyla kayıtlarda kalıp olarak genelde rüşd ve bülûğ anına kadar,⁶⁰ evân-

⁵⁰ Züleyha Tanır, *Amasya 23 Numaralı Şer'îyye Sicili (H.1112-1113/M.1700-1702)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 232.

⁵¹ Serap Yazıcıoğlu, *8 Numaralı Vidin Şer'îyye Sicili'nin Değerlendirilmesi ve Transkripsiyonu (H.1132/M.1719-1720)*, (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 154.

⁵² Ferdi Gökbuğa, *H.1075-1076/M.1665-1666 Tarihli 124 No'lu Manisa Şer'îyye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 167.

⁵³ Gökbuğa, *124 No'lu Manisa Şer'îyye Sicili*, 243.

⁵⁴ Gökbuğa, *124 No'lu Manisa Şer'îyye Sicili*, 275.

⁵⁵ Mehmet Akif Terzi, *İstanbul 1131/1719 Tarihli Askeri Kassam Defteri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 150.

⁵⁶ Mandıra, *661 Nolu Edirne Şer'îyye Sicili*, 296, 349.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 28/27; Buhûti, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 4/395; Salih Abdussemit' el-Âbî Ezherî, *Cevâhiru'l-İklîl Şerhu Muhtasari Halîl*, nşr. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/484; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 8/191.

⁵⁸ Uğur Köse, *H.1063-1065 (1058), M.1653-1655 Tarihli Çankırı Şer'îyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 67.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/171; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/132, 140; Buhûti, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 3/443; İbn-i Kudâme, *el-Muğni*, 6/594; Alâeddîn Ebu'l-Hasen Merdâvî, *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l- Hilâf*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, (Beyrut: Matbaatü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, 1374/1955, 5/320).

⁶⁰ *Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 970 - 971 / M. 1563)*, haz. Mehmet. Akman vd., (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, 248.

ı rüşdüne değin,⁶¹ rüşd ve bülûğlarına kadar,⁶² vakt-i rüşd-i sedâdlarına değin,⁶³ hadd-i buluğ ve mertebe-i rüşdlerine değin⁶⁴ gibi lafızların kullanıldığı müşahede edilmektedir.

Eğer akıl hastası olan mecnûn ya da ma'tûh üzerine vasî tayin edilecekse bu durumda bu hastalıktan kurtuluncaya kadar görevin devam edeceğini anlatmak üzere ifâkatine değin⁶⁵ veya vakt-i ifâkatine değin⁶⁶ ya da hal-i ifakat ve sıhhatine değin⁶⁷ gibi lafızların kullanıldığı görülmektedir.

2.5. VESÂYET GÖREVİNİN İÇERİĞİ

Vesâyet görevinin içeriği, vasînin görev ve sorumluluğu altına giren bütün mali tasarrufları içine almakta, diğer bir ifadeyle vesâyetin konusunu oluşturmaktadır. Vesâyetin konusu hakkında fukaha arasındaki bir tartışmaya burada değinmek uygun olacaktır. Mûsî tarafından vasî tayin edilirken, vesâyetin konusunda tahsis yapıp yapılamayacağı, böyle bir tasarrufun geçerli olup olmayacağı konusu tartışılmıştır. İmam Ebû Yusuf dışındaki Hanefî fıkıhçılara göre, mûsînin tayini sonucunda vasiye verilen velâyet mûsînin velâyeti yerine geçtiği için vasiyet yoluyla sübut bulan velâyet bölünmeyi kabul etmez. Dolayısıyla, vasî-i muhtâra verilen vesâyet görevi tahsisi kabul etmez. Mûsî herhangi bir konuda sınırlamaya gitse dahi görevlendirilen vasî-i muhtâr vesâyette tam tasarruf yetkisine sahip olur ve bu yetkisini kullanır.⁶⁸ Hanefilerden İmam Ebû Yusuf ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fıkıhçılar ise vesâyetin tahsisi kabul edeceği görüşündedirler. Bu görüşte olmalarının gerekçesini ise, vasînin mûsî tarafından kendisine verilmiş olan izin ile tasarruf yetkisini elde ettiği, kendisine verilen izin ne ise o alanda tasarrufta bulunabileceği ve verilen iznin çerçevesini aşamayacağı, şeklinde ifade etmektedirler.⁶⁹ Dört mezhep fıkıhçıları arasında vasî-i mansûbun vesâyetinin tahsisi kabul ettiği konusunda ise ittifak bulunmaktadır.

Osmanlıda fetvâ makamının yine Hanefî fukaha ile aynı doğrultuda fetva verdiği görülmektedir. Osmanlı fetvâ mecmualarından *Behcetü'l-Fetâvâ*'da mûsînin vefatından önce vesâyetin konusunda tahsise giderek sadece terekesi üzerine tayin ettiği vasî-i muhtârın o mûsînin çocukları üzerine de vasî olacağı yönünde fetva verilmektedir.⁷⁰

Mahkemelerdeki Şer'iyye sicili belgelerine göre uygulamada Hanefilerin değil de cumhurun görüşünün benimsenmiş olduğu anlaşılmaktadır. 1737 tarihli örnek bir kayıta geçtiği üzere, babası vefat eden çocuk üzerine mahkeme tarafından Ebubekir adında bir kişi vasî-i mansûb tayin edilmektedir. Daha sonra Hasan adında bir kişi mahkemeye müracaat ederek kendisinin vefat eden kişi tarafından vasiyetlerinin tenfizi için vasî-i muhtâr tayin edildiğini iddia ederek vasiyete konu olan malın kendisine teslim edilmesini talep etmektedir. Şahitlerin

⁶¹ *İstanbul Mahkemesi 191 Numaralı Sicil (H. 1000-1027 / M. 1591-1617)*, haz. Abdullah Sivridağ - Ali Coşkun, (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 68.

⁶² Güneş Şimşek, *32 No'lu Galata Şer'iyye Sicili*, 189, 225, 230, 257.

⁶³ Mandıra, *661 Nolu Edirne Şer'iyye Sicili*, 126.

⁶⁴ Mandıra, *661 Nolu Edirne Şer'iyye Sicili*, 103.

⁶⁵ "(...) cünûn-ı mutbik ile mecnûn olmağla ifâkatine değin umûrunu tesviye için bir vasî nasb ve ta'yîn olunmak lâzım ve (...)" *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 127 Numaralı Sicil (H. 1090-1091 / M. 1679-1680)*, haz. Selman Soydemir - Fikret Sarıcaoğlu, (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 340.

⁶⁶ *İstanbul Mahkemesi 156 Numaralı Sicil (H. 1246-1247 / M. 1831-1832)*, haz. Nedim Pakırdağ - Abdulkadir Altın, (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 343-344.

⁶⁷ Mehmet Koç, "Osmanlı Aile Hukukunda Akıl hastalığının (Cünûn) Nikâh ve Talâk Hükümlerine Etkisi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 130/ 256 (2022), 155.

⁶⁸ İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/723.

⁶⁹ İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/723; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/121; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerh-i Muhtasar-i Halîl*, (yy., Dâru'l-Fikr, 1412/1992, 6/403; Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri, *el-Müdevvene*, (yy., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/331; Mansûr b. Yûnus b. İdrîs Buhûtî, *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstenkî'*, (Riyad, Dâru'l-Müeyyid, 1417/1996), 477.

⁷⁰ "*Zeyd maraz-ı mevînde terekesini kabza ve âhar diyarda olan veresesine isâle Amr'ı vasî nasbedip Amr dahi vesâyeti kabul ettikten sonra Zeyd musırran fevt olsa Amr Zeyd'in evlâd-ı sığârına dahi vasî olmuş olur mu? el-Cevab: Olur.*" Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, Haz. Süleyman Kaya vd., (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 639.

şehadetleriyle müddeînin vasî-i muhtâr olduğu sabit olunca mahkeme vasî-i mansûb olan Ebubekir'e, vasiyet edilen malı vasî-i muhtâr olan Hasan'a teslim etmesini emretmektedir.⁷¹ Buna göre mahkemenin Hanefilere göre değil de vesâyetin konusunun tecezzi edeceği yani bölünebileceği görüşünü savunan cumhur fukahanın görüşüne göre hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Eğer Hanefilerin görüşüne göre hüküm verilecek olsaydı, vasî-i muhtârın vesâyet görevi tescil edildikten sonra vasî-i mansûbun görevine son verilmesi gerekirdi. Oysa mahkeme böyle bir tasarrufa gitmeyip vasî-i muhtârâ sadece vasiyet edilen malları teslim etmekle yetinmektedir. Burada bu uygulamanın farklı oluşu konuya dair bir emr-i âli'nin varid olmasına dayalı olabilir.

Vasî tayin belgelerinde vasînin, yetimlerin mesâlihini görmek,⁷² çocuklara intikal eden malların zabtı ve hıfz-ı ahvâli için,⁷³ hisselerinin zabtı ve mallarının hıfzı için,⁷⁴ çocuklara kalan malların muhafazası için,⁷⁵ çocuğun tesviye-i umûru için⁷⁶ ve çocuğun tesviye-i umûru, hıfz-ı emvâli ve ıslâh-ı şûûnu için⁷⁷ tayin edildiği ifade edilmek suretiyle vesâyet konusunun genel lafızlarla ortaya konduğu görülmektedir.

Vesâyetin konusu yalnızca hayatta olan küçük çocukların mali işleri ile ilgili olmayıp anne karnında bulunup da henüz doğmamış çocukların işlerinin idare etmek üzere de vasî tayin edilmektedir. 1606 tarihli örnek bir kayıt şöyledir:

*(...) babasından intikâl eden emvâlin zabtı ve hıfz-ı ahvâl-i hamli için (cenînin) ihtiyâcına binâden vasî nasb etti. O da vesâyet-i mezbûreyi kabûl edip cemî' umûrunu edâyı üzerine aldı.*⁷⁸

2.6. NÂZIR TAYİNİ

Osmanlıda vasînin vesâyet görevini tam ve usulüne uygun bir şekilde yapmasını sağlamak ve aynı zamanda vasîyi gözetim ve denetim altında tutmak amacıyla vasî üzerine nâzır tayin edilmekte ve vasî tayininde olduğu gibi nâzır tayin işi de mahkemede kadılar marifeti ile yürütülmektedir. Mahkeme tarafından bir çocuğa vasî tayin edilirken gerekli görülmesi halinde aynı anda o vasîye bir de nâzır tayin edilmektedir. Aynı belgede hem vasî hem de nâzır tayin edildiğine dair 1606 tarihli örnek bir kayıt şu şekildedir:

*(...) malların zabtı ve hıfz-ı ahvâlleri için ihtiyâclarına binâden vasî nasb etti. O da vesâyet-i mezbûreyi kabûl edip hizmet-i lâzimesini üzerine aldı. Hâkim-i müşârün-ileyh sonra Nefise Hâtun bt. Şaban nâm anne annelerini vasiyy-i merkûma nâzır atadı. Ki artık vasî vesâyetle alâkalı herhangi bir işe nâzırın ma'rifeti olmadan mübâşeret etmeyecektir. O da nezâret-i mezkûreyi kabûl edip hizmet-i lâzimesini üzerine aldı.*⁷⁹

⁷¹ Hatice Sevcici, *54 Numaralı Konya Şer'îye Sicili'nin (1-190) Değerlendirme ve Transkripsiyonu (H. 1150 1152/M. 1738-1740)*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 608-609.

⁷² "(...) yetimlerin mesâlihlerin görüvirir vasileri olmadığı ecilden mezkûr Mustafâ kibel-i şer'den vasî nasb olunup (...)." Özpolat, *1 Numaralı Konya Şer'îye Sicili*, 226.

⁷³ "(...) nâm sağır oğluna babasından intikâl eden malların zabtı ve hıfz-ı ahvâli için rüşd ve bülûğuna kadar vasî nasb etti." *Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, s. 105.

⁷⁴ *İstanbul Mahkemesi 191 Numaralı Sicil*, 101; *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil*, 240.

⁷⁵ "(...) babası el-Hâc Hasan'dan intikâl eden mallarının muhafazası için İbrahim b. el-Hâc Hasan Reis adlı küçük karındaşına vasî nasb etti." *Galata Mahkemesi 32 Numaralı Sicil*, 40.

⁷⁶ "(...) ve sağıre kızının tesviye-i umûruna vasiyy-i muhtâr nasb etti." *İstanbul Mahkemesi 191 Numaralı Sicil*, 149.

⁷⁷ *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 1042-1043 / M. 1633)*, haz. Fuat Recep - Sabri Atay, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 166.

⁷⁸ Güneş Şimşek, *32 No'lu Galata Şer'îye Sicili*, 95.

⁷⁹ Güneş Şimşek, *32 No'lu Galata Şer'îye Sicili*, 132; Benzer kayıt için bk. *İstanbul Mahkemesi 191 Numaralı Sicil*, 107.

Vasî tayininden bağımsız olarak da yine gerekli görüldüğünde vasî üzerine nâzır tayin edildiğine dair çok sayıda kayıt bulunmaktadır.⁸⁰ Kayıtlarda nâzırın izni olmadan vasînin herhangi bir tasarrufta bulunmaması gerektiği hususu özellikle vurgulanmaktadır. 1619 tarihli bir nâzır tayin belgesinde bu husus şöyle ifade edilmektedir:

*(...) Vasiyy-i mezbûra da nâzır-ı mezbûrun emr ü ma'rifeti olmadan vesâyette alâkalı husûslarda tasarrufda bulunmamasını emretti. O da nezâret-i mezbûreyi kabûl edip hizmet-i lâzimesini edâyı ta'ahhüd etti.*⁸¹

Buna göre nâzır, vasînin yapmakta olduğu tüm tasarrufları gözetmek, takip etmek, gördüğü herhangi bir olumsuz ya da şüpheli tasarrufu hakime haber vererek kısıtlının hak kaybına uğramasını önlemek, vasî ile birlikte bu işi yürütmek gibi görevleri üstlenmektedir.

2.7. VASÎNİN VESÂYETİ KABULÜ

Vasî tayin edilen kayıtlarda dikkat çeken ve vasî tayin belgelerinin tamamında mutlaka zikri geçen bir konu da görevlendirilen vasînin vesâyet görevini kabul ettiğini belirten ifadelerdir. İslam hukukçuları ittifakla, vesâyet akdinin kurulabilmesi için mûsî ya da hâkimin îcâbta bulunmasını ve görevi üzerine alması istenen kişinin de bu îcâbı kabul etmesini vesâyetin temel unsuru olarak görmüşlerdir.⁸² Dolayısıyla vesâyet akdinde îcâp ve kabul mutlaka olmalıdır. Kadı sicillerinde geçtiği şekliyle vesâyet akdinde îcâp ve kabulün dört şekilde gerçekleştiği görülmektedir:

Birincisi: Mûsî kendisi sağ iken mahkemeye müracaat ederek kendi istediği kişiyi vasî tayin etmekte ve tayin işlemi mahkemede kayıt altına alınmaktadır. Böylece mûsî tarafından îcâp ve vasî tarafından da kabul gerçekleşmiş olmaktadır. Bununla ilgili 1607 tarihli örnek bir kayıt şu şekildedir:

*(...) Ahmed Ağa b. el-Hâc Ömer meclis-i şer'-i şerîfde sulbî kebîr oğlu Ömer Çelebi mahzarında takrîr-i kelâm edip dünyâ bî-sebât olup bekâ olmadığı ulû'l-elbâba ayân olmağla oğlum mezbûr Ömer Çelebi'yi vasiyy-i muhtâr ve kendi makâm ve menâbıma nâib ve kâim ihtiyâr edip sağıre kızım Râbia'nın tesviye-i umûruna ve vücûh-i hayrâta ta'yîn eylediğim meblağın ta'yîn ettiğim üzre mesârifine bezl ve sırfet-i tasarrufâtına râzî oldum deyip mezbûr Ömer Çelebi dahi bi'l-muvâcehe emr-i vesâyeti kabûl ve edâ-i hıdemâtına ta'ahhüd etmeğın mâ vaka'a zabt ve sûreti yedlerine def' olundu.*⁸³

İkincisi: Mûsî kendisi sağ iken bir şahsı vasî tayin etmekte ve vasî de vesâyeti kabul etmektedir. Mûsî henüz hayattayken vasî mahkemeye müracaat ederek kendisinin falanca kişi tarafından vasî-i muhtâr tayin edildiğini, durumun araştırılarak bu vesâyet görevinin tescilini talep etmektedir. Neticede mahkeme durumu soruşturarak şahitlerin de şهادetleriyle vesâyet görevini tescil etmektedir. İlgili örnek belge şöyledir:

*Oldur ki fahru'l-a'yân Hamid Efendi mahfil-i kazâda binefsihî hâzır olup Ayşe nâm hâtun beni vâsiyy-i muhtâr itdi idi hâlâ vefât itmemiştir suâl olunub sicil-i mahfûz kayd murâdımdır didikde gıbbe's-suâl ve'l-istişhâd Osman müezzin ve Toktamış nâm kimesneler şehâdetleriyle subûtu bi't-taleb kayd şud. (...)*⁸⁴

⁸⁰ Güneş Şimşek, *32 No'lu Galata Şer'iyye Sicili*, 174; *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 1020-1053 / M. 1612-1643)*, haz. Baki Çakır vd., (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 174-175.

⁸¹ *Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (H.1028-1030/M.1619-1620)*, haz. Yılmaz Karaca - Rasim Erol, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 101-102.

⁸² İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/650; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/121; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 8/169; Buhâtî, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 4/397.

⁸³ Güneş Şimşek, *32 No'lu Galata Şer'iyye Sicili*, 241.

⁸⁴ Hatice Bilici, *31 Numaralı Kırım Hanlığı Kadı Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 239.

Üçüncüsü: Mûsî kendisi sağ iken bir şahsı vasî tayin etmekte ve vasî de vesâyeti kabul etmektedir. Mûsî vefat ettikten sonra vasî mahkemeye müracaat ederek kendisinin vefat eden kişi tarafından vasî-i muhtâr tayin edildiğini ve bu vesâyet görevinin tescilini talep etmektedir. Mahkeme ise vasî-i muhtardan iddiasını ispatlamasını istemekte ve vasî-i muhtâr da şahitlerle vesâyetini ispat ettikten sonra bu vesâyet görevi tescil edilmiş olmaktadır. Böylece önceden îcâp ve kabulü de içine alacak şekilde tüm şartlarıyla kurulmuş olan vesâyet akdi mahkemede şahitlerin şehâdetleriyle sübut bulmaktadır. Bununla ilgili 1681 tarihli örnek kayıt şöyledir:

(...) nâm kimesneler li-ecli's-şehâde mahfil-i şer'de hâzırûn olup şöyle edâ-i şehâdet-i şer'yye eylediler ki mahalle-i mezkûrede sâkin iken bundan akdem vefât iden Es-seyyid El-hac Ahmed nâm kimesne hâl-i maraz-ı hayatında vefâtından sonra sulbî sağır oğlum Es-seyyid Mustafa'nın ve benim firâşımdan hâsıl ümmi'l-veled Belkis'in hamlinin tesviye-i umûrlarına mezkûr Mehmed'i vasî-i muhtâr nasb ve ihtiyâr eyledim deyu bizim huzûrumuzda ikrâr ve bizi işhâd idüp ve mu'terif olmuşidi biz bu husûsa bu vech üzere şâhidleriz şehâdet dahi ideriz deyu her biri edâ-i şehâdet-i şer'yye eylediklerinde gibbe riâyet-i şerâiti'l-kabûl şehâdetleri hayyiz-i kabûlde vâkı'a oldukdan sonra mezkûr Mehmed dahi vech-i muharrer üzere vesâyet-i mezbûreyi kabûl ve hidemât-ı lâzimeyi kemâ yenbağî ikâmete müte'ahhid olmağın mâ-vaka'a bi't-taleb ketb olundu.⁸⁵

Dördüncüsü: Mûsî tarafından vasî tayin edilmediği durumda vasî tayin yetkisi hâkime geçmektedir. Mahkemede hâkimin bir kişiyi vasî-i mansûb nasbetmesi îcâp yerine geçmekte ve tayin edilen vasînin de bu görevi kabul etmesi neticesinde vesâyet akdi kurulmuş olmaktadır. Bununla ilgili 1635 tarihli örnek kayıt da şu şekildedir:

Hâkim-i muvakkî-i a'lâhu hâmil-i hâze'l-kitâb Mehmed Beşe b. Kadri'yi Hazret-i Ebâ Eyyûb el-Ensârî tevâbi'inden Hasköy mahallâtından Turşucu mahallesinde sâkin iken bundan akdem vefât eden Ali b. ()'in yetîmi Âişe nâm sağıre üzerine irs-i şer'î ile müteveffâ-yı mezbûr babasından kendisine intikâl eden emvâlini muhâfaza ve zabt etmek üzere vasî nasb eyledikde ol dahi vesâyet-i mezbûreyi kabûl ve gereğini yapmayı nasb-ı kabûl-i sahîh-i şer'î-i mer'î ile iltizâm etti.⁸⁶

Kayıtlarda vasînin vesâyeti kabul ettiğini ifade etmek üzere “taahhüd” ve “iltizam” kavramları yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bu kavramlardan taahhüt, görevi yapmayı üstlenmeyi; iltizam ise görevi yapmayı tercih etmeyi ifade etmektedir. İlgili örnek kayıt şöyledir:

(...) sağıre-i mezbûretânın hisse-i şer'yyelerini ahz u kabz ve tesviye-yi umurlarına mezbûre Saliha Hâtûnu vasî nasb ve ta'yin eyledikde ol dahi vesâyet-i merkûmeyi kabûl ve hizmet-i lâzimesini edâya taahhüd ve iltizâm etmeğın mâ-vaka'a bi't-taleb ketb olundu.⁸⁷

Vesâyeti kabul anlamında kullanılan taahhüd ve iltizam kelimelerinin, vasînin vesâyet-i merkûmeyi kabûl edip hizmet-i lâzimesine müte'ahhid olduğu⁸⁸ ve vesâyet-i mezkûreyi kabul edip hidemât-ı lâzimesini edâyı üzerine aldığı⁸⁹ gibi farklı şekillerde ifade edildiği görülmektedir.

Vasî tayin belgelerinde îcâb-kabûl ile ilgili olarak dikkat çeken diğer bir ifade de vasînin vesâyeti mûsîyle yüzyüze iken kabul ettiğidir. Örnek bir kayıta bu ifade şu şekilde geçmektedir:

⁸⁵ Ayşe Yıldırım, *152 Numaralı Manisa Şer'yye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1092 / 1681-82)*, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 171.

⁸⁶ *Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, 117.

⁸⁷ Mandıra, *661 Nolu Edirne Şer'yye Sicil*, 56; Ayrıca bk. Ömer Çağatay, *10 Numaralı Vidin Şer'yye Sicil Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, (Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi/Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 312, 216, 237.

⁸⁸ *İstanbul Mahkemesi 191 Numaralı Sicil*, 68.

⁸⁹ *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil*, 49.

(...) *sagîre-i kızları Saliha ve Hadice bi'l-irsi's-şer' intikâl iden hisse-i şer'îyyeleri ahz u kabzolunub hadd-ı bülûğ ve mertebe-i rüşdlerine değîn hıfz oluna deyü vasîyet beni vasî-i muhtâr nasb ve ihtiyâr idüb ben dahi bi'l-müvâcehe ba'de'l-kabûl musırnan 'alâ îsâ'ihî fevt olmağla (...)*⁹⁰

Çocuklar üzerine tayin edilmiş olan mevcut vasî herhangi bir gerekçe ile hâkime müracaat edip görevden azlini istediğinde bu vasînin azil işlemi ile yerine yeni vasî tayin işleminin aynı anda gerçekleştirildiğine dair örnekler de bulunmaktadır.⁹¹

2.8. ÇOCUKLARA NAFKA VE VASİYE ÜCRET TAKDİR EDİLMESİ

Mahkeme tarafından vasî tayin edilirken vesâyet altına alınan çocuklar için kendilerine kalan mallardan nafaka takdir edilmekte ve aynı zamanda gerekli görüldüğünde vasîye vesâyet ücreti belirlenmektedir. Vasî tayin kayıtlarındaki genel uygulamada, çocuklar için nafaka konusu zikredilmeksizin vasî tayin edildiği görülse de⁹² gerekli görüldüğünde vesâyet altına alınan çocuklara nafaka takdir edildiğine dair çok sayıda belge bulunmaktadır. Takdir edilen bu nafaka eğer var ise öncelikle çocukların mallarından karşılanmakta ve bu nafaka ödeme işini görevin bir gereği olarak vasî takip etmektedir. Çocukların nafaka ve giyim gibi ihtiyaçlarının karşılanması için vasîye ya da hâdineye borçlanma yetkisi de verilmektedir. Nafaka takdiriyle ilgili 1653 tarihli örnek bir vasî tayin belgesini burada vermek istiyoruz:

(...) *Abdi Bey b. Oruç'u vasiyy-i şer'î nasbetti. O dahi vesâyet-i merkûmeyi kabûl edip hizmet-i lâzimesini edâya müte'ahhid oldu. Sonra hâkim-i mûmâ-ileyh -esbaga'llâhu ni'amehû aleyh- Teymur bt. Abdullah nâm annesi ve hâdinesinin talebiyle sagîr-i mezkûrun nafakası, kisvesi ve sâir havâic-i zarûriyesi için, müteveffâ- mezbûr babasından kendisine irs-i şer'î ile intikâl eden mallardan alınmak üzere zeyl-i vesîkada muharrer târîhden itibaren râyicü'l-vakt yevmî beş akçe farz ve takdîr etti ve mezbûrenin vakt-i hâcetde istidâne edip lede'z-zafer vasiyy-i merkûma rücû' etmesine izin verdi.*⁹³

Gerek vasî tarafından gerekse çocuğun hâdinesi tarafından sonradan yapılan nafaka taleplerinin de mahkemece değerlendirilerek günün şartlarına göre çocuklara yeterli miktarda nafaka takdir edildiği ve yine ihtiyaç anında çocuklara harcamak üzere borçlanma yetkisi verildiği görülmektedir.⁹⁴

Eğer çocuğun anne ve babası vefat eder de geride kendisine herhangi bir mal kalmaz ve aynı zamanda bakımını üstlenecek kimsede bulunmazsa, çocuk bir başkasına evlatlık verilmekte, nafakası da hâzineden karşılanmaktadır. 1579 tarihli örnek bir kayda göre, babası vefat etmiş olan Şâhî adındaki kız çocuğu, kendisine bakma imkânından yoksun olduğu anlaşılan ninesi Mahgân Hâtun tarafından Hemsâye isimli bir kadına evlatlık verilmektedir. Çocuğa intikal eden mal da bulunmadığı için hâzineden karşılanmak üzere hâkim günlük bir akçe nafaka takdir ederek bu parayı çocuğun bakımı için harcamak üzere evlatlık alan kadına izin vermektedir. ⁹⁵ Bazı

⁹⁰ Mandıra, 661 Nolu Edirne Şer'îyye Sicil, 407.

⁹¹ Galata Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (H. 1022-1024 / M. 1613-1615), haz. Rasim Erol - Yılmaz Karaca, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 61.

⁹² Hasköy Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H.1023-1081/M.1615-1670), haz. Mustafa Kırış - Salih Kahrıman, (İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019), 163.

⁹³ Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H.1063-1064/M.1652-1653), haz. Sabri Atay - Nedim Pakırdağ, (İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019), 280. Mehmet KOÇ, Osmanlı Aile Hukukunda Mahrem Akralar (Civar Hısımlar) Nafakası sayfa 177, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 38, 2021, s. 161-184.

⁹⁴ Murat Karaköse, 57/1 Numaralı Kayseri Şer'îyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme (H.1058-1059/M.1648-1649), (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010),150.

⁹⁵ Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (H.987-988/M.1579-1580), haz. Rifat Günalan, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 216.

kayıtlarda ise çocuğun herhangi bir akrabası çıkması durumunda devlet hazinesinden harcanan paraların beytülmale geri ödenmesi gerektiği ifadesi de geçmektedir.⁹⁶

Vasî tayin belgelerinde çok az da olsa vasîye ücret takdir edildiği müşahede edilmektedir. Yapmış olduğu hizmet karşılığında vasîye ücret verilip verilmemesi konusunda Hanefî fukaha vasîler arasında ayırımı giderek, vasî-i muhtârın vesâyet görevi için herhangi bir ücret almasına cevaz vermemekte iken, vasî-i mansûba ücret takdir edilmesinin ise câiz olduğunu söylemektedirler.⁹⁷ Şâfiîler yetimin annesi, babası ve dedesi gibi yakın akrabalarının vesâyet görevini üstlenmeleri durumunda onların bir ücret almalarına cevaz vermemekte ancak; akrabalar dışında vasî olan yabancı kimselerin yaptıkları vesâyet görevi mukabilinde maruf bir ücret almalarının câiz olacağını ifade etmektedirler.⁹⁸ Mâlikîlere göre ise vasî zengin olmaz ve aynı zamanda da ihtiyaç sahibi olursa vesâyet görevi karşılığında bir ücret alabilir.⁹⁹ Hanbelîlerin bu konudaki görüşü ise, vesâyeti üstlenmek ve ihtiyaç sahibi olmak şartıyla vasînin yaptığı görev karşılığında bir ücret alabileceği yönündedir. Bununla birlikte hâkim tarafından vasîye maruf ölçüde ücret takdir edildiğinde vasî zengin olsa dahi takdir edilen bu ücreti alabilir.¹⁰⁰

Vasînin görev karşılığında ücret alması konusunda Osmanlı ulemasının bakışının Hanefîler ile aynı yönde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi vasî-i muhtârın yaptığı hizmet karşılığında herhangi bir ücret almasına cevaz vermemektedir. Konuyla ilgili vermiş olduğu fetva şöyledir:

“Zeyd-i sağırin vasî-i muhtârı Amr, hidmet-i vesâyet mukâbelesinde hâkime ücret takdîr itdürüb almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz.”¹⁰¹

Osmanlıda fetva makamı vasî-i mansûbun görev mukabilinde ücret almasına ise cevaz vermektedir. Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin vermiş olduğu fetva şu şekildedir:

“Bir yetime bir şehirde akçesiz vesayet eder kimesne olmasa hâkim Zeyd'i vasîi nasb edib vazîfe ta'yîn eylemek câiz olur mu? El-Cevab: Olur ecir misle değîn.”¹⁰²

Osmanlı kadı sicillerindeki belgelere göre uygulamada gerek vasî-i muhtâra ve gerekse vasî-i mansûba ücret takdir edildiği müşahede edilmektedir. Vasî-i muhtâra ücret takdir edildiğine dair 1643 tarihli şu örneği zikretmek istiyoruz:

(...) Mehmed nâm sagîre vasiyy-i muhtâr olan işbu râfi'ü'lkitâb fahrü'l-akrân İbrahim Ağa b. Mustafa nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzimü't-tevkîrde takrîr-i kelâm ve ta'bîr anî'l-merâm edip vasiyy-i muhtâr olduğumuz sagîr-i merkûmun babası müteveffâ-yı mezbûrdan alâ tarîki'l-irsi'sşer'î intikâl eden ma'lûmü'l-kadr akçesin a'mâl ve akârâtını dahi tâlibine îcâr ve gallesini cem'de sebkât eden hizmetim mukâbelesinde ücret ta'yîn olunmak matlûbumdur dedikde, hâkim-i muvakki'ü'l-kitâb vasiyy-i merkûma hizmet-i mezkûre mukâbelesinde târih-i kitâb gününde yevmî beşer akçe ta'yîn eyledikde vasiyy-i merkûm ücret-i mu'ayyeneyi kabûl ve hizmet-i lâzimesin edâya ta'ahhüd eylemeğîn mâ vaka'a gıbbe't-taleb ketb olundu.¹⁰³

⁹⁶ Mehmet Koç, “Osmanlı Aile Hukukunda Mahrem Akrabalar (Civar Hısımlar) Nafakası”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 38 (2021), 177.

⁹⁷ İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/713, 722.

⁹⁸ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/124.

⁹⁹ Karâfî, *ez-Zahîra*, 7/178.

¹⁰⁰ Buhûti, *Keşşâfu'l-Kinâ*, 3/455; 4/397.

¹⁰¹ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ*, 2/509.

¹⁰² Ebussuud Efendi, *Fetâvâ-yı Ebussuud, Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Fetvaları*, haz. Abdullah Demir - Ramazan Günay, (İstanbul: SD Yayınevi, 2020), 1043.

¹⁰³ *Galata Mahkemesi 65 Numaralı Sicil (H. 1051-1053/M. 1641-1644)*, haz. Sabri Atay - Rasim Erol, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 219.

Osmanlı fetva makamınca vasî-i muhtârın vesâyet görevi karşılığı ücret almasına cevaz verilmemiş olmasına rağmen, verilen bu örnek belgeye göre, mahkemede hâkimin bu fetvanın hilafında amel ederek vasî-i muhtâra hizmeti karşılığında günlük beşer akçe ücret takdir ettiği görülmektedir. Buna göre hâkimin Hanefi mezhebi dışındaki diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine göre hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Hâkimin böyle bir yetkisinin olmamasına karşın bu hükmün verilmesinin altında yine konuyla ilgili bir emr-i âli'nin varid olması muhtemeldir.

Vasî-i mansûba ücret takdir edildiğine dair örnek bir kayıt ise şu şekildedir:

*(...) vesâyet-i mezbûrenin uhdesinden gelmeğe kâdir olan râfi'ü hâzel-kitâb Mustafa Çelebi bin Yusuf nâm kimesneyi tarih-i kitâbdan yevmî onar akça vazife ile sağır-i mezbûr Mehmed'e babası müteveffâ-yı mezbûreden isâbet ve intikâl iden emvâlini ve berât-ı padişahi ile tasarrufunda olan tımarını zabt ve ahvâlini hıfz için vasi nasb ve ta'yin eyleyüb (...)*¹⁰⁴

2.9. VESÂYET İÇİN HÜCCET TANZİMİ

Vasî tayin kayıtlarında görülen diğer bir usul ise hüccet tanzimidir. Hüccet, bir davayı ispata yarayan hukukî deliller veya mahkemede tarafların yalnızca ikrarını ve bu ikrarın tasdikini içeren ve bir hüküm ifade etmeyen konularla ilgili düzenlenmiş olan belgelerdir.¹⁰⁵ Vesâyet hücceti ise, mahkeme tarafından tayin edilen vasîye verilmek üzere düzenlenmiş olan görev belgesidir. Osmanlı mahkemelerindeki vasî tayin edilen belgelerin kahr ekseriyetinde vesâyet hücceti düzenlenip düzenlenmediği zikredilmemektedir. Bununla birlikte kayda değer miktardaki belgelerde vasînin vesâyeti kabul ettiği zikredildikten sonra bu görevlendirmeye delil teşkil etmesi amacıyla görev belgesi tanzim edildiği görülmektedir. Kayıtlardaki ifadelerde vesâyet belgesinin tanzim gerekçesi, ihtiyaç anında vasînin bu belgeyi delil olarak göstermesi, şeklinde açıklanmaktadır. Konuyla ilgili 1614 tarihli örnek bir kayıt şöyledir:

*(...) cânib-i şer'den vasî lâzım olmağın işbu hâkim-i muvakkî'u'l-kitâb tûbâ leh[û] ve hüsnü-me'âb sağır-i merkûmun emvâlini hıfz ve ahvâlini zabt için dedesi mezbûr İsmail'i vasî nasb edip, mezbûr İsmail dahi vesâyet-i merkûmeyi kabûl ve hizmet-i lâzımesini edâya ta'ahhüd ve iltizâm ettikten sonra bu hurûf ber-sebîl-i temessük ketb ve terkîm olunup, yed-i tâlibe vaz' ve teslîm olundu ki lede'l-hâce ihticâc edine.*¹⁰⁶

Vasî tayin kayıtlarında vesâyet hücceti tanzim edildiğine dair belgelerin sayısı az olmasına rağmen, yine kayıtlara göre, mahkeme tarafından tanzim edilerek vasîye verilen vesâyet hüccetinin ihtiyaç anında mahkemede diğer davalarda kullanıldığına dair birçok belge bulunmaktadır.¹⁰⁷ Bu durum bizi, uygulamada vesâyet hüccetinin mahkemelerce yaygın olarak tanzim edildiği ancak vasî tayin belgelerinde bu durumu kaydetme gereği duyulmadığı kanaatine götürmektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Fatma Yıldırım, *S 12 Numaralı Sofya Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 124.

¹⁰⁵ Geniş bilgi için bk. Mustafa Oğuz - Ahmet Akgündüz, "Hüccet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/446-450.

¹⁰⁶ Galata Mahkemesi 37 Numaralı Sicil, 129.

¹⁰⁷ "(...)Sağır-i mezbûrenin bâ-hüccet-i şer'iyye vasiyy-i muhtârı olan işbu râfi'atü'l-kitâb Afife Hatun bt. Abdullah mahzarında ikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm edip (...)" *Eyüb Mahkemesi 175 Numaralı Sicil (H. 1157-1159 / M. 1745-1746)*, haz. Rasim Erol - Mustafa Yılmaz, (İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019), 165-166; Benzer kayıtlar için bk. Zehra Taşcan, *173 Numaralı Ankara Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1198/M. 1783-1784)*, (Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 95; Halil Çoban, *206/3 Numaralı Urfa Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (367 - 602)*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 130, 139, 190, 239, 315, 395, 408, 412, 444, 465, 522, 535, 537, 548.

¹⁰⁸ Böyle bir kanaate ulaşmamızın sebebinin örnek bir şer'iyye sicil defteri üzerinden şöylece açıklamak istiyoruz: Bir önceki dipnotta verdiğimiz *206/3 Numaralı Urfa Şer'iyye Sicil Defterinin 367 ile 602. sayfa aralığındaki 235 sayfalık kısmı* Halil Çoban tarafından transkribe edilmiştir. Transkripsiyonu yapılan kısımda toplamda 522 adet belge bulunmaktadır. Bu belgelerin 9 tanesi vasî tayini ile ilgilidir. Bu belgelerin hiç birisinde tayin edilen vasîye hüccet-i şer'iyye yani vesâyet hücceti tanzim edildiğine dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Buna mukabil aynı defterde konuları farklı olan 14 tane dava belgesinde, vasînin vesâyetinin hüccet-i şer'iyye ile

2.10. TARİH, ŞAHİTLER VE ŞÜHÜDÜ'L-HÂL

Osmanlı mahkemelerinde tutulan şer'iyeye sicil defterlerinde takip edilen usule göre kayıtların hemen hemen tamamına yakınında, şühûdü'l-hâl'den hemen önceye gelecek şekilde belgelere o günün tarihi yazılmaktadır. Tarihler genellikle gün, ay ve yıl şeklinde tam olarak yazılmakla birlikte¹⁰⁹ bazen herhangi bir ayın ilk günü,¹¹⁰ başları,¹¹¹ ortaları¹¹² ya da sonları¹¹³ şeklinde de yazıldığı görülmektedir. Aynı gün içerisinde birden fazla kayıt yapıldığında önceki tarih kaydı düşüldüğü de vakidir.¹¹⁴

Mahkemedeki tüm kayıtlarda olduğu gibi vasî tayin belgelerinde de şahitlerin isimleri¹¹⁵ ile şühûdü'l-hâl'in isimleri¹¹⁶ ayrı ayrı zikredilmektedir. Zikri geçen şahitler ile şühûdü'l-hâl birbirinden farklı iki kavramdır. Şahitlerden kastımız, genel olarak duruşmalarda davacı tarafın iddiasını ispat için ya da davalı tarafın da kendisini savunmak için şahitliklerine başvurulmak üzere mahkemede hazır bulunan kişilerdir. Vasî tayini bağlamında ise vasî-i muhtâr tayinlerinin mahkemede tescil edilmesi ile ilgili olarak, mûsînin vasîyi tayin ettiğini ispat etmek için şehâdetlerine başvurulmak üzere mahkemede hazır bulunan kişilerdir. Buna ilaveten hâkim tarafından çocuklar üzerine vasî-i mansûb tayin edileceğinde kendisine görev verilecek olan vasînin, vesâyet görevini yerine getirecek kişide bulunması gereken şartları taşıdığına dair şahitliklerine başvuru şahitler de bu kapsam dâhilindedir.

Belgenin en sonunda isimleri şühûdü'l-hâl olarak kaydedilen kişiler ise, duruşmaların görüldüğü esnada hâkimin yanında hazır bulunan ve genellikle sayıları beş ile on arasında değişen ve hatta kimi zaman daha da fazla olan kimselerdir. Aralarında başta müftü, müderris ve emekli kadılar olmak üzere toplumun her meslek ve sınıfından kişilerin bulunduğu bu kişiler, müşâvere heyeti, mahkeme kararları ve tescillerine şahit gösterilen müşâhidler topluluğu, yargılamanın usulüne göre yapılıp yapılmadığını gözlemleyen gözlemci heyeti ve ihtiyaç olduğu zaman da bilirkişi olarak mahkemede bulunmaktadırlar.¹¹⁷ Osmanlı mahkeme kayıtlarındaki her belgede şühûdü'l-hâl'in mutlaka zikredilmiş olması yargılamanın şeffaf yürütüldüğünü göstermektedir. Davaların içeriğiyle ilgili tanık olanların şahitliklerine başvurulduğu gibi şühûdü'l-hâl üyelerinin de orada hazır bulundurulmak suretiyle adeta duruşmanın işleyişi baştan sona kayıt altına alınmaktadır. Bu uygulama ile mahkemede yargılamanın adil bir şekilde yapıldığı herkese gösterilerek mahkemeye olan güven temin edilmiş olmaktadır.

Mahkeme kayıtlarından anlaşıldığına göre, vasînin vesâyet görevini yapabileceğine şehâdet eden şahitlerle şühûdü'l-hâl'deki kişiler aynı kimselerden oluşabilmektedir. Buna dair örnek bir kayıtta, "(...) sığârı mezbûrûnun vâlideleri Ayşe Hâtûn ibnete Mustafa her vechile müstakime olub vesâyet-i merkûme 'uhdesinden gelmeğe kâdire idüğü zeyl-i vesikada muharrerü'lesâmi-i müslimîn ihbâr etmeleriyle (...)"¹¹⁸ ifadesi geçmektedir. Bu ifadeden

sabit olduğu açıkça zikredilmektedir. Bu bilgiler ışığında, mahkemelerdeki vasî tayinlerinde hüccet-i şer'iyeye ya da diğer adıyla vesâyet hücceti tanzim edildiği ancak bunun vasî tayin belgelerine kaydedilmediği anlaşılmaktadır.

¹⁰⁹ "(...) Cerâ zâlîke ve hurrîre fî'l-yevmi's-sâlis aşere min şehri Receb sene sitte aşere ve elf." Güneş Şimşek, 32 No'lu Galata Şer'iyeye Sicili, 254.

¹¹⁰ "(...) Cerâ zâlîke ve hurrîre fî gurreti şehri Rebi'ilevvel sene selâse ve işrîn ve elf." Galata Mahkemesi 37 Numaralı Sicil, 62.

¹¹¹ "(...) Cerâ zâlîke fî evâli Cumâdelâhire sene hamse aşere ve elf." Güneş Şimşek, 32 No'lu Galata Şer'iyeye Sicili, 95.

¹¹² "(...) Cerâ zâlîke fî evâsıtı Zilka'de sene hamse aşere ve elf." Güneş Şimşek, 32 No'lu Galata Şer'iyeye Sicili, 150.

¹¹³ "(...) Cerâ zâlîke ve hurrîre fî evâhiri Muharremi'l-harâm sene sitte aşere ve elf." Güneş Şimşek, 32 No'lu Galata Şer'iyeye Sicili, 192.

¹¹⁴ "(...) Hurrîre fî't-târihi'l-mezbûr." Güneş Şimşek, 32 No'lu Galata Şer'iyeye Sicili, 110.

¹¹⁵ "el-Hâc Hasan b. Mehmed ve Mehmed b. Abdullah nâm kimesneler (...) Davud'dan sâdır olan da'vâ-yı sahîha-i şer'iyede gibbe'l-istişhâd şöyle şehâdet ettiler ki, (...) Şehâdetleri ba'de şerâti'l-kabûl inde's-şer' mu'teber ve makbûl olmağın târih-i mezbûrda mücebince böyle hüküm edildi." Güneş Şimşek, 32 No'lu Galata Şer'iyeye Sicili, 218-219.

¹¹⁶ "Şühûdü'l-hâl: Ahmed Çelebi b. İsa, İbrahim b. Mehmed el-Hatib, Hüsam Efendi b. Abdurrahman, Mehmed b. Yusuf el-Muhzır, Mustafa b. Mehmed el-Muhzır ve gayruhüm." Güneş Şimşek, 32 No'lu Galata Şer'iyeye Sicili, 192.

¹¹⁷ Nasî Aslan, İslâm Yargılama Hukukunda "Şühûdü'l-Hâl" Jüri Osmanlı Devri Uygulaması, (Adana: Karahan Kitabevi 2018), 4; Ayrıca "Şühûdü'l-Hâl" ile ilgili geniş bilgi için aynı kitap içinde bk. 57-98.

¹¹⁸ Mandıra, 661 Nolu Edirne Şer'iyeye Sicili, 230, 289, 296.

anlaşılmaktadır ki, çocuklara vasî tayin edilecek olan anneleri Ayşe Hâtûn'un vesâyetin uhdesinden gelebileceğine dair şahitlik yapanların isimleri belgenin sonunda kaydedilmektedir. Belgenin sonunda ise şühûdü'l-hâl'in isimleri bulunmaktadır.

Yine kayıtlarda vasînin gerekli şartları taşıdığına dair şahitlerin isimleri zikredilmeksizin genel ifadelerle vasînin görevi yerine getirebileceği ifade edilerek tayin işlemi yapıldığına dair belgeler de mevcuttur. Örneğin; *her vehile vesâyet 'uhdesinden gelmeğe kâdir ve müstakim idüğü lede'sşer'i'l-enver zâhir ve nümâyân olduğı*¹¹⁹ şeklinde genel ifadeler kullanılarak vasî tayin edildiği görülmektedir.

SONUÇ

Klasik fıkıh kaynakları ile fetva mecmualarında vasî tayin esnasında takip edilecek usul hakkında yeterli manada sistematik bir bilgi bulunmamaktadır. Vasî tayin usulü, fukaha tarafından vesâyet ile ilgili verilmiş olan hükümlerin mahkemelerde icra edilmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifade ile vasî tayin edilen bir mahkeme kaydında hangi bilgilerin yer alıp almayacağı, mahkemede kimlerin hazır bulunup bulunmayacağı, vesâyette îcâp ve kabulde kullanılacak lafızlar ve benzeri işlemler bizzat fıkıhın ilgilendiği bir alan olmayıp fıkhi hükümlerin mahkeme tarafından icra edilmesi esnasında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla yaptığımız çalışma vasî tayin usulünün tespitine yönelik olduğu için fıkıh kaynakları ile fetva mecmualarından ziyade mahkeme kayıtları olan şer'iyeye sicilleri örnekliliği üzerinden şekillenmiştir.

İncelemiş olduğumuz mahkeme kayıtları ışığında Osmanlıdaki vasî tayin usulü klasik fıkıh kaynaklarında verilen fikhî hükümler ile Osmanlı uleması tarafından verilmiş olan fetvalar çerçevesinde teşekkül ettiği görülmektedir. Genel uygulama Hanefi mezhebinin görüşleri doğrultusunda şekillenmekle birlikte bazen diğer mezheplerin görüşlerine göre de hareket edildiği müşahede edilmektedir. Vasî tayininde fukahanın belirlediği esaslar itinayla muhafaza edilmek suretiyle vasî tayin esnasında gerekli olan tüm bilgiler eksiksiz bir şekilde kayda geçirilmektedir. Bu anlamda vasî ve mûsînin kimlik ve adres bilgilerinin verilmesine, vasînin vesâyet görevinin gerektirdiği şartları taşıyor olmasına, özellikle vesâyet akdinin olmazsa olmazı kabul edilen îcâp ve kabulün gerçekleşmesine, mahkemede taraflar ile şahitlerin hazır bulundurulmasına azami derecede dikkat edildiği anlaşılmaktadır. Şartlar gerektirdiğinde çocuklara nafaka takdiri ve vasiye de ücret takdiri yapılarak hem çocukların problemleri çözülmekte hem de vasînin görevini rahatça yapmasına olanak sağlanmaktadır. Gerek çocuklar üzerine ve gerekse mecnûn, ma'tûh ve sefiher üzerine yapılan vasî tayinlerinde aynı usulün takip edildiği görülmektedir. Vesâyetin daha sağlıklı yürütülmesi adına, tayin edilmiş olan vasînin kabiliyet ve iş yoğunluğu gibi haller gözetilerek, vasî üzerine bir nâzır tayin edilmek suretiyle vasînin görev yükünün hafifletildiği, kısıtlının malları hususunda tasarrufta bulunurken hata yaparak herhangi bir kaybın söz konusu olmasının önüne geçildiği anlaşılmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere vasînin vesâyete ilişkin işlemlerinin nâzır tarafından denetlendiği de görülmektedir. Sonuç olarak belgelerden ortaya çıktığı kadarıyla gerek vesâyet için hüccet tanzim edilmesi gerekse vasîlere yaptığı iş karşılığı ücret tayin edilmesi vasîliğin kurumsal bir yapıya dönüşmüş olduğunun temel göstergeleridir.

¹¹⁹ Mandıra, 661 Nolu Edirne Şer'iyeye Sicili, 233.

KAYNAKÇA

- Advî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Hâşiyetü'l-Advî Alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1063-1064 / M. 1652-1653)*, haz. Sabri Atay - Nedim Pakırdağ. İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019.
- Aslan, Nasî. *İslâm Yargılama Hukukunda "Şühûdü'l-Hâl" Jüri Osmanlı Devri Uygulaması*. Adana: Karahan Kitabevi, 2018.
- Bâbertî. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1389/1970.
- Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1730-1732)*, haz. Ali Coşkun - Abdullah Sivridağ, İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
- Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 970 - 971 / M. 1563)*, haz. Mehmet. Akman vd., İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Bardakoğlu, Ali. "Vesâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 66-70.
- Belk, Ayten. *10 Numaralı Gaziantep Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (H.1012-1014/M.1603-1605) (S.3-101)*, Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bilici, Hatice. *31 Numaralı Kırım Hanlığı Kadı Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslamiye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs. *Keşşâfu'l-Kınâ'an Metni'l-İknâ'*. thk. Hilâl Musaylihî-Mustafa Hilâl, 6 Cilt, Riyad: Mektebetü'n-Nasr el-Hadîse, ts, 4/335.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs. *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstenki'*. Riyad: Dâru'l-Müeyyid, 1417/1996.
- Cemaleddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1414/1993.
- Çağatay, Ömer. *10 Numaralı Vidin Şer'iyye Sicil Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi/Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. nşr. H. Necâti Demirtaş, 2 Cilt, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014.
- Çoban, Halil. *206/3 Numaralı Urfa Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (367-602)*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Düsûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *Hâşiyetü'd-Düsûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, 4 Cilt, yy., Dâru l-Fikr, ts., 4/422.
- Ebussuud Efendi. *Fetâvâ-yı Ebussuud, Şeyhulislam Ebussuud Efendi'nin Fetvaları*. haz. Abdullah Demir - Ramazan Günay, İstanbul: SD Yayınevi, 2020.
- Erikci, Esra. *8 Numaralı Manastır Şer'iyye Sicili'nin (1-64. Varak) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H.1050-1051/M.1640-1642)*, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ebû Cîb, Sa'dî. *el-Kâmûsu'l-Fikhî Luğaten ve Istilâhen*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.

- Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (H.1028-1030/M.1619-1620)*, haz. Yılmaz Karaca - Rasim Erol, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Eyüb Mahkemesi 175 Numaralı Sicil (H. 1157-1159 / M. 1745-1746)*, haz. Rasim Erol - Mustafa Yılmaz, İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019, 165-166.
- Ezherî, Salih Abdusseme' el-Âbî. *Cevâhiru'l-İklîl Şerhu Muhtasari Halîl*. nşr. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dîmeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Galata Mahkemesi 32 Numaralı Sicil, (H. 1015-1016/M.1606-1607)*, haz. Mehmet Akman, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Galata Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (H. 1022-1024 / M. 1613-1615)*, haz. Rasim Erol - Yılmaz Karaca, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Galata Mahkemesi 65 Numaralı Sicil (H. 1051-1053 / M. 1641-1644)*, haz. Sabri Atay - Rasim Erol, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Güneş Şimşek, Seda. *32 No'lu Galata Şer'iyye Sicilinin Değerlendirilmesi*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gökbuğa, Ferdi. *H.1075-1076/M.1665-1666 Tarihli 124 No'lu Manisa Şer'iyye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l-Haraşî Alâ Muhtasari Halîl*. Hâşiyetü'l-Advî İle Birlikte, 8 Cilt, Bulak: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1317/1899.
- Hasköy Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H.1023-1081/M.1615-1670)*, haz. Mustafa Kırış - Salih Kahriman, İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019.
- Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 1020-1053 / M. 1612-1643)*, haz. Baki Çakır vd., İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Hasköy Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H.1085-1090/1674-1679)*, haz. Tahsin Özcan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Hattâb, Şemsuddîn Ebû Abdillâh. *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerh-i Muhtasar-i Halîl*. 6 Cilt, yy., Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn-i Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt, Beyrut: Şeriketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Basım, 1386/1966.
- İbn-i Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 15 Cilt, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2. Basım, 1417/1997.
- İbnu'l-Muflih, Ebû İshâk Burhânüddîn. *el-Mübdî' fî Şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İstanbul Mahkemesi 156 Numaralı Sicil (H. 1246-1247 / M. 1831-1832)*, haz. Nedim Pakırdağ - Abdulkadir Altın, İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019.
- İstanbul Mahkemesi 191 Numaralı Sicil (H.1000-1027/M.1591-1617)*, haz. Abdullah Sivridağ - Ali Coşkun, İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs. *Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1988.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas İdrîs b. Abdurrahman. *ez-Zahîra*. thk. Muhammed Hacî vd., 14 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1. Basım, 1994.

- Karaköse, Murat. *57/1 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme (H.1058-1059/M.1648-1649)*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Karaslan, Arzu. *1039-1040 (1629-1630) Yıllarına Ait 61 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Koç, Mehmet. "Osmanlı Aile Hukukunda Akıl Hastalığının (Cünûn) Nikâh ve Talâk Hükümlerine Etkisi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 130/256 (Ocak – Şubat 2022), 149-174.
- Koç, Mehmet. Osmanlı Aile Hukukunda Mahrem Akrabalar (Civar Hısımlar) Nafakası. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 161-184.
- Korkmaz, Ömer, *XVIII. Yüzyıl Adana Şer'iyeye Sicilleri Özelinde Aile Hukuku*, Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Köse, Uğur. *H.1063-1065 (1058), M.1653-1655 Tarihli Çankırı Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 31. Basım, 2017.
- Makdisî, Bahâuddîn Abdurrahman b. İbrahim. *el-Udde Şerhu'l-Umde*. thk. Ahmed b. Ali, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri. *el-Müdevvene*. 4 Cilt, yy., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Mandıra, Melis. *661 Nolu (H.1130-1131/ M.1717-1718) Edirne Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvî'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdulmevcûd, 19 Cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- Merdâvî, Alâeddîn Ebu'l-Hasen. *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l- Hilâf*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî, 12 Cilt, Beyrut: Matbaatü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, 1. Basım, 1374/1955.
- Meydânî, Abdülganî el-Guneymî. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamîd, 4 Cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Mutarriżî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn. *El-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*, yy.: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî Yayınları, ts.
- Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-Talebe fî'l-Istilâhâti'l-Fıkhiyye*. yy.:: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Nohutlu, Ali. *8 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1-100)*, Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Oğuz, Mustafa - Akgündüz, Ahmet. "Hüccet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18/446-450, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 446-450.
- Özpolat, Leyla. *1 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili (970-1019/1563-1610) Değerlendirme ve Transkripsiyon*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Rumeli Sadâreti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 1042-1043 / M. 1633)*, haz. Fuat Recep - Sabri Atay, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- Rumeli Sadâreti Mahkemesi 127 Numaralı Sicil (H. 1090-1091 / M. 1679-1680)*, haz. Selman Soydemir - Fikret Sarıcaoğlu, İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
- Serahsî, Şemsuleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Sevici, Hatice. *54 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili'nin (1-190) Değerlendirme ve Transkripsiyonu (H. 1150 1152/M. 1738-1740)*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Şirbînî, Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd, 6 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410/1994.
- Tanır, Züleyha. *Amasya 23 Numaralı Şer'iyeye Sicili (H.1112-1113/M.1700-1702)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Taşcan, Zehra. *173 Numaralı Ankara Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H.1198/M.1783-1784)*, Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Terzi, Mehmet Akif. *İstanbul 1131/1719 Tarihli Askeri Kassam Defteri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (H.987-988/M.1579-1580)*, haz. Rıfat Günalan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yazıcıoğlu, Serap. *8 Numaralı Vidin Şer'iyeye Sicili'nin Değerlendirilmesi ve Transkripsiyonu (H.1132/M.1719-1720)*, Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetâvâ*. Haz. Süleyman Kaya vd., İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Ayşe. *152 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1092/1681-82)*, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldırım, Fatma. *S 12 Numaralı Sofya Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yıldız, Hacer. *50 Nolu (H.1254/M. 1838-1839) Tokat Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Vesâyâ ve'l-Vakfî'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1996.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû*. 10 Cilt, Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.

STRUCTURED ABSTRACT

In Islamic law literature, guardianship refers to the management of the property of underage children and people who have reached adolescence but lack capacity due to reasons such as junun, atah and sefeh, by a guardian or guardian. As a result of situations requiring guardianship, the property of the restricted person is both protected and managed by appointing one or rarely more than one guardian. In this way, negativities such as the destruction of the property of the restricted people, being damaged or being taken over by others in some way are prevented. In the verses of the Quran, it is ordered that the orphan's property should be approached in the best way possible until he reaches adulthood, that the property of the dissolute person and those who have not reached puberty should not be given, but when they reach puberty, the orphans should be tested and if it is seen that they have reached adulthood, their property should be delivered to them. In the classical sources of Islamic law, the subject of tutelage has been examined in a theoretical sense, primarily under the main title of "kitâbu 'l-vesâyâ" and within other subjects of fiqh. However, the number of studies on guardianship, especially on practice, is very few. The manner and process of appointing the guardian appointed to fulfill the obligation imposed on the society and the state by the guardianship, which is about the management of the property of orphans for whom extremely serious divine warnings have been made, is at least as important as the subject itself and its follow-up requires sensitivity. A clear answer to the question of how the theoretical rules put forward by Islamic law in the context of guardianship are reflected in the practice of appointing a guardian can only be possible with the data obtained from the records in the courts. For this reason, in order to reach a sound conclusion in our research, it was felt necessary to apply to the sharia registry. In our study, we try to determine the way and method followed in the appointment of guardians by examining the appointment procedure of guardians appointed to children in the Ottoman Empire, where Islamic law was applied. Thus, this study aims to clarify what the practice was like in the Ottoman Empire. During the study, sample records in the sharia registers, where the affairs and transactions in the Ottoman courts are recorded, are used, and when necessary, fiqh sources and fatwa magazines are also consulted. There is no information in classical fiqh sources and fatwa magazines about the procedure to be followed during the appointment of a guardian. Regarding the guardian appointment procedure, what information will and will not be included in the court record, who will or will not be present in the court, the words to be used in the offer and acceptance of guardianship and similar transactions are not an area that fiqh is concerned with, but emerged during the execution of fiqh provisions by the court. Therefore, our study was shaped by the example of sharia registries, which are court records. In the light of the court records we have examined, it can be seen that the guardian appointment procedure in the Ottoman Empire was formed within the framework of the fiqh rulings given in classical fiqh sources and the fatwas given by the Ottoman ulama. Although the general practice is shaped in line with the views of the Hanafî sect, it is sometimes observed that it is also acted in accordance with the views of other sects. The principles determined by the jurists in the appointment of a guardian are carefully preserved, and all information required during the appointment of a guardian is completely recorded. In this sense, it is understood that utmost care is taken to provide the identity and address information of the guardian and the guardian, to ensure that the guardian meets the conditions required by the guardianship duty, to ensure that the offer and acceptance, which are considered indispensable for the guardianship contract, are realized, and to ensure that the parties and witnesses are present in court. When conditions require, alimony is assessed for the children and a fee is assessed for the guardian, thus solving the children's problems and allowing the guardian to perform his duties comfortably. It is seen that the same procedure is followed in the appointment of guardians both for children and for insane, destitute and debauched people. It is understood that in order to carry out the guardianship in a more healthy way, by taking into consideration the abilities and workload of the appointed guardian, the guardian's burden of duty is relieved by appointing a guardian, and any loss is prevented by making a mistake while disposing of the limited person's property. As can be understood from here, it is also seen that the guardianship-related transactions of the guardian are supervised by the minister. As a result, as can be seen from the documents, both the preparation of documents for guardianship and the assignment of wages to guardians for their work are the main indicators that guardianship has turned into an institutional structure.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 136-165

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1417024

BÜTÜNSEL YAKLAŞIM'A GÖRE REMY-İ CİMÂR (ŞEYTan TAŞLAMA) RİVÂYETLERİNİN TETKİKİ

Analysis of the Narrations of Remy-i Cimâr (Stoning of the Devil) According to the Integrative Approach

Orhan GÜVEL

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

Assist. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir, Osmaniye, Türkiye

guvelorhan@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-6104-8177>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 09.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 15.04.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

Bu çalışma, Prof. Dr. Niyazi Akyüz ve Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu editörlüğünde *Halk İnanışları ve Uygulamaları* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021) adıyla yayımlanan kitap çalışmasında "Şeytan Taşlama Rivâyetlerinin Bütünsel Yaklaşım Metoduna Göre Tespit ve Tahlili" başlığıyla yer alan kitap bölümünün bazı ilavelerle gözden geçirilmiş hâlidir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Orhan Güvel)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

BÜTÜNSEL YAKLAŞIM'A GÖRE REMY-İ CİMÂR (ŞEYTAN TAŞLAMA) RİVÂYETLERİNİN TETKİKİ

Analysis of the Narrations of Remy-i Cimâr (Stoning of the Devil) According to the Integrative Approach

Öz

İslâmî literatürde İslâm öncesi dönemde uygulanagelen ve İslâmî dönemde "İslâmîleştirilerek" devam ettirilen bazı dinî uygulamaların tarihî dayanağına dair birbirleriyle çelişkili rivâyetler nakledilmektedir. Hac ibadetinin bir parçası olan remy-i cimâr (şeytan taşlama) bu sınıfa dâhil edilebilecek uygulamalardandır. Kaynaklarda şeytan taşlamanın Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Âdem ve Hz. Muhammed'e dayandığı yönünde rivâyetler mevcuttur. Şeytan taşlama hakkında dört farklı peygamberin tarihî kişiliğiyle kurulan ilişki ilgili uygulamanın dayandığı temelin ve uygulanma maksadının anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu çalışmada şeytan taşlama rivâyetlerinin tarihî dayanağına dair bilgi veren rivâyetler Bütünsel Yaklaşım metoduna göre tetkik edilmiştir. Yapılan incelemede şeytan taşlama uygulamasının Hz. İbrahim dışındaki peygamberlere isnat edildiği rivâyetlerin teyit edilemeyecek durumda olduğu görülmüştür. Şeytan taşlamanın Hz. İbrahim'le ilişkilendirildiği rivâyetlerin de sened bakımından Hz. Muhammed'e ref' edilebilecek nitelikte olmadığı ve tek bir rivâyetin farklı formlarda nakledilmiş formları olduğu tespit edilmiştir. Bu rivâyetlerde Hz. İbrahim'e izafe edilen Eylem İfadeleri'yle Hz. Muhammed'in Vedâ' Haccı'nda şeytan taşlama esnasında yaptığı Eylem İfadeleri'nin ise ciddi benzerlikler ihtiva ettiği görülmüştür. Buradan hareketle şeytan taşlamanın tarihî dayanağına dair bilgi veren rivâyetlerin Hz. Muhammed'in Vedâ' Haccı'ndaki eylemlerinin Hz. İbrahim'e nispet edilerek aktarılması sonucu ortaya çıktığı neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bütünsel Yaklaşım, Remy-i Cimâr, Şeytan Taşlama, İbrahim Peygamber.

Abstract

In the Islamic literature, there are conflicting narrations about the historical basis of some religious practices that were practiced in the pre-Islamic period and continued in the Islamic period by "Islamising" them. Remy-i cimâr (stoning the devil), which is a part of the pilgrimage, is one of the practices that can be included in this class. In the sources, there are rumours that devil stoning dates back to Prophet Abraham, Prophet Ismail, Prophet Adam and Prophet Muhammad. The relationship established between the historical figures of four different prophets makes it difficult to understand the basis of the practice and the purpose of its implementation. In this study, the narrations that give information about the historical basis of Satan stoning were analysed according to the Holistic Approach method. The examination revealed that the narrations attributing the practice of stoning the devil to prophets other than Prophet Abraham cannot be confirmed. It has been determined that the narrations in which Satan stoning is associated with Prophet Abraham are not of a quality that can be attributed to Prophet Muhammad in terms of sened and that they are forms of a single narration in different forms. In these narrations, the action expressions attributed to Prophet Abraham and the action expressions of Prophet Muhammad during the stoning of the devil in the Vedâ' pilgrimage were found to have significant similarities. From this point of view, it has been concluded that the narrations that give information about the historical basis of stoning the devil have emerged as a result of the transmission of Prophet Muhammad's actions during the Vedâ' pilgrimage by attributing them to Prophet Abraham.

Keywords: Tafsir, Integrative Approach, Remy-i Cimâr, Stoning of the Devil, The Prophet Abraham.

GİRİŞ

Kur'an hitabında Hz. İbrahim'in müstesna bir yeri vardır. Gerek Mekke'de ve diğer civar bölgelerdeki ümmî Araplara gerekse çoğunluğu Medine'de yaşayan Yahudiler ve Hristiyanlara, Hz. İbrahim ve tevhid inancı merkezinde bir davet yöneltildiği görülmektedir. Bu olgu bazı Kur'an âyetlerine yansımış, Hz. İbrahim'in ne Yahudi ne Nasrânî ne de müşriklerden olduğu ifade edilerek onun kendini Allah'a teslim etmiş bir hanîf olduğu vurgulanmıştır.¹ Dolayısıyla muhataplar, hangi dinî gruba mensup olurlarsa olsunlar Hz. İbrahim'in tevhid dinine mensup olmaya çağrılmıştır.

İslam öncesi Hicaz Yarımadası'na ait tarihî bilgilerden hareketle Ehl-i kitaba nispetle Mekke halkının kültürel hafızasında Hz. İbrahim'in önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Örneğin, İslam öncesi Arap toplumunda İbrahim ve İsmail isimlerine rastlamak güçtür. Buna karşın Kur'an'da Hz. İbrahim'in sadece Ehl-i kitabın değil, Mekkeli müşriklerin de soy ve dinî inanç bakımından ortak atası olarak kabul edilmesi dikkat çekicidir. Mekkî sûrelerde bu olguya sınırlı yerde işaret edilmekle yetinilirken, Hz. Muhammed'in Medine'ye hicret etmesinden sonra konu daha detaylı biçimde ele alınmaya başlamıştır. Nitekim Kur'an'da Hz. İbrahim'in iki oğlu İsmail ve İshak üzerinden iki dinî grup arasındaki soy bağına işaret edilmiş, Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesine geniş yer verilerek oğlu İsmail'le Kâbe'nin bânileri ve hac menâsikinin ilk uygulayıcıları oldukları vurgulanmıştır.

Hz. İbrahim'in İslam öncesi Mekke toplumunun kültürel belleğindeki yerine dair yapılan çalışmalarda iki temel yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Daha çok Müslüman araştırmacıların içinde bulunduğu bir grup, İslam öncesinde de Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in ortak ata kabul edildiğini savunmakta ve bu yorumlarını genellikle Kur'an âyetleriyle delillendirmektedir.² Zira Hz. İbrahim'in tarihî kişiliği ve Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde yaşayan müşrik Araplar nezdindeki yerine dair Kur'an dışı kaynaklarda sınırlı sayıda bilgi bulunmaktadır. Öyle ki bu durum bazı araştırmacıları Hz. İbrahim'in tarihî kişiliğinin gerçekliğini sorgulamaya sevk etmiştir. İkinci gruba dâhil edebileceğimiz bu yaklaşıma göre Kur'an, Ehl-i kitap kültüründe önemli bir yere sahip olan Hz. İbrahim'in ismini, muhataplarına mesajını daha iyi iletebilmek için araçsallaştırmıştır. Bunu da kısır üslubuyla yapmıştır. Bu yaklaşımda, Kur'an'da ve Tevrat'ta yer alan İbrahim ve İsmail'le ilgili kıssaların onların tarihsel varlıklarını ispatlamaya yeterli olmadığı değerlendirilmektedir. Bu kıssalarla bir yandan Yahudiler ve Araplar arasında, diğer yandan İslam ile Yahudilik ve Kur'an ile Tevrat arasında ilişki bulunduğunu ispatlama maksadının güdüldüğü ileri sürülmektedir.³

Kur'an'da zikri geçen Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in tarihî kişilikleri ve İslam öncesi Arabistan kültüründeki yerinin tespit ve değerlendirmesinin özellikle İslâmî araştırmalar için son derece büyük öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Hâlihazırda konu hakkında yapılan değerlendirmelerin çoğu tahmin ve spekülasyonlara dayanmaktadır. Konu, farklı disiplinlerin yardımıyla açıklığa kavuşturulmadıkça Kur'an'da ve Kur'an dışı kaynaklarda Hz. İbrahim'le ilişkilendirilen konuların sağlıklı analizini yapmak güç görünmektedir. Örnek vermek gerekirse bu çalışmada inceleme konusu yapacağımız "şeytan taşlama rivâyetleri"nde Hz. İbrahim'e nispet edilen anlatıların Hz. Muhammed ve sonrası döneme mi yoksa İslam öncesi döneme mi tarihleneceğini tespit edebilmek büyük ölçüde buna bağlıdır. Burada konunun detaylarına girmek mümkün görünmemektedir. Ancak Kur'an'daki ilgili kıssalarla Hz. İbrahim ve ailesi hakkındaki rivâyet malzemesi incelenirken bu hususun dikkate alınmasının daha isabetli olacağı söylenebilir.

Hz. İbrahim'in Kur'an tarafından yedinci yüzyıl Arabistan toplumunun hem soy hem de dinî inanç bakımından ortak atası olarak kabul edilmesi, doğal olarak çoğu dinî ritüelin onunla ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Hz. Muhammed'in davetinde iki önemli muhatap kitle ön plana çıkmıştır. Bunlar Mekkeli ümmî Araplar ve Medineli Yahudilerdir. İslam davetinin

¹ Bakara 2/135, Âl-i İmrân 3/67.

² Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 123, 124; Şinasi Gündüz, "Câhiliye Dönemi Arap Putperestliği", *Câhiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 17.

³ Taha Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 46.

güçlenmesiyle bu iki kitle bir tür meşruiyet sorunuyla yüzleşmek durumunda kalmış, ellerindeki dinî ve siyasi otoriteyi kaybetmemek için Hz. Muhammed ve arkadaşlarıyla çetin bir mücadeleye girişmişlerdir. Bu bağlamda Kur'an'ın Hz. İbrahim ve tevhid inancı merkezinde birlik olma çağrısı da muhatapları tarafından büyük ölçüde cevapsız bırakılmıştır.

İslam davetinin merkezi Kâbe ve çevresi olarak belirlendiğinden Hz. Muhammed'in çağrısından en çok etkilenen dinî grubun Mekke'deki putperest Araplar olduğu ifade edilebilir. Ehl-i kitaba bu bağlamda daha esnek bir tutum sergilenmiş, İslam'ı kabul etmeye davet edilmekle birlikte herhangi bir siyasi veya güvenlik sorununa yol açmadıkları müddetçe kendi dinlerini yaşamalarına müsaade edilmiştir. Putperest kültürün tüm toplumsal tezahürlerine ise daha baştan savaş açılmış ve özellikle Mekke'nin fethinden sonraki yıllarda bir kişinin müşrik olarak hayatını idame ettirme ve kamuya açık alanlarda eski dinin ritüellerini yerine getirme olanağı kalmamıştır.⁴

Bu, Kur'an açısından Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'le tevhid inancı temelinde inşa ettiği Kâbe'nin asli hüviyetine kavuşması anlamına gelmekteydi. Bu bağlamda Mekke ve çevresinin gerek inanç gerekse dinî ritüellerin uygulanmasında putperestliğe ait tüm olgulardan temizlenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in mevcut toplumsal örfte uygulanagelen ibadetlere ve sözlü hukuka yönelik tavrında üç farklı tutum ön plana çıkmıştır: Bunlar, bir hüküm veya ibadetin bazen olduğu gibi bazen küçük değişikliklerle devam ettirilmesi anlamında "ibkâ"; bir hüküm veya ibadetin iptal edilmesi anlamında "ilgâ" ve daha önce bilinmeyen ve yeni uygulamaya konulan anlamında "ibdâ"dır. Hz. Muhammed'in uygulamalarına bakıldığında ibkâ' yoluna gittiği olguların diğerlerine nispetle daha ağır bastığı rahatlıkla görülebilir. Böylece önceki dönemde uygulanagelen remy-i cimâr ve benzeri çoğu ritüel yeni dönemde "İslâmîleştirilerek" devam ettirilmiştir.⁵

Bu dinî değişiklikten etkilenen ritüellerin başında hac ibadeti gelir. Câhiliye döneminde de uygulanan haccın bazı değişikliklerle İslâmî dönemde de devam ettirildiği bilinmektedir.⁶ İslam'ın temel ibadetlerinden birisi olan hac, hicrî takvime göre yılın belirli günlerinde çeşitli menâsiki yerine getirmekle eda edilir. Hacıların, hac ibadeti kapsamında, tekili cemre, çoğulu cemerât olarak adlandırılan üç farklı mekânda taş atmalarına remy-i cimâr denilir. Dilimizde "şeytan taşlama"⁷ olarak terimleşen bu uygulamanın tarihte dayandığı temele ilişkin kaynaklarda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu ihtilaf, kaynaklarımızda konuyla ilgili senedli ve senedsiz olarak nakledilen birbiriyle çelişkili rivâyetlerden beslenmektedir.

Şeytan taşlamanın dayandığı temele dair nakledilen rivâyetlerin muhtevası, mevcut hâliyle uzlaştırılabilir bir durum arz etmemektedir. Bu yüzden ilgili rivâyetlerin ilmî bir tetkike tâbi tutulması, konunun doğru anlaşılması bakımından son derece önemlidir. Hz. Muhammed dönemi ve sonrasına ait anlatılarla câhiliye döneminden tevarüs edilenlerin ayırt edilebilmesi bu türden araştırmalara bağlıdır. Zira bu bilgiler, bilimsel bir metotla ele alınmadığı takdirde gerek hac gerekse diğer dinî uygulamaların tarihi süreçte geçirdiği değişimleri ortaya koymak mümkün

⁴ Mekke'nin fethinden Hz. Muhammed'in vefatına değin üç hac dönemi mevcuttur. Hz. Muhammed, Mekke'nin fethine yakın bir tarihte gerçekleşmesine rağmen H 8. senedeki hacca iştirak etmeden Medine'ye dönmüştür. H 8. yıldaki hacçı 'Attâb b. 'Esîd (öl. 13/634) yönetmiştir. Hz. Muhammed yine H 9. yıldaki hacca da katılmayarak hacçı yönetme sorumluluğunu Hz. Ebubekir'e (öl. 13/634) tevdi etmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Hacı Ataş, *Hac Emirliği (Hz. Peygamber Döneminden Emevilerin Sonuna Kadar)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021). Bu iki hacda da müminler müşriklerle birlikte hac yapmışlardır. H 9 yılında Hz. Ebubekir'in hac esnasında insanlara okuması istenen Tevbe sûresinin ilk âyetlerinde bu uygulamaya bir son verildiği ilan edilmiştir. Dolayısıyla müşriklerin kendi inançlarına göre ibadet etmelerine bu tarihten sonra kesin bir yasak getirildiği ifade edilebilir. (Ayrıca bk. Orhan Güvel, "Bütünsel Yaklaşım metodunun Temel İslam Bilimleri Araştırmalarında Uygulanma İmkânı Üzerine Bir Değerlendirme (Tevbe 9/3, Hacc-ı Ekber Örneği)", *Sinop Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Nuriye Çelik vd. (Sinop: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2021), 138-155.

⁵ Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1 (Haziran 2017), 609.

⁶ Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", 628-629.

⁷ Çalışmada Türkçede yaygın kullanımına binaen "remy-i cimâr" uygulaması yer yer "şeytan taşlama" olarak isimlendirilecektir.

olmayacaktır. Bunun da tarihî vakaların doğru anlaşılıp yorumlanmasında birtakım sorunlara yol açması kaçınılmazdır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İslâmî kaynaklarda şeytan taşlamasının nasıl ele alındığına değinilecek, ikinci bölümde ise remy-i cimârın tarihte dayandığı temele dair bilgi veren rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım metoduna göre tespitine yer verilecektir.

1. İSLÂMÎ KAYNAKLARDA REMY-İ CİMÂR

Arapçada tekili "الجمرة" çoğulu "جمرة", "جمار" ve "جمرات" olan cemre kelimesi sözlüklerde "ateş, bin atlı, başka bir kabileye eklenmeyen veya üç yüz atlıya sahip kabile, küçük taş parçası ve çakıl" anlamlarına gelir. Tef'îl babından "بجمراً" ise "toplanmak" manasındadır. "Ateş" anlamındaki cemre üç farklı zaman için kullanılır. Bunlar hava sıcaklığının artması anlamında şubat başında olan ve "yeryüzü cemresi" olarak isimlendirilen cemre, ikincisi "su cemresi", üçüncüsü ise "ağaç cemresi"dir. Bunlardan her biri yedi gün sürer. Başka kabilelerle anlaşma ihtiyacı duymadan savaşabilme gücüne sahip kabile anlamındaki cemrenin (çoğulu cemerât) ise câhiliye döneminde üç gruptan müteşekkil olduğu nakledilir. Bunlar Benû Dabbe, Benû Hâriş ve Benû Numeyr'dir. Bunlardan ilk ikisinin başka kabilelerle anlaşma yaparak cemre olma niteliğini kaybettiği sonuncusunun ise bu özelliğini korumayı sürdürdüğü ifade edilir. "Taş, çakıl" anlamındaki cemre ise hac ibadetindeki taşlama bölgeleri (cemerât) anlamında kullanılmıştır. Bunlar İlk Cemre, Orta Cemre ve 'Ağabe Cemresi'dir. Taşların toplanmasından dolayı bu bölgelere Cemerât denmiştir.⁸

Mina'da edâ edilen remy-i cemarâtın İslam öncesi dönemde Arap Yarımadası'ndaki diğer kültürlerle ait hac uygulamalarında da yeri olduğu belirtilmiştir. Bu bakımdan taşlama Arap toplumlarına has bir uygulama değildir. Tevrat'ta da zikri geçen taşlama⁹ İrem halkı tarafından da bilinmekteydi. "رجم" kadim Sâmi kelimelerinden biridir. Sahâbî 'Abdullah b. Muğaffel'den (öl. 59/679) nakledilen bir rivâyette "Kabrimi taşlamayın!" (لا ترجموا قبري) ifadesine yer verilir. Buradaki recm kelimesi "taş" (hîcâra) anlamında olup yukarıdaki ifade "Kabrimin üzerine câhiliye âdeti olduğu üzere taş koymayın. Kabrimi yükseltmeyin" demektir. Câhiliye döneminde bu uygulamalar kabir sahibini takdir ve tazim etmek gayesiyle yapılmaktaydı. Bundan dolayı o dönemde, kişi bir kabrin yanından geçip o kabrin sahibini takdir ve tazim etmek istediğinde kabrin üzerine bir taş (رجمة أو رجماً) koyardı.¹⁰ Câhiliye döneminde çeşitli taşlama bölgeleri (رمي الجمرات) mevcuttu. Mesela hac maksadıyla kendisine yönelen ve çevresinde tavaf edilen taşlama bölgeleri vardı. Bazı putların bulunduğu ve mukaddes görülen mekânlar böyleydi. Yine geçmişteki büyüklere ait kabirler bunlardandı. Bazı şiirlerde bu türden kabirler üzerine yemin edildiği aktarılmıştır.¹¹ Cemerât, Mina'daki "Cemretu'l-'Ağabe", "Cimâr" ve "Mevdiu'l-cimâr" olarak bilinen bölgelerde yapılırdı. Taşlar bu bölgede toplanır ve üç ayrı kısımdan oluşurdu. Bunlar: İlk Cemre (الجمرة الأولى), Orta Cemre (الجمرة الوسطى) ve 'Ağabe Cemresi'dir (جمرة العقبة).¹²

Kaynaklarda tam adı Rebîa' b. Hârişe b. 'Amr b. 'Âmir el-Ĥuzâ'î olarak zikredilen 'Amr b. Luḥay'ın Arapları, ataları İbrahim'in dini olan Hanîflik'ten putperestliğe geçiren ilk kişi olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda çok sayıda câhiliye dönemi uygulamasının ortaya çıkışı 'Amr b. Luḥay'la ilişkilendirilmiştir. Hac ve menâsiki bunların başında gelir. İblîs'in, yaşadığı dönemde

⁸ Yakub b. Muhammed Tâhir Ebu'd-dîn Mecd el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle fî't-Turâs, 2005), 367; Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî, *Şerhu Neḳâidi Cerîr ve'l-Ferezdaḳ*, nşr. Muḥammed İbrahim Ḥûr-Velîd Maḥmûd Ḥâlîş (Abu Dabi: el-Mecme'u'ş-Şekâfî, 1998), III/1036; Ebû'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî el-Muberrred, *el-Kâmil fî'l-Luḡa ve'l-Edeb*, nşr. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), II/173; Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammed b. 'Abdu's-Samed el-Hemedânî 'Alemu'd-Dîn es-Seḥâvî, *Sifru's-Sa'âde ve Sefiru'l-İfâde*, nşr. Muḥammed ed-Dâlî (b.y.: y.y., 1995), 1024.

⁹ "Sonra, 'İşte taş yığını, işte aramıza diktiğim anıt' dedi. Bu yığın ve anıt birer tanık olsun. Bu yığının ötesine geçip sana kötülük etmeyeceğim. Sen de bu yığını ve anıtı geçip bana kötülük etmeyeceksin." Yaratılış 31/51-52. <https://incil.info/kitap/gen/31> (Erişim: 19 Aralık 2023)

¹⁰ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (b.y.: y.y., 2001), XI/385.

¹¹ "فأقسم بالذي قد كان ربي ... وأنصاب لدى الجمرات معر" 'Alî, *el-Mufaşşal*, XI/385.

¹² 'Alî, *el-Mufaşşal*, XI/385.

Mekke’de söz sahibi olan ‘Amr b. Luḥay’a İslam dinini ifsat etmek maksadıyla birtakım sözler fısıldadığı, yaşlı bir Necdli suretinde görünerek onunla diyalog kurduğu, telbiye ve benzeri hac uygulamalarına onun eliyle şirk bulaştırdığı da aktarılan bilgiler arasındadır. Remy-i cimâr uygulamasını ilk başlatanın da ‘Amr b. Luḥay olduğuna dair bilgiler nakledilmektedir. Buna göre ‘Amr b. Luḥay Mina’ya yedi put dikmiştir. Mevcut taşlama bölgelerini de içine alan yedi ayrı yere dikilen putlardan her birine üçer taş atabilmek için yirmi bir taş ayırmıştır. Bu çerçevede, her taşlanan puta kendinden bir önceki put kastedilerek “sen falanca puttan daha büyüksün” diye nida edildiği aktarılmıştır.¹³ Bazı rivâyetlerde Hz. Muhammed’in ‘Amr b. Luḥay’ı cehennemde azap çekerken gördüğü nakledilmiştir.¹⁴

Kaynaklarda câhiliye döneminde hac ve remy-i cimâr uygulamasının sorumluluğunu üstlenen aile ve kabileler hakkında bilgi verilmektedir. Câhiliye döneminde bu ibadetleri yönetme görevinin Kinde melikleri tarafından Benû el-Ğavâs b. Murr ailesine tevdi edildiği ifade edilmiştir. Bu ailenin eš-Şûfe olarak isimlendirildiği ve taşlama uygulamasının belirli bir dönem bu aileden birinin yönetiminde icra edildiği nakledilmiştir.¹⁵

Rivâyet olunduğuna göre eš-Şûfe’den birisi, insanların Mina’dan ayrılarak remy-i cimâr yapmaya geldikleri Nefir günü taşlamayı başlatırdı. Bu kişi başlamadan insanlar taşlama yapmazdı. Acil işi olanlar eš-Şûfe’den bu kişiye gelip “Kalk ve at ki biz de seninle atalım” derlerdi. O da bunun üzerine “Hayır, vallahi güneş yükselmedikçe atmam” diye cevap verirdi. Acelesi olanlar bu kişiye taş atarak bir an önce taşlamayı başlatmaya çalışırlardı. Ona “Yazıklar olsun sana, kalk ve at” derlerdi. Bu kişi ise onların isteğini yerine getirmeyi, güneş belirli bir yüksekliğe çıkıncaya kadar bekler sonra kalkıp taşlamayı yapardı. İnsanlar da sonrasında ona eşlik ederdi. Soyları kesilene kadar bu vazife eš-Şûfe ailesinin uhdesinde kalmıştır. eš-Şûfe’den sonra bu görevi Benû Sa’d üstlenmiştir.¹⁶

Hz. Muhammed dönemine kadar Benû Sa’d’ın bu görevi devam ettirdiği, son temsilcisinin ise Kerb b. Şafvân olduğu nakledilmiştir. Öte yandan Hz. Muhammed’in dördüncü kuşaktan dedesi Kuşay b. Kilâb’ın hac yapmak istediği sene Benû Sa’d veya eš-Şûfe tarafından remy-i cimâr ve ifâda¹⁷ yapmaktan men edildiği aktarılmıştır. Ona eš-Şûfe tarafından “Bizler taşlama ve ifâda yapana kadar beklemelisin” denilmiştir. Bir sonraki sene Kuşay; Muḍar, Kinâne ve Kureyş kabilesiyle birlikte Akabe’de toplanmış ancak remy-i cimâr yapılmaları yine engellenmiştir. Bunun üzerine iki grup arasında kanlı bir çatışma yaşanmış ve bu, Kuşay’ın galibiyetiyle sonuçlanmıştır. Sonraki dönemde taraflar arasında uzlaşma sağlanmış ve Kuşay hac görevlerini eskiden olduğu gibi çeşitli kabileler arasında paylaşmıştır.¹⁸

Hz. Muhammed’den hac ve remy-i cimâr uygulaması hakkında çeşitli bilgiler nakledilmiştir. Bu aktarımların ekseriyeti Hz. Muhammed’in tek ve son haccı olan Vedâ Haccı’yla ilişkilidir. Hz. Muhammed, H 9. yılda Hz. Ebubekir’i hac emiri olarak tayin etmiş, H 10. yılda ise haccı bizzat kendisi katılmıştır. Bu olay, haccın İslam’dan sonra nasıl devam ettirileceğinin belirlenmesi bakımından müstesna bir öneme sahiptir. Öyle ki bu hac esnasında Hz. Muhammed’e çeşitli sorular yöneltilmiş ve sonraki dönemlerde uygulanacak hac menâsikinin biçimi buradan hareketle şekillenmiştir.

¹³ Ebû'l-Velîd Muhammed b. ‘Abdullâh el-Ğassânî el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, nşr. Ruşdî es-Şâlih Mulaḥḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), I/179, II/176; ‘Alî, *el-Mufaşşal*, XI/386; Emrah Dindi, “Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur’an’daki Menâsiklerle Diyalektik İlişkisi”, 609.

¹⁴ el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, I/87.

¹⁵ Ebû Zeyd ‘Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Ḥaldûn, *Divânu'l-Mubtade’ ve'l-Haber fi Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men ‘Asarahum min Ževi’s-Şe’ni'l-Ekber*, nşr. Ḥalîl Şeḥâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 399.

¹⁶ Ebû Muhammed ‘Abdulmelik b. Hişâm el-Ḥimyerrî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, nşr. Muştafâ es-Sakkâ (Kahire: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1955), I/120.

¹⁷ Hac esnasında hacıların Arafat, Müzdelife ve Mina’dan ayrılışını ve bunu düzenleme işini ifade eden terim. Ahmet Önkâl, “İfâza”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ifaza> (Erişim 20 Aralık 2023).

¹⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Şîlatu Târîh eṭ-Ṭaberî* (Beyrut: Dâru't-Turâş, 1967), II/257; Ebû'l-Ḥasen ‘Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. ‘Omar ‘Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997), I/622; İbn Ḥaldûn, *Divânu'l-Mubtade’*, 399.

Hz. Muhammed'in Vedâ Hacci'nda hemen her gün dönemin güncel sorunlarıyla ilgili olarak muhataplarına konuşmalar yaptığı bilinmektedir. Bu günlerde Hz. Muhammed'e hac menâsikinin nasıl uygulanacağına dair de çok sayıda soru yöneltilmiştir. Hz. Muhammed'in soruların çoğuna "لا حَجَّ لَاحِجٍ" (*Bir beis yoktur*) diye cevap verdiği nakledilir. Hz. Muhammed'in üç farklı taşlama bölgesinde yedişer taş attığı ve her atmada tekbir getirdiği de aktarılan bilgiler arasındadır.¹⁹ Yine 'Abdullah b. 'Amr'dan (öl. 65/684-85) nakledilen bir rivâyette Nahr günü insanların Hz. Muhammed'e gelerek kurban, saçları tıraş etme ve ifâda gibi bazı hac menâsikini remy-i cimârdan önce yaptıklarını bu durumda taşlama yapıp yapamayacaklarını sordukları aktarılmıştır. 'Abdullah b. 'Amr o gün Hz. Muhammed'e ne sorulduysa "فَاعْلَمْ، وَلَا حَجَّ" (*Yap, bir beis yoktur*) dediğini nakleder.²⁰

Vedâ Hacci'nda Hz. Muhammed'in yaptığı eylemlerden bahseden rivâyetlerle inceleme konusu yaptığımız şeytan taşlama rivâyetlerinde diğer peygamberlere nispet edilen eylem öğeleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.²¹ Bu husus sonuç bölümünde değerlendirilecektir.

Hz. Âişe'den nakledilen bir rivâyette Hz. Muhammed'in "remy-i cimâr ve Şafa ile Merve arasında sa'y yapmak Allah'ı anmak içindir" dediği ifade olunur. Bazı eserlerde remy-i cimârın tekbir cümlesini muhafaza etmek için "حَفِظًا لِلتَّكْبِيرِ" yapıldığı belirtilmiştir.²² Câhiliye döneminde müşrikler güneş Şebîr Dağı'nın tepesinden görünmeden ifâda yapmaz ve Şebîr Dağı'na hitaben: "Güneşi bize doğdur ki yola koyulabilelim" derlerdi. Hz. Muhammed'in "Kureyş, İbrahim'in ahbine aykırı davrandı" diyerek güneş doğmadan önce veya güneş Şebîr Dağı'nın tepesinde görünmezden önce yola çıktığı aktarılır.²³ Burada "إِنَّ قُرَيْشًا خَالَفَتْ عَهْدَ إِبْرَاهِيمَ" denilerek ifâdanın Hz. İbrahim'le ilişkilendirilmesi konumuzla da yakından alakalıdır. Cevâd 'Alî (öl. 1987), müşriklerin bu davranışının arkasında güneşe tapınma maksadı olduğunu belirterek Hz. Muhammed'in bu yüzden ifâda vaktini değiştirdiğini ifade eder.²⁴

Ḳudâme b. 'Abdullâh'tan nakledilen bir rivâyette, Hz. Muhammed'in Nahr gününde devesinin üstünde vurma, itip kakma gibi eylemlerde bulunmadan ve "yolu açın, yolu açın" anlamında "إِلَيْكَ إِلَيْكَ" ifadesi kullanmadan "لَا ضَرْبَ وَلَا طَرْدَ وَلَا إِلَيْكَ إِلَيْكَ" remy-i cimâr yaptığı nakledilir.²⁵ Bu rivâyet câhiliye döneminde remy-i cimâr yapılırken görülen bazı davranışlar hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Yine Hz. Muhammed'in deve üstünde remy-i cimâr yaparken insanlara "Menâsikinizi bizden alınız/öğreniniz" "خُذُوا مِنَّا مَنَاسِكَكُمْ" dediği aktarılmıştır.²⁶

Remy-i cimâr uygulaması Kur'an'da doğrudan zikredilmemekle birlikte tefsirlerde şu Kur'an ifadeleriyle ilişkilendirilmiştir: Bakara 2/124: "وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ"، Bakara 2/125: "وَأَخْبَدُوا لَهُم مِّن مِّنْ لِّعَظْمًا"، Bakara 2/128: "وَأَرَانَا مَنَاسِكَنَا"، Bakara 2/203: "وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُودَاتٍ"، Hac 22/29: "ثُمَّ لِيُقَاسُوا"

¹⁹ Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hâzım, *Haccetu'l-Vedâ'*, nşr. Ebû Şuheyb el-Kermî (Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Duveliyye, 1998), 204.

²⁰ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, nşr. Heyet (b.y.: Cem'iyetu'l-Meknez, 2010), III/709.

²¹ Bk. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*, nşr. 'Abdumelik 'Abdullâh Dehîş (Beyrut: Dâru Hâdâr, 1994), IV/228; Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Menşûr* (Beyrut: y.y., ts.), I/537.

²² Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemâm es-Şan'ânî 'Abdurrezzâk, *el-Musannef*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), IV/307; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbüri, *Şahîhu İbni Huzeyme*, nşr. Muhammed Muştafâ el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2003), II/1295; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1972), IX/42.

²³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Âlemî, 1989), III/1107; Emrah Dindî, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", 607-608.

²⁴ 'Alî, *el-Mufaşsal*, XI/385.

²⁵ Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Basrî et-Tayâlisî, *el-Musned*, nşr. Muhammed b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1999), II/673.

²⁶ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Vehb el-Mısırî el-Ḳureşî İbn Vehb, *el-Muvaṭṭâ'*, nşr. Hişâm İsmail es-Şînî (Demâm, y.y., 1999), I/53.

”وَفِدْيَانَهُ بِذَبِيحٍ عَظِيمٍ“ ve Sâffât 37/107: ”وَأَلْبَسُوا ثِيَابَهُمْ“²⁷

Zemaşerî (öl. 538/1144) Hz. İbrahim’in kurban edilmek üzere kendisine verilen koçu veya şeytanı taşıdığına dair rivâyetleri senedsiz olarak nakledeken, Mâturîdî (öl. 333/944) remy-i cimârın illeti olarak zikredilen Hz. İbrahim’in şeytanı taşıdığı yönündeki rivâyetleri kalpleri tatmin etmeyen bilgiler olarak niteler. Aynı fiillerin Hz. Adem’e de nispet edildiğini hatırlatır. Tabâtabâî (öl. 1981) ise tüm detaylarını bilmesek de hac menâsikinin Hz. İbrahim tarafından belirlendiğini, İslam gelene kadar Câhiliye Dönemi Arapları’nın dinî şiarları arasında yer aldığını ve Hz. Muhammed’in bu ibadete sadece tamamlayıcı nitelikte bazı müdahalelerde bulunduğunu söyler.²⁸

Öte yandan son dönem müfessirlerinden Hamîduddîn el-Ferâhî (öl. 1930) uygulamayı Fil Vakası’yla ilişkilendirmiş ve şeytan taşlama uygulamasının hac ibadetine Fil Vakası’ndan sonra dâhil edildiğini ileri sürmüştür. Mina’daki “remy-i cimâr” uygulamasının rivâyetlerde bahsedildiği üzere şeytanı taşlamakla bir ilgisi olmadığını savunan Ferâhî, kaynaklarda bu uygulamanın yapılaş maksadı hakkında net bir bilgiye yer verilmediğini belirtir. Ona göre taşlama, Ebrehe komutasındaki Fil Ordusu’nun taşlanarak helak edilmesini anmak için yapılan bir uygulamadır.²⁹

Bazı âlimler remy-i cimârın, illeti tespit edilemeyen ta‘abbudî ibadetler arasında yer aldığını ifade etmiştir. Buna göre remy-i cimâr Hz. Muhammed’in manası aklen kavranamayacak sünnetlerindedir. Yine bu uygulamanın yapılmasında bir tür imtihan maksadı olduğu, aklen kavrayamayacağı bir fiili yapmakla sorumlu tutularak kişinin kulluğunu izhar etmesinin amaçlandığı ifade edilmiştir.³⁰ İbn Rüşd de (öl. 520/1126) remy-i cimârın dayandığı temele dair Hz. İbrahim’in, şeytanı ve kurbanlık koçu taşıdığına dair iki farklı anlatıma işaretle bunun hakikatini ancak Allah’ın bilebileceğini ifade etmiştir.³¹

Kaynaklarda “şeytan taşlama”nın hangi peygambere dayandığına dair birbirinden farklı bilgiler nakledilmektedir. Taşlamanın temelini Hz. Âdem,³² Hz. İbrahim,³³ Hz. İsmail³⁴ ve Hz. Muhammed’e³⁵ nispet eden rivâyetler ve yorumlar mevcuttur. Yine Hz. İbrahim’in, Cebrâil’in kendisine hac rükünlerini öğrettiği esnada mı, yoksa oğlunu kurban etmek istediği esnada mı

²⁷ Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî, *Tefsîru Mucâhid*, nşr. Muhammed ‘Abdu’s-Selâm Ebû'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 480; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyî'l-Kur'ân*, nşr. 'Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2000), II/10, IV/208; Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Ṭûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Habîb (Beyrut: Dâru İhyâ'î Turâsî'l-'Arabî, tsz.), I/463; Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.s.: Dâru Tayyibe, 1999), I/413; Muhammed b. Muhammed b. Muştafâ el-İmâdî Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Âkîlî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), VII/201.

²⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), I/573; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaşerî, *el-Keşâf 'an Haḳâika Ğavâmiği't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), IV/55; Muhammed Hüseyin et-Ṭabâtabâî, *Tefsîru'l-Mizân* (b.y.: y.y., ts.), I/173.

²⁹ Abdulhamîd el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân* (Azamgarh: Dâiratu'l-Hamîdiye, 2008), 468-469. Ferâhî bu tezini Fil Sûresi tefsirinde detaylı olarak ele alır. Müellifin remy-i cimâr ve Fil sûresi yorumunun detaylı değerlendirmesi için ayrıca bk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *Risâletun fî't-ta'kîb alâ tefsîri sûrati'l-Fil li'l-Muallim Abdulhamîd el-Ferâhî*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî (Cidde: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, tsz.); Orhan Güvel, *Hamîduddîn el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu Kur'an Sûrelerinde Yapısal ve Tematik Bütünlük*, ed. Hikmet Zeyveli (İstanbul: KURAMER Yay., 2020), 454-495.

³⁰ Ebû Fâris 'Abdul'azîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî, *Ravḳatu'l-Mustebîn fî Şerhi Kitabi't-Telkîn*, nşr. 'Abdullaṭîf Zekkâğ (b.s.: y.y., 2010), 585; Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdurrahmân b. Kudâme Necmu'd-Dîn el-Maḳdisî, *Muhtaşaru Minhâci'l-Kâsîdîn*, nşr. Muhammed Ahmed Duhmân (Şam: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1978), 37.

³¹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurṭubî, *el-Muḳaddimâtu'l-Mumehhidât*, nşr. Muhammed Huccî (Beyrut: y.y., 1988), I/389.

³² Ebû Bekir Muhammed b. Sîrîn el-Baṣrî el-Ensârî, *Tefsîru'l-Ahlâm Munteḳabu'l-Kelâm fî Tefsîri'l-Ahlâm* (Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Maṭba'ati Muştafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1940), II/79; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Furû'u'l-Kâfi*, nşr. Alî Ekber el-Ġifârî (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1969), IV/191.

³³ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Baṣrî et-Ṭayâlisî, *el-Musned*, nşr. Muhammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 1999), IV/414.

³⁴ Taḳiyyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Alî b. Vehb b. Muṭî' İbn Daḳîğ el-İd, *Şerhu'l-İlmâm bi Ehâdîsi'l-Aḳkâm*, nşr. Muhammed Hâllûf el-'Abdullâh (b.y.: y.y., 2009), III/395.

³⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İshâğ b. Huzeyme en-Nisâbüri İbn Huzeyme, *Şahîhu İbni Huzeyme*, nşr. Muhammed Muştafâ el-'Azâmî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2003), II/1393.

şeytanı taşıdığı net değildir. Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmemesi için kendisine sunulan koçu mu, yoksa şeytanı mı taşıdığı yine konunun ihtilaflı yönleri arasında yer alır. Sahabe ve tâbi'ün âlimlerinden konu hakkında çelişkili muhtevaya sahip rivâyetler nakledilmiş ve bu durum şeytan taşlamanın dayandığı temele ilişkin Müslüman toplumlarda farklı kanaat ve inanışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³⁶

Bu durumun, hac gibi İslam'ın temel ibadetlerinden birisinin menâsiki arasında yer alan remy-i cimâr hakkında gerek Müslümanların gerekse gayrimüslimlerin zihinlerinde cevaplanması zor birtakım soruların belirmesine neden olacağı açıktır. İslam öncesi ve sonrası dönemde uygulanan remy-i cimâr hakkında aktarılan bilgiler bilimsel bir metotla tetkik edilmedikçe Hz. Muhammed'in konu hakkında hangi kanaate sahip olduğunu tespit etmek güç görünmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçede şeytan taşlama rivâyetleri müstakil bir çalışma konusu olarak ele alınmamıştır.³⁷

Hz. Muhammed'in uygulamaları ve İslam öncesi dönemin kültürel kabulleri hakkındaki kanaatlerine dair sağlıklı bilgi edinilebilecek en önemli kaynak Kur'an ve çeşitli eserlerde yer alan rivâyet malzemesidir. Müfessirler, şeytan taşlamayı bazı âyetlerle ilişkilendirmişler de Kur'an'da doğrudan bunun nasıl uygulanacağına ve yapılış maksadına değinilmemiştir. Bu nedenle geriye konu hakkında nakledilen rivâyet malzemesine başvurmak dışında bir seçenek kalmamaktadır. Zira İslam öncesi dönemde ve sonrasında remy-i cimârın edâ edilme maksadı ancak bu yolla bilinebilir.

Hz. Muhammed dönemi hakkındaki rivâyet malzemesi büyük oranda sahabe ve tâbi'ün âlimlerine dayanır. Kaynaklarda farklı bir sahâbî veya tâbi'ün âlimine nispetle aynı konu hakkında birbiriyle çelişkili muhtevada rivâyetlerin nakledildiği bilinmektedir. Hatta bazı durumlarda aynı sahâbî veya tâbi'ün âlimine birbiriyle tenakuz eden rivâyetlerin nispet edildiği vakidir. Klasik hadis usulünde bu tür sorunları gidermek için muhtelifu'l-hadîs gibi yöntemler geliştirilmiştir.

Sahabe ve tâbi'ün âlimlerinin naklettiği bilgilerin bir kısmının kişisel kanaatlerine ya da yaşadıkları dönemdeki halk anlatılarına (İsrâiliyat vd.) dayandığı söylenebilir. Bu olgu -eğer dikkatli olunmazsa- bir kişisel kanaate ya da halk anlatısına dayanan mevku'f ya da maqtû' rivâyetin Hz. Muhammed'e ref edilmesine yol açabilir. Klasik hadis usulü, bünyesinde barındırdığı bazı sorunlardan dolayı bu gibi çelişkileri izah etmede büyük ölçüde yetersiz kalmıştır. Bunların başında rivâyetlere parçacı ve incelenen olayı açıklığa kavuşturmaktan ziyade dinî anlamayı önceleyen bir bakış açısıyla yaklaşılması gelir. Bu bağlamda rivâyet malzemesine bilimsel bir metotla yaklaşım bütünsel bir metodoloji geliştirmektense her bir rivâyeti sened ve metin açısından inceleyip müstakil bir veri olarak görme eğilimi çelişkili bilgilerin izahını zorlaştırmıştır. Bu ve benzeri sorunların çözümü için yeni bir metoda ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Aksi takdirde rivâyet malzemesinin sağlıklı biçimde tetkik edilmemesinden kaynaklanan sorunlar yumağı, araştırmacıların gündemini meşgul etmeye devam edecektir.

2. REMY-İ CİMÂR RİVÂYETLERİNİN BÜTÜNSEL YAKLAŞIM METODUYLA İNCELENMESİ

Bu bölümde remy-i cimâr rivâyetlerini Mehmet Apaydın tarafından geliştirilen Bütünsel Yaklaşım³⁸ metoduna göre tetkik etmeye çalışacağız. İncelememiz kaynaklarda şeytan taşlama ritüelinin tarihsel dayanağından bahseden bilgilerin Hz. Muhammed'e ref edilebilme imkânını tetkik etmekle sınırlıdır. Diğer bir ifadeyle Bütünsel Yaklaşım'a göre ilgili rivâyetlerin sened ve muhteva analizini yapmaktır. Dolayısıyla şeytan taşlamanın fikhî açıdan nasıl uygulanacağı ve diğer detayları çalışmamızın kapsamı dışındadır.

³⁶ Konu hakkındaki ihtilafların özeti için bk. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-'Abderî, *Rihletu'l-'Abderî*, nşr. 'Alî İbrâhîm Kurdî (b.y.: y.y., ts.), 407.

³⁷ Câhiliye dönemi hac uygulamalarıyla Kur'an'da zikri geçen hac menâsiki arasındaki ilişkiye dair kapsamlı bir değerlendirme için bk. Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", 577-638.

³⁸ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: KURAMER Yay., 2018).

2.1. Rivâyetlerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım

Mehmet Apaydın “Bütünsel Yaklaşım” olarak adlandırdığı metotla rivâyetlerin tespitinde klasik hadis usulü dışında yeni bir yol önermektedir. Bu yöntemde haberlerin tespit edilebilen tüm tarikleri/varyantları bir araya getirilmekte ve ihtiva ettikleri olayların meydana geldiği yer, zaman, mekân ve diğer yönleri tespit edilerek bir kurgu/inşa ortaya konmaya çalışılmaktadır.³⁹ Buradan hareketle incelenen tüm olayların kurgulanabileceğinin iddia edildiği sanılmamalıdır. Apaydın, Bütünsel Yaklaşım’a göre yapılan tetkik sonucu kurgu aşamasına geçemeyen olaylar hakkında *tevaḳḳuf* edilmesi gerektiğini ifade eder. Burada *tevaḳḳuf*, yeni bir bilgi ortaya çıkana kadar çalışmanın askıya alınması anlamında kullanılan bir terimdir.⁴⁰

Apaydın, fen bilimleri ve İslâmî ilimlere ek olarak bilgisayar yazılımı alanında uzmandır. Yazar, Bütünsel Yaklaşım metodunu uygulayabilmek için hâlihazırda Kuramer Pro Kütüphane Programı olarak isimlendirilen bir dijital kütüphane programı geliştirmiştir.⁴¹ Bu program Mektebetu’ş-Şâmîle vb. diğer kütüphane programlarına benzemekle birlikte onlardan ayrılan çok sayıda farklı işleve sahiptir.⁴² Bu programın diğerlerinden ayrılan en önemli farkı Bütünsel Yaklaşım metodunu rivâyet malzemesine uygulamaya imkân tanmasıdır.

Başlangıçta çoğunlukla şifâhi, ilerleyen zamanlarda hem şifâhi hem yazılı, son aşamada ise neredeyse tümüyle yazılı olarak günümüze kadar ulaşan rivâyet malzemesi, Hz. Muhammed döneminde yaşanan olayların doğru anlaşılması için çok zengin bilgiler içermektedir. Ancak bu zengin malzemeyi verimli kullanmanın yolu bir haberin tarihî süreçte parçalara ayrılarak farklı eserlere dağılan parçalarını bir araya getirip bunları sağlıklı bir analiz ve sentezden geçirmeye bağlıdır. Zira Hz. Muhammed, bir sahâbî veya tâbî’ün âlimine nispet edilen ve birbirinden bağımsızmış gibi görünen çoğu rivâyet, metin ve isnâdlarından rahatlıkla görüleceği gibi aslında tek bir rivâyetin ihtisâr, taḳtî ve ma’nen rivâyet yoluyla farklılaşmış versiyonlarıdır. Bunlara tarik veya vecîh denilmektedir. Apaydın, bunlara isnâdlarındaki değişimleri dikkate alarak tarik demenin daha uygun olacağını belirtir.⁴³

Öte yandan aynı olayı farklı sahâbî veya tâbî’ün âliminin nakledebildiği hesaba katıldığında tek bir haberin tariklerini toplamanın ilgili rivâyetin nakil sürecinde ortaya çıkması, olası râvî tasarrufu ve tashîf hatalarını tespit etmenin dışında kendi başına yeterli bilgi içermeyeceği açıktır. Zira bir olayın detayları, ancak konuyla doğrudan ve dolaylı ilişkili haberler oluşturulduktan sonra görülebilir. Bazen aralarında sened veya metin benzerliği olmamasına rağmen aynı olaydan bahsettiği tespit edilen rivâyetlerin de varlığı hesaba katılırsa tarama alanını olabildiğince geniş tutmanın önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Şu hâlde Hz. Muhammed döneminde vuku bulan bir olayı sadece rivâyetlerin farklı eserlere dağılmış her bir parçasının isnad mevsukiyetlerinden hareketle ortaya çıkarmak güç görünmektedir. Bu durumda Bütünsel Yaklaşım’a göre aynı olaydan bahseden haberlerin tarikleri

³⁹ Mehmet Apaydın, “İmâmetin Kureys’e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber’e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 7-8 (Aralık 2018), 220-221. Apaydın’ın rivâyetlerin tespit edilmesi için önerdiği bu metodu tenkit ve kritik eden çeşitli akademik çalışmalar kaleme alınmıştır. Bk. Hüseyin Hansu, “Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Adlı Eser Üzerine Bir Değerlendirme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (Haziran 2018), 136-153; Bekir Kuzudişli, “Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Üzerine”, *SAÜİFD* 20 (Aralık 2018) 38; Yavuz Köktaş, “Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Adlı Kitap Üzerine Bazı Mülâhazalar”, (<https://www.yavuzkotas.com/hadislerin-tespitinde-butunsel-yaklasimadli-kitap-uzerine-bazi-mulahazalar/>), (Erişim 21 Aralık 2023); Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 114-123.

⁴⁰ Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, 181.

⁴¹ Bu çalışmanın hazırlanmasında KURAMER Pro’daki kaynaklardan faydalanılmıştır. Özellikle rivâyetlerin incelendiği bölümde kaynaklar KURAMER Pro programı tarafından otomatik olarak atanmaktadır. Bu yüzden çalışmada haberlerin kaynağı KURAMER Pro’ya göre gösterilmiş, dipnotlarda ve kaynakçadaki eser künyeleri ise İsnad Atf Sistemi’ne (2. Edisyon) göre yeniden düzenlenmiştir.

⁴² Detaylı bilgi için bk. Orhan Güvel, “Temel İslam Bilimleri Araştırmalarında Dijital Kütüphanelerin Rolü (KURAMER Pro Kütüphane Programı Örneği)”, ed. Hatun Bekiroğlu vd. *Uluslararası Dijitalleşme ve Din Sempozyumu* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yay., 2021), 133-156.

⁴³ Mehmet Apaydın, “Erike Hadîsi’nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:1 (Mayıs 2020), 88.

bir yapbozun parçalarını andırmaktadır. Pekâlâ her bir parça ilgili olay hakkında bir bilgi ihtiva etmektedir. Ancak yapbozun diğer parçaları yerine oturdukça tablo bir o kadar netleşmekte, böylece olayı eksik ya da yanlış anlama riski en aza inmektedir.

Apaydın, klasik hadis usulünde *Hadîs* ya da *Haber* olarak isimlendirilen rivâyetlerin tümünün aslında bir haberin en az bir tariki olduğunu ifade etmekte ve bu haberleri benzerleriyle mukayese etmeden (kurgulamadan) inceleme konusu yapılan durum hakkında tam bir fikir edinilemeyeceğini savunmaktadır.⁴⁴ Bunun için ilk olarak Uygulama Kapsamı'nın belirlenmesi gerekmekte olup akabinde bu ifadelerin nakledildiği sahabe veya tâbî'ün âlimlerine ait rivâyetlerin tarihleri ayrı gruplar hâlinde derlenerek haber adı verilen şekil ve yöntemlere göre tasnif edilip bir araya getirilmelidir.⁴⁵

Bütünsel Yaklaşım metoduna göre tespit edilen haberlerin her bir ögesinin çevirisi yapılmakta ve her ögeye Kuramer Pro Programı tarafından müstakil bir kod atanmaktadır. Bu kodlar program tarafından tekrarı gayrikabil olarak belirlenmektedir. Program ileride ortak kullanıma açıldığında oluşturulan bir haber ya da kurgunun izi bu kodlar aracılığıyla sürülebilecektir. Bunun amacı ilgili alıntılarının kaynaklarına doğrudan erişebilme dolayısıyla denetleyebilmenin yanı sıra Bütünsel Yaklaşım'a göre hazırlanmış kurgulardaki eylem, zaman, mekân, nesne ve grup öğeleri arasında irtibatlar kurmaktır.

Bütünsel Yaklaşım'da incelenen konuyla ilişkili görülen her rivâyet, klasik hadis usulündeki cerh ve tadîl kriterleri dikkate alınmadan kullanılabilir. Hatta rivâyetlerin erken dönem ya da geç dönem kaynaklarda yer almasının bunların mevsûkiyetleriyle doğrudan alakalı olmadığı ifade edilir. Geç dönem kaynaklarda bulunan bir haber veya tarihin erken dönemdekilere nispetle daha iyi korunmuş olabileceği hususu üzerinde durulur.⁴⁶

Bütünsel Yaklaşım'ı klasik hadis usulünden ayıran en önemli yön konuların tetkikinde tarihî yaşanmışlığı ortaya çıkarmayı hedeflemesidir. Bu bağlamda rivâyet malzemesine tarih biliminin öngördüğü çerçevede bilimsel bir perspektiften yaklaşılması önerilmektedir. Buna göre geçmiş ulemâdan miras kalan çoğu isnadlı, rivâyet malzemesi bizlere zengin bir araştırma alanı sunmaktadır. Bütünsel Yaklaşım metodu, önerdiği bir ya da birden fazla tarikten müteşekkil haberlerin tespit edilmesi, toplanması ve içerdikleri öğeler ortaya çıkarılarak ilgili oldukları tarihî olay çerçevesinde kurgulanıp kurgulanmadığını tetkik etme imkânı tanınması hasebiyle önceki dönemde eksik ya da yanlış anlaşılan pek çok konuyu aydınlığa kavuşturma potansiyeline sahiptir, denilebilir. Burada metni anlama diğer bir ifadeyle Kur'an'da ve rivâyet malzemesinde mündemiç yaşanmışlığı ortaya çıkarma, dinî anlamaya öncelenmektedir.

Bu çalışmada, şeytan taşlama uygulamasının dayandığı tarihî temel konusunda Hz. Muhammed, bazı sahâbî ve tâbî'ün âlimlerine isnad edilen rivâyetler Bütünsel Yaklaşım metoduna göre tespit edilerek incelenmeye çalışılacaktır. Rivâyetlerde yer alan benzer eylem öğeleri çıkartılarak şeytan taşlama uygulamasının dayandığı temele dair aktarımların kaynağı tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece bu aktarımlarda mevzubahis edilen olguların câhiliye dönemine mi yoksa İslâmî döneme mi ait olduğu gösterilmeye çalışılarak, Hz. Muhammed'e, sahabeye ve tâbî'ün âlimlerine nispet edilebilecek nitelikteki ifadelerin birbirinden ayırt edilmesi amaçlanmaktadır.

2.2. Remy-i Cimâr Rivâyetlerinin İncelenmesi

Bütünsel Yaklaşım metodunu kullanarak yapacağımız bu incelemede remy-i cimâr uygulamasını tüm yönleriyle ele almak imkân dâhilinde değildir. Bu bağlamda yapılacak incelemenin *Uygulama Kapsamı* remy-i cimârın tarihte dayandığı temel hakkında bilgi veren rivâyetlerle sınırlı tutulmuştur. İleride daha geniş bir Uygulama Kapsamı belirlenerek örneğin tüm hac menâsiki veya Vedâ Haccı aynı çerçevede ele alınabilir. Bu durumda remy-i cimâr rivâyetlerinin tetkiki tüm hac menâsikini kapsayacak bir çalışmanın dar kapsamlı bir örneği olarak görülebilir.

⁴⁴ Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 187, 190.

⁴⁵ Apaydın, *Erîke Hadîsi*, 90.

⁴⁶ Apaydın, *Erîke Hadîsi*, 91. Ayrıca bk. Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, 159-176.

Şimdi, şeytan taşlama rivâyetlerinin incelenmesine geçebiliriz. Burada Bütünsel Yaklaşım'a göre hazırlanan haberlerden hareketle şeytan taşlama uygulamasının isnad edildiği tarihî olaylar ve kişilerden bahseden rivâyetlerin haberleri sıralanacaktır. Haberlerdeki ortak eylem öğelerinden hareketle ulaşılan veriler çerçevesinde hangilerinin râvîlere, hangilerinin Hz. Muhammed'e nispet edilmeye kabil (merfû', mevķûf ya da maķtû') olduğu değerlendirilecektir.

2.2.1. Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım'a Göre Tespiti

Tanım: Bu inceleme şeytan taşlama (رمى الجمار) uygulamasının tarihte dayandığı temel hakkında doğrudan veya dolaylı olarak bilgi veren rivâyetlerden hareketle yapılacaktır. Dolayısıyla şeytan taşlamanın şart, biçim ve diğer detaylarından bahseden rivâyetler kapsam dışında bırakılmıştır. İncelemede konu hakkında nakledilen haberlerdeki eylem ifadelerinden hareket edilecektir. Haberlerin ana metinlerinde çevirisi yapılan eylem ifadeleri kolay ayırt edilebilmesi için bold yazı karakteriyle belirtilmiştir.

Açıklama: Bu incelemede kullanılacak haberlerde sadece birer tarik kullanılacak, diğerlerine işaret edilmekle yetinilecektir. Burada haberlerin tüm tariklerine yer verilebilirdi. Ancak tariklerin metin bakımından birbirlerine benzerlikleri bu çalışmanın sınırlarını zorlamak dışında ulaşılabilecek sonucu değiştirmeyecektir. Bu yüzden seçilen tarikler dışındakilerin kaynaklarına dipnotlarda işaret etmekle iktifa edilecektir.

Şeytan taşlama rivâyetleri kaynaklarda merfû', mevķûf ya da maķtû' olarak nakledilmiştir. Râvîler arasında sahabeden 'Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661), 'Abdullâh b. 'Amr (65/684-85) ve 'Abdullâh b. 'Abbâs'a (öl. 68/687-88) ek olarak tâbî'ün dönemi âlimleri yer alır. Burada ilk olarak Hz. Muhammed'e mu'allak senedle nispet edilen habere yer verilecek, ardından sırasıyla 'Abdullâh b. 'Amr, İbn 'Abbâs ve diğer sahabe ve tâbî'ün âlimlerine nispet edilen haberlere geçilecektir.

3A52ED Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Mu'allak Haber

Açıklama: Bu haber çeşitli kaynaklarda Sa'îd b. Mansûr'un *Sünen*'ine nispet edilerek aktarılmaktadır. *Sünen*'in büyük bölümü kayıptır. Eserin günümüze ulaşan kısmında ve diğer kaynaklarda yaptığımız taramada ilgili haberin herhangi bir başka tarikine ulaşamadık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu, Hz. Muhammed'e şeytan taşlama uygulamasının yapılış maksadı hakkında nispet edilen sayılı rivâyetlerden biridir.

Alıntılar

3A52EC Alıntısı

☞ [52EC] İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, I/54.

يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم كما أخرجه سعيد بن منصور: لما سئل عن الجمار: "الله ريكم تكبرون وملة أبيكم إبراهيم تتبعون ووجه الشيطان ترمون"

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-2EC-6124 - Hz. Muhammed'e remy-i cimâr hakkında sorulması üzerine "Rabbiniz olan Allah'ı yüceltiyor, atanız İbrahim'in yolunu takip ediyor ve şeytanın yüzünü taşıyorsunuz" diye cevap vermesi (لما سئل عن الجمار، الله ريكم تكبرون وملة أبيكم إبراهيم تتبعون ووجه الشيطان ترمون)

2FC01 'Abdullah b. 'Amr Haberi

Tanım: 'Abdullah b. 'Amr'dan nakledilen haber

Açıklama: Bu haberde hac menâsiki ve vakit namazlarının kılınışı Hz. Muhammed'in anlatımıyla Hz. İbrahim'le ilişkilendirilmekte ve Hz. Muhammed'e atası İbrahim'in yolunu takip etmesini emreden (Nahl 16/123) âyetinin bu olay üzerine nâzil olduğu ifade edilmektedir. Bu haberin merfû' ve mevķûf senedli başka tarikleri de bulunmaktadır.⁴⁷ 'Abdullâh b. 'Amr (öl. 65/684-85) Vedâ Hacci'na katılan ve Hz. Muhammed'in hac uygulamalarına dair bilgiler nakleden sahâbilerdendir. Konunun Vedâ Hacci'yla ilişkisine sonuç ve değerlendirme kısmında ayrıca

⁴⁷ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, nşr. Maḥmûd Muḥammed 'Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), I/293; Ebû'l-Hasen Muḥammed b. Eslem et-Ṭûsî, *el-Erba'ûn*, nşr. Meş'al b. Bânî el-Cibrîn el-Maṭfîrî (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2000), 69; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, III/375; Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî el-Ḥusevcerdî el-Beyhaķî, *Şu'abu'l-İmân*, nşr. 'Abdul'aliyy 'Abdulḥamid (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), V/504.

değınilecektir. Haberin yalnızca bir tariki seçilmiş olup yalnızca ilgili ifadelerin çevirisi yapılmıştır.

2FC024 Alıntısı

☞ [C024] et-Taberî, *et-Târîh*, I/262.

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُثَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى - وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْأَحْمَسِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُثَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى - قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي لَيْلَى، عَنْ ابْنِ أَبِي مَلِيكَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، [عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ: اتَى جِبْرِئِيلُ إِبْرَاهِيمَ يَوْمَ النَّوِيَّةِ فَرَاخَ بِهِ إِلَى مِي، فَصَلَّى بِهِ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْأَجْرَةَ وَالْفَجْرَ بِمِي، ثُمَّ عَدَا بِهِ إِلَى عَرَفَاتٍ، فَأَنْزَلَهُ الْأَرَاكَ - أَوْ حَيْثُ يَنْزِلُ النَّاسُ - فَصَلَّى بِهِ الصَّلَاتَيْنِ جَمِيعًا: الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ، ثُمَّ وَقَفَ بِهِ حَتَّى إِذَا كَانَ كَأَعْجَلٍ مَا يُصَلِّي أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ الْمَعْرَبِ، أَفَاضَ حَتَّى آتَى بِهِ جَمْعًا، فَصَلَّى بِهِ الصَّلَاتَيْنِ جَمِيعًا: الْمَعْرَبَ وَالْعِشَاءَ، ثُمَّ أَقَامَ حَتَّى إِذَا كَانَ كَأَعْجَلٍ مَا يُصَلِّي أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ الْمَعْرَبِ صَلَّى بِهِ، ثُمَّ وَقَفَ حَتَّى إِذَا كَانَ كَأَبْطَأَ مَا يُصَلِّي أَحَدٌ مِنَ الْمُتَمَلِّمِينَ الْفَجْرَ أَفَاضَ بِهِ إِلَى مِي، فَرَمَى الْجُمْرَةَ، ثُمَّ ذَبَحَ وَحَلَّقَ، ثُمَّ أَفَاضَ إِلَى الْبَيْتِ، ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى مُحَمَّدٍ ص: «أَنْ اتَّبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» .

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

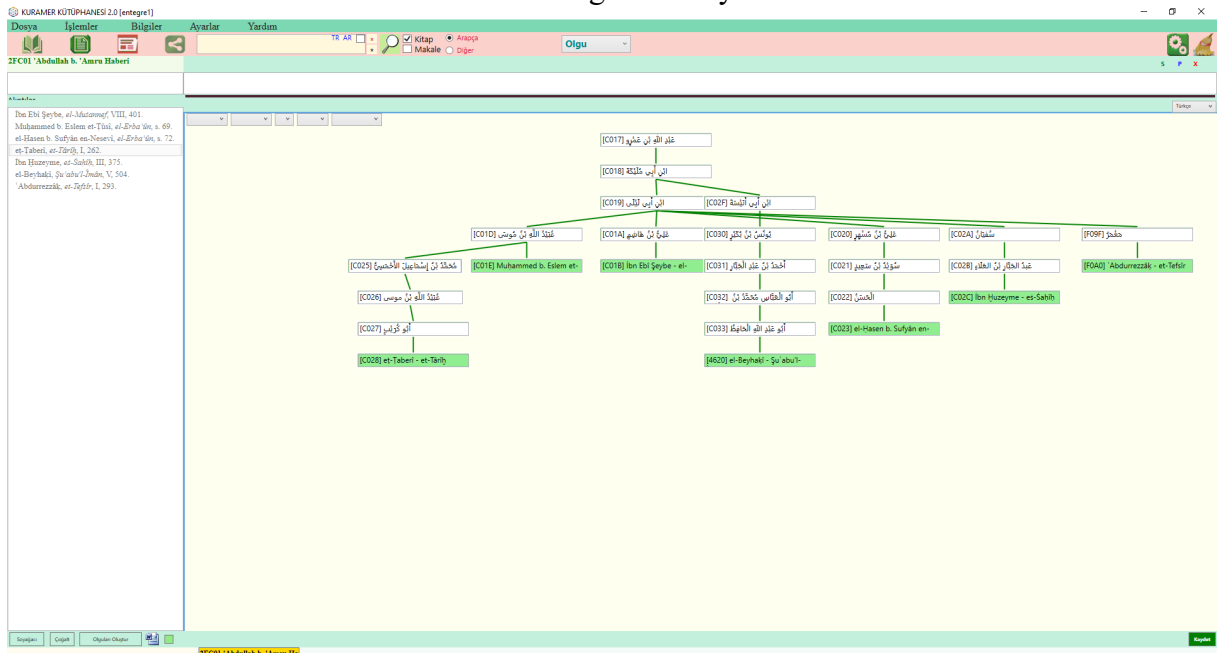
E-024-6905 - Hz. Muhammed'in "İbrahim sonrasında taşlama yaptı, kurban kesti ve başını tıraş etti" demesi (فَرَمَى الْجُمْرَةَ، ثُمَّ ذَبَحَ وَحَلَّقَ، ثُمَّ أَفَاضَ إِلَى الْبَيْتِ)

E-015-5E26 - Sonrasında Hz. Muhammed'e "Bu yüzden biz sana da Allah'a yürekten bağlanmış, şirkten arınmış bir inanca sahip olan İbrahim'in dinine uyman gerektiğini bildirdik" mealindeki Nahl 16/123 âyetinin nâzil olması (ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى مُحَمَّدٍ ص: «أَنْ اتَّبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»)

Kaynaklar

Açıklama: Kuramer Pro Kütüphane Programı'nda Bütünsel Yaklaşım metoduna göre hazırlanan haberlerde *eylem*, *zaman*, *mekân*, *nesne* ve *grup öğelerinin* yanı sıra ilgili haberlerin tariklerini toplayan ve toplayıcı olarak isimlendirilen eser müellifleriyle sened zincirindeki râvî isimleri de listelenmektedir. Burada kullanılan tüm haberlerin kaynaklarını sıralamak, çalışmanın sınırlarını zorlayacağından tek bir örnek vermekle yetinmek istiyoruz. Aşağıdaki tabloda 'Abdullah b. 'Amr haberinin tespit edilebilen tüm tariklerinin kaynakları yer almaktadır. Programda haberler hazırlandıktan sonra rivâyetlerin metinlerinde yer alan tüm öğelerin ve kaynaklarının Word belgesinde dökümü alınabilmekte ve çalışmalarda kullanılabilir şekilde düzenlenebilmektedir. Detaylı bilgi için ayrıca Mehmet Apaydın'ın çalışmalarına bakılabilir. Diğer haberlerde yalnızca *eylem öğelerine* işaret edilecektir.

Tablo:1: 'Abdullah b. 'Amr haberinin sened ağacı ve kaynakları



Şeytan taşlamanın dayandığı temele dair İbn ‘Abbâs’a nispet edilen çok sayıda haber bulunmaktadır. Burada haberlerin seçilen birer tarihi verilecek diğerlerindeki farklılıklara işaret edilmekle yetinilecektir. İbn ‘Abbâs haberleri birden fazla olduğu için yapılan alıntılar *haber kodları* dışında da numaralandırılmıştır. Haberlerin sıralamasında Hz. Muhammed’e ref edilenlere öncelik verilmiştir.

İbn ‘Abbâs Haberleri

1. 1. İbn ‘Abbâs Haberinin Sa‘îd b. Cubeyr Tarihi

D474D7 Alıntısı

Tanım: 1. İbn ‘Abbâs haberinin Sa‘îd b. Cubeyr ve A‘â b. Sâ‘ib yoluyla nakledilen tarihi

Açıklama: Bu haber Hz. Muhammed’e ref edilmesi ve şeytan taşlamayı Hz. İbrahim’in hac menâsikini öğrendiği esnada şeytanla karşılaşmasıyla ilişkilendirmesi bakımından önemlidir. Ayrıca burada Hz. İbrahim’in, oğlu İshâk’ı kurban etme kıssasına da değinilmektedir.

☞ [74D7] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I/2895.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا يُونُسُ أَخْبَرَنَا حَمَّادٌ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ جِبْرِيْلَ دَهَبَ بِإِبْرَاهِيمَ إِلَى جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيْبَاتِ فَسَاحَ، ثُمَّ أَتَى بِهِ الْجُمْرَةَ الْوُسْطَى فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيْبَاتِ فَسَاحَ، ثُمَّ أَتَى بِهِ الْجُمْرَةَ الْقُصْوَى فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيْبَاتِ فَسَاحَ فَلَمَّا أَرَادَ إِبْرَاهِيمُ أَنْ يَذْبَحَ ابْنَهُ إِسْحَاقَ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ أَوْتَيْفِي لَا أَضْطَرِبْ فَيَنْتَضِحَ عَلَيْكَ مِنْ دَمِي إِذَا دَبَّحْتَنِي فَشَدَّهُ فَلَمَّا أَخَذَ الشُّفْرَةَ فَأَرَادَ أَنْ يَذْبَحَهُ نُودِيَ مِنْ خَلْفِهِ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرَّؤْيَا.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-4D7-2958 - Hz. Muhammed’in “Cebrâil İbrahim’le Akabe Cemresi’ne gitti. Şeytan ona göründü. İbrahim ona yedi taş attı ve şeytan yerin dibine geçti” demesi (إِنَّ جِبْرِيْلَ دَهَبَ بِإِبْرَاهِيمَ إِلَى جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيْبَاتِ فَسَاحَ)

E-4D7-2959 - Hz. Muhammed’in “Cebrâil sonra İbrahim’le Vusta (orta) Cemresi’ne geldi. Şeytan İbrahim’e göründü. İbrahim ona yedi taş attı ve şeytan yerin dibine geçti” demesi (ثُمَّ أَتَى بِهِ الْجُمْرَةَ الْوُسْطَى فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيْبَاتِ فَسَاحَ)

E-4D7-295A - Hz. Muhammed’in “Cebrâil daha sonra İbrahim’le Kusvâ Cemresi’ne geldi, şeytan İbrahim’e göründü. İbrahim ona yedi taş attı ve şeytan yerin dibine geçti” demesi (ثُمَّ أَتَى بِهِ الْجُمْرَةَ الْقُصْوَى فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيْبَاتِ فَسَاحَ)

E-19B-21A5 - Hz. Muhammed’in “İbrahim, oğlu İshak’ı kurban etmek istediğinde oğlu ‘Babacığım, beni bağla ki hareket etmeyeyim. Aksi takdirde kanım üzerine sıçrar” dediğini söylemesi (فَلَمَّا أَرَادَ إِبْرَاهِيمُ أَنْ يَذْبَحَ ابْنَهُ إِسْحَاقَ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ أَوْتَيْفِي لَا أَضْطَرِبْ فَيَنْتَضِحَ عَلَيْكَ مِنْ دَمِي إِذَا دَبَّحْتَنِي)

E-19B-21A6 - Hz. Muhammed’in “İbrahim sonra oğlunu sıkıca tuttu, bıçağı eline alıp onu boğazlamak istediğinde arkasından kendisine ‘Ey İbrahim rüyayı doğruladın’ diye nida edildi” demesi (فَشَدَّهُ فَلَمَّا أَخَذَ الشُّفْرَةَ فَأَرَادَ أَنْ يَذْبَحَهُ نُودِيَ مِنْ خَلْفِهِ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرَّؤْيَا.)

2. 1. İbn ‘Abbâs Haberinin Sa‘îd b. Cubeyr Tarihinin Ebû Hamza yoluyla gelen Varyantı

00E292 Alıntısı

Tanım: A‘â b. Sâ‘ib ve Sa‘îd b. Cubeyr yoluyla İbn ‘Abbâs’tan nakledilen haberin Ebû Hamza yoluyla gelen tarihi

Açıklama: A‘â b. Sâ‘ib’in (öl. 136/753) Sa‘îd b. Cubeyr (öl. 94/713) yoluyla İbn ‘Abbâs’a nispet

ettiği bu tarik, daha önce Sa'îd b. Cübeyr yoluyla İbn 'Abbâs'tan nakledilen haberin senedde Ebu Hâzma'nın yer aldığı başka bir tarikidir. Bazı kaynaklarda bu tarikin başka versiyonlarına da yer verilmektedir.⁴⁸ Bunlar incelendiğinde aradaki benzerlik rahatlıkla tespit edilebilmektedir. Bu tarîki diğerlerinden ayıran en önemli fark diğer haberlerde Hz. İbrahim'e atfedilen şeytan taşlama eyleminin bizzat Hz. Muhammed tarafından deneyimlenmiş olduğu bilgisini içermesidir. Bu farklılık büyük olasılıkla sened zincirindeki Ebu Hâzma'nın tasarrufundan kaynaklanmaktadır. Zira hâlihazırda bu bilgiyi senedde Ebu Hâzma'nın yer aldığı tarik dışında teyit edebilecek muhtevada bir rivâyet tespit edilememiştir. Öte yandan el-Beyhâkî (öl. 458/1066) Atâ b. Sâ'ib'ten Ebu Hâzma yoluyla gelen bu rivâyetin ferd haber niteliğinde olduğunu ifade etmiştir. Bu da yukarıdaki tespitimizi teyit eden bir bilgidir. el-Hâkim (405/1014) ise haberin bu tarikin sened bakımından sahih olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹

☞ [E292] İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, II/1393.

تَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدِ الدَّارِمِيِّ، تَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ شَقِيقٍ، تَنَا أَبُو حَمْرَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ جَبْرِيلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَذَهَبَ بِهِ لِزِيَّتِهِ الْمَنَاسِكَ، فَانْفَرَجَ لَهُ نَبِيرٌ فَدَخَلَ مَعِيَ فَأَرَاهُ الْجِمَارَ، ثُمَّ أَرَاهُ عَرَفَاتٍ فَتَتَبَعَ الشَّيْطَانُ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عِنْدَ الْجُمُرَةِ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاخَ، ثُمَّ تَبِعَ لَهُ فِي الْجُمُرَةِ الثَّانِيَةِ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاخَ، ثُمَّ تَبِعَ لَهُ فِي جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاخَ فَذَهَبَ.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-292-52D4 - İbn 'Abbâs'ın "Cebrâil Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'e geldi ve hac menâsikini göstermek için onu götürdü" demesi (جَاءَ جَبْرِيلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَذَهَبَ بِهِ لِزِيَّتِهِ الْمَنَاسِكَ)

E-292-52D5 - İbn 'Abbâs'ın, "Cebrâil Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'i Şebîr'den geçirerek Mina'ya getirdi ve ona taşlama bölgelerini gösterdi" demesi (فَانْفَرَجَ لَهُ نَبِيرٌ فَدَخَلَ مَعِيَ فَأَرَاهُ الْجِمَارَ)

E-292-52D6 - İbn 'Abbâs'ın "Cebrâil Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'e Arafat'ı gösterdi" demesi (ثُمَّ أَرَاهُ عَرَفَاتٍ)

E-292-52D7 - İbn 'Abbâs'ın "Şeytan İlk Cemre'ye kadar Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'i takip etti, bunun üzerine Hz. Muhammed ona yerin dibine geçinceye kadar yedi taş attı" demesi (فَتَتَبَعَ الشَّيْطَانُ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عِنْدَ الْجُمُرَةِ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاخَ)

E-292-52D8 - İbn 'Abbâs'ın "Şeytan İkinci Cemre'ye kadar Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'i takip etti, bunun üzerine Hz. Muhammed ona yerin dibine geçinceye kadar yedi taş attı" demesi (ثُمَّ تَبِعَ لَهُ فِي الْجُمُرَةِ الثَّانِيَةِ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاخَ)

E-292-52D9 - İbn 'Abbâs'ın "Şeytan Akabe Cemresi'ne kadar Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'i takip etti, bunun üzerine Hz. Muhammed ona yerin dibine geçinceye kadar yedi taş attı" demesi (ثُمَّ تَبِعَ لَهُ فِي جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاخَ فَذَهَبَ)

3. 1. İbn 'Abbâs Haberi'nin Sâlim b. Ebî el-Ca'd Tariki

262928 Alıntısı

Tanım: İbn 'Abbâs'tan Hz. Muhammed'e ref edilerek nakledilen haber

Açıklama: Bu daha önce Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94/713) yoluyla İbn 'Abbâs'tan nakledilen haberin başka bir tarikidir. Bu tarik, İbn 'Abbâs'a nispet edilen "Şeytanı taşıyor ve atanızın dinine ittiba ediyorsunuz" ifadesiyle diğerlerinden farklılaşmaktadır. Tekrardan kaçınmak için sadece

⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Husevcerdî el-Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, nşr. 'Abdullâh et-Turkî (b.y.: Merkezu Hicr, 2011), X/190; el-Hâkim, *el-Mustedrek*, I/650; Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, nşr. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 1983), XI/456.

⁴⁹ el-Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, X/190; el-Hâkim, *el-Mustedrek*, I/650.

metindeki bu ifade çevrilmiştir. Haberin bu tarikinde zikredilen “تَتَّبِعُونَ” (ittibâ ediyorsunuz) ifadesi yerine diğer tariklerde “تَتَّبِعُونَ” (anıyorsunuz) ifadesi de kullanılmıştır.⁵⁰ Ayrıca bazı eserlerde senedsiz olarak nakledilen rivâyetlerde İbn ‘Abbâs’ın (فارموا فإنَّ الشَّيْطَانَ تَرْمُونَ) “Taşlayın, siz böylece şeytanı taşlamış oluyorsunuz” ve taşhif hatalı okunuşuyla (الشَّيْطَانَ تَرْمُونَ وَمَكَّةَ بَيْنَكُمْ تَتَّبِعُونَ) “Şeytanı taşıyor ve Mekke’yi istiyorsunuz” dediği nakledilmiştir.⁵¹ Buradaki “وَمَكَّةَ بَيْنَكُمْ تَتَّبِعُونَ” cümlesinin aslı muhtemelen “وَمَلَّةَ أَبِيكُمْ تَتَّبِعُونَ” ifadesidir. Öyle ki başka kaynaklarda ilgili ifade “وملة أبيكم تتبعون” olarak da zikredilmektedir.⁵²

☞ [2928] el-Beyhaqî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, V/250.

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أَنبَأَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحِ بْنِ هَانِيٍّ، ثنا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَنَسِ الْقُرَشِيِّ، ثنا حَفْصُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَفَعَهُ، قَالَ: لَمَّا أتَى إِبْرَاهِيمَ خَلِيلُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَنَاسِكَ عَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ عِنْدَ جَمْرَةِ الْعُقْبَةِ فَرَمَاهُ بِسِنِّهِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاحَ فِي الْأَرْضِ، ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عِنْدَ الْجَمْرَةِ الثَّانِيَةِ فَرَمَاهُ بِسِنِّهِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاحَ فِي الْأَرْضِ، ثُمَّ عَرَضَ لَهُ فِي الْجَمْرَةِ الثَّلَاثَةِ فَرَمَاهُ بِسِنِّهِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاحَ فِي الْأَرْضِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: "الشَّيْطَانُ تَرْمُونَ، وَمَلَّةَ أَبِيكُمْ تَتَّبِعُونَ"

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-928-52BC - İbn ‘Abbâs’ın “Şeytanı taşıyorsunuz ve atanız İbrahim’in yolunu takip ediyorsunuz” demesi (قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: الشَّيْطَانَ تَرْمُونَ وَمَلَّةَ أَبِيكُمْ تَتَّبِعُونَ)

4. 2. İbn ‘Abbâs Haberi

D474C2 Alıntısı

Tanım: İbn ‘Abbâs’tan Ebû Tufeyl yoluyla nakledilen haber

Açıklama: Bu haberin diğer kaynaklarda yer alan muhtasar ve geniş içerikli tarikleri bulunmaktadır.⁵³ Bazı tariklerde ifade farklılıklarına yer verilmeyle birlikte genelinde şeytan taşlama Hz. İbrahim’in Cebrâil tarafından kendisine hac menâsikinin öğretildiği esnada şeytanın engellemesine maruz kalması ve onu taşlamasıyla ilişkilendirilmektedir. Haberin yalnızca bir tarikinde diğerlerinden farklı olarak şeytan taşlamanın Hz. İbrahim’e oğlunu kurban etmesinin emredildiği “ان إبراهيم عليه السلام لما أمر بذيح ابنه عرض له الشيطان” esnada gerçekleştiği bilgisine yer verilmektedir.⁵⁴ Çalışmanın hacmi dikkate alınarak burada haberin tek bir tarikine yer verilecektir. Metinde yalnızca gerekli görülen ifadeler çevrilmiştir.

Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmekle emrolduğunda şeytanın müdahalesine maruz kalmasına ilişkin rivâyetler bunlarla sınırlı değildir. Kaynaklarda şeytanın bu olay esnasında sadece Hz. İbrahim’i değil oğlu İshâk ve eşi Sâra’yı da ayartmaya çalıştığına dair bilgiler yer almaktadır. Aynı anlatımın İsmail ve Hacer’in yer aldığı versiyonu da vardır.⁵⁵ Bazı anlatımlarda şeytanın Hz. İbrahim’e tanıdığı bir adam suretinde görüldüğü de aktarılan bilgiler arasındadır.⁵⁶ Bu

⁵⁰ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. Muhammed eđ-Đabbî en-Nisâbüri el-Ĥâkim, *el-Mustedrek âle’s-Saĥihayn*, nşr. Muştafâ ‘Abdulkâdir ‘Atâ (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1990), I/638; Ebû Muhammed ‘Abdul‘azîm b. ‘Abdulkavî el-Munzirî, *et-Terğîb ve’t-Terhîb mine’l-Ĥadîsi’s-Şerîf* (Beirut: y.y., 1968), II/207.

⁵¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmu’ Şerĥu’l-Muhezzeb* en-Nevevî (b.y.: Dâru ‘Âlemi’l-Kitâb, 2003), 131; Muhammed b. ‘Omer b. Mubârek el-Ĥadramî Baĥraĥu’l-Yemenî, *Ĥadâiku’l-Envâr ve Meĥâlî’u’l-Esrâr fî Sîrati’n-Nebiyi’l-Muĥtâr*, nşr. Muhammed Ğassân Naşûĥ ‘Azĥûl (b.y.: Dâru’l-Minhâc, 1999), 486.

⁵² el-Munzirî, *et-Terğîb ve’t-Terhîb*, II/207.

⁵³ Aĥmed b. Ĥanbel, *el-Musned*, I/2807; eđ-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIX/586; el-Beyhaqî, *Şu‘abu’l-İmân*, V/504- 505; ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Ĥavî li’l-fetâvâ fi’l-fıĥ ve ‘ulûmi’t-tefsîr ve’l-ĥadîs ve’l-Usûl ve’n-Naĥv ve’l-‘irâb ve sâ’iri’l-fünûn*, thk. ‘Abdullatîf Hasan ‘Abdurrahmân (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), I/307; Ebû ‘Abdullâh el-Ĥuseyn b. İsmâ’îl b. Muhammed ed-Đabbî el-Meĥâmilî, *Emâli’l-Meĥâmilî (Rivâyetu İbni Yahyâ)*, nşr. İbrâĥîm el-Ĥaysî (Amman: y.y., 1992), 82.

⁵⁴ Ebû İshâk Aĥmed b. Muhammed b. İbrâĥîm eš-Şa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, nşr. Heyet (Cidde: y.y., 2015), XXII/390.

⁵⁵ İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, VII/29; el-Fâkihî, *Aĥbâru Mekke*, V/75.

⁵⁶ eđ-Taberî, *et-Târîĥ*, I/274; el-Ĥâkim, *el-Mustedrek*, V/26.

anlatımların bir kısmının İsrâiliyat kaynaklı olması kuvvetle muhtemeldir. Bu yüzden remy-i cimârın temelini Hz. İbrahim'le ilişkilendiren rivâyetlerin belirli ölçüde bu tür anlatılardan etkilenmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Alıntılar

D474C1 Alıntısı

☞ [74C1] et-Ṭayâlisî, *el-Musned*, IV/414.

حَدَّثَنَا يُوسُفُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي عَاصِمٍ الْعَنْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي الطَّعْنَلِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: يَزْعُمُ قَوْمُكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ عَلَى بَعِيرٍ بِالْبَيْتِ، وَأَنَّ ذَلِكَ سُئِلَ قَالَ: صَدَقُوا وَكَذَّبُوا قُلْتُ: مَا صَدَقُوا وَكَذَّبُوا؟ قَالَ: صَدَقُوا؛ طَافَ عَلَى بَعِيرٍ وَلَيْسَ بِسُنَّةٍ؛ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يُضْرَبُ النَّاسُ عَنْهُ وَلَا يُدْفَعُ، فَطَافَ عَلَى بَعِيرٍ كَمَا يَسْمَعُوا كَلَامَهُ، وَلَا تَنَالُهُ أَيْدِيهِمْ قُلْتُ: يَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ رَمَلَ بِالْبَيْتِ، وَأَنَّ ذَلِكَ سُئِلَ قَالَ: صَدَقُوا وَكَذَّبُوا قُلْتُ: مَا صَدَقُوا وَكَذَّبُوا؟ قَالَ: صَدَقُوا؛ قَدْ «رَمَلَ» وَكَذَّبُوا؛ لَيْسَتْ بِسُنَّةٍ؛ إِنَّ قُرَيْشًا قَالَتْ: دَعُوا مُحَمَّدًا وَأَصْحَابَهُ حَتَّى يَمُوتُوا مَوْتَ النَّعْبِ فَلَمَّا صَالَحُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَنْ يَجِئُوا مِنَ الْعَامِ الْقَابِلِ فَيُقِيمُوا بِمَكَّةَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، فَقَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ، وَالْمُشْرِكُونَ مِنَ قَبْلِ فَعَيَّقَانِ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: «ارْمُلُوا» وَلَيْسَ بِسُنَّةٍ قُلْتُ: يَزْعُمُ قَوْمُكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، وَأَنَّ ذَلِكَ سُئِلَ قَالَ: صَدَقُوا؛ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَى الْمَنَاسِكَ عَرَضَ لَهُ شَيْطَانٌ عِنْدَ الْمَسْعَى، فَسَابَقَهُ، فَسَبَقَهُ إِبْرَاهِيمُ، ثُمَّ انْطَلَقَ بِهِ جَبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى أَتَى بِهِ مِئَى، فَقَالَ: مُنَاحُ النَّاسِ هَذَا، ثُمَّ انْتَهَى إِلَى جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ، فَعَرَضَ لَهُ شَيْطَانٌ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيَّاتٍ حَتَّى ذَهَبَ بِهِ إِلَى جَمْرَةِ الْوُسْطَى، فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ، فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيَّاتٍ حَتَّى ذَهَبَ، ثُمَّ أَتَى جَمْرَةَ الْقُصْوَى، فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيَّاتٍ حَتَّى ذَهَبَ، ثُمَّ أَتَى بِهِ جَمْعًا فَقَالَ: هَذَا الْمَشْعَرُ الْحَرَامُ، ثُمَّ أَتَى بِهِ عَرَفَةَ فَقَالَ: هَذِهِ عَرَفَةُ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَتَدْرِي لِمَ سَبَّحْتَ عَرَفَةَ؟ قَالَ: لَا قَالَ: لِأَنَّ جَبْرِيْلَ قَالَ لَهُ: أَعَرَفْتَ؟ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَتَدْرِي كَيْفَ كَانَتْ التَّلْبِيَةُ؟ قَالَ: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَمَّا أَمَرَ أَنْ يُؤَدَّنَ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ أَمَرَتْ الْجِبَالُ فَخَفَضَتْ رُءُوسَهَا وَرَفَعَتْ لَهَا الْقُرَى، فَأَدَّنَ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-4C1-294E - İbn 'Abbâs'ın "Hz. İbrahim'e hac menâsiki gösterildiğinde Mes'â'da şeytan ona göründü" demesi (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَى الْمَنَاسِكَ عَرَضَ لَهُ شَيْطَانٌ عِنْدَ الْمَسْعَى)

E-4C1-2950 - İbn 'Abbâs'ın "Şeytan, Hz. İbrahim'le yarıştı ve Hz. İbrahim onu geçti" demesi (فَسَابَقَهُ، فَسَبَقَهُ إِبْرَاهِيمُ)

E-4C1-2951 - İbn 'Abbâs'ın "Cebrâil Hz. İbrahim'le yola çıktı ve Mina'ya geldi" demesi (ثُمَّ انْطَلَقَ بِهِ جَبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى أَتَى بِهِ مِئَى)

E-4C1-526B - İbn 'Abbâs'ın "Hz. İbrahim 'burası insanların yerleşim yeridir' dedi. Sonra Akabe Cemresi'ne gitti" demesi (فَقَالَ: مُنَاحُ النَّاسِ هَذَا، ثُمَّ انْتَهَى إِلَى جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ)

E-4C1-526C - İbn 'Abbâs'ın "Şeytan, Hz. İbrahim'e göründü, Hz. İbrahim Cebrâil'le Vustâ (orta) Cemresi'ne ulaşana kadar şeytana yedi taş attı" demesi (فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيَّاتٍ حَتَّى ذَهَبَ بِهِ إِلَى جَمْرَةِ الْوُسْطَى)

E-4C1-526D - İbn 'Abbâs'ın "Şeytan, Hz. İbrahim'e göründü, Hz. İbrahim ona yedi taş attı ve şeytan gitti. Ardından Hz. İbrahim, Kusvâ Cemresi'ne geldi" demesi (فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ، فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيَّاتٍ حَتَّى ذَهَبَ، ثُمَّ أَتَى جَمْرَةَ الْقُصْوَى)

E-4C1-526E - İbn 'Abbâs'ın "Şeytan, Hz. İbrahim'e göründü, Hz. İbrahim ona yedi taş attı ve şeytan gitti" demesi (فَعَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ فَرَمَاهُ بِسِنِّ حَصِيَّاتٍ حَتَّى ذَهَبَ)

E-4C1-526F - İbn 'Abbâs'ın "Cebrâil Hz. İbrahim'le Mina'ya geldi ve ona: 'Bu Meş'aru'l-Harâm'dır' dedi" demesi (ثُمَّ أَتَى بِهِ جَمْعًا فَقَالَ: هَذَا الْمَشْعَرُ الْحَرَامُ)

E-4C1-5270 - İbn 'Abbâs'ın "Sonra Cebrâil Hz. İbrahim'le Arafat'a geldi ve ona: 'Bu Arafat'tır' dedi" demesi (ثُمَّ أَتَى بِهِ عَرَفَةَ فَقَالَ: هَذِهِ عَرَفَةُ)

5. 3. İbn ‘Abbâs Haberi

Bu haberde şeytan taşlama Hz. İbrahim’in kendisine kurban etmesi için verilen koçu taşlaması anlatısına dayandırılmaktadır.

161514 Alıntısı

Tanım: İbn ‘Abbâs’tan Ca’fer b. ‘ÿyâs yoluyla nakledilen haber

Açıklama: Bu haber şeytan taşlama geleneğini Hz. İbrahim’in kendisine kurban etmesi için verilen koçu taşlamasıyla temellendirmesi bakımından diğerlerinden farklılaşmaktadır. Haberin başka bir tariki tespit edilememiştir. Bu haber bazı eserlerde senedi hazfedilerek nakledilmektedir.⁵⁷

Alıntılar

161513 Alıntısı

☞ [1513] eṭ-Ṭaberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, XXI/89.

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، عن ابن إسحاق، عن الحسن بن دينار، عن قتادة بن دعامة، عن جعفر بن إياس، عن عبد الله بن العباس، في قوله (وَقَدَيْتَاهُ بِذَيْحٍ عَظِيمٍ) قال: خرج عليه كبش من الجنة قد رعاها قبل ذلك أربعين خريفا، فأرسل إبراهيم ابنه واتبع الكبش، فأخرجه إلى الجمره الأولى فرمي بسبع حصيات، فأفلته عنده، فجاء الجمره الوسطى، فأخرجه عندها، فرماه بسبع حصيات، ثم أفلته فأدركه عند الجمره الكبرى، فرماه بسبع حصيات، فأخرجه عندها، ثم أخذه فأتى به المنحر من مئى، فذبحه؛ فوالذي نفس ابن عباس بيده، لقد كان أول الإسلام، وإن رأس الكبش لمعلق بقرنيه عند ميزاب الكعبة قد حُش، يعني يبس.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-513-151D - İbn ‘Abbâs’ın “Biz, çocuğun yerine fidye olarak İbrahim’e değerli bir kurban kesmesini emrettik” (Şâffât 37/107) âyeti hakkında ‘Hz. İbrahim’e cennette kırk güz mevsimi otlamış bir koç verildi” demesi (في قوله (وَقَدَيْتَاهُ بِذَيْحٍ عَظِيمٍ) قال: خرج عليه كبش من الجنة قد رعى قبل ذلك أربعين خريفا)

E-513-151F - İbn ‘Abbâs’ın “Hz. İbrahim, oğlunu gönderdi ve koçu takip etti. Koçu İlk Cemre’ye çıkardı ve yedi taş atarak ondan kurtuldu” demesi (فأرسل إبراهيم ابنه واتبع الكبش، فأخرجه إلى الجمره الأولى فرمي بسبع حصيات، فأفلته عنده)

E-513-1520 - İbn ‘Abbâs’ın “Hz. İbrahim, Orta Cemre’ye geldi. Koçu oraya çıkardı ve yedi taş atarak ondan kurtuldu” demesi (فجاء الجمره الوسطى، فأخرجه عندها، فرماه بسبع حصيات، ثم أفلته)

E-513-1521 - İbn ‘Abbâs’ın “Hz. İbrahim, Büyük Cemre’de koça ulaştı ve ona yedi taş attı. Koçu Büyük Cemre’ye çıkardı. Sonra koçu Mina’daki el-Minhar denilen yere götürdü ve orada boğazladı” demesi (فأدركه عند الجمره الكبرى، فرماه بسبع حصيات، فأخرجه عندها، ثم أخذه فأتى به المنحر من مئى، فذبحه)

E-513-1522 - İbn ‘Abbâs’ın “İbn ‘Abbâs’ın canı elinde olana andolsun ki, bu İslam’ın başlangıcıydı. Koçun başı boynuzundan Kâbe’nin mîzâbına (su oluşuna) asılıydı ancak kuruyup çürüdü” demesi (فوالذي نفس ابن عباس بيده، لقد كان أول الإسلام، وإن رأس الكبش لمعلق بقرنيه عند ميزاب الكعبة قد حُش، يعني يبس.)

A4AE6B ‘Alî b. Ebî Ṭâlib Haberi

Tanım: ‘Alî b. Ebî Ṭâlib’ten nakledilen haber

Açıklama: Bu haber ‘Ali b. Ebî Ṭâlib’e (öl. 40/661) nispet edilmesi ve şeytanın Hz. İbrahim tarafından yedi kez taşlandığının ve şeytan taşlama uygulamasının buna dayandığının ifade edilmesi bakımından önemlidir. Bu haberin başka tarikleri de mevcuttur.⁵⁸ Haberin yalnızca konuyla ilgili ifadeleri çevrilmiştir.

⁵⁷ Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zâhire*, nşr. Muḥammed Ḥaccî (Beyrut: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1994), III/274.

⁵⁸ Muḥammed Bâkir el-Meclisî, *Biḥâru’l-Envâr* (Beyrut: Muessesetu’l-Vefâ, 1983), XII/102; Ebû’l-Ṭîb Muḥammed b. Ahmed b. ‘Alî el-Fâsî, *Şifâu’l-Ġarâm bi Aḥbâri’l-Beledi’l-Ḥarâm* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), II/12.

Alıntılar

A4AE6A Alıntısı

☞ [AE6A] ‘Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, IV/344.

عبد الرزاق، عن ابن جُرَيْجٍ، قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ: قَالَ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ: وَكَانَ اللَّهُ اسْتَوْدَعَ الرَّجُلَ أَبَا قُبَيْسٍ، فَلَمَّا أَتَى إِبْرَاهِيمَ، نَادَاهُ أَبُو قُبَيْسٍ: يَا إِبْرَاهِيمُ، هَذَا الرَّجُلُ بِيٍّ، فَاحْتَفَرْ عَنْهُ، فَوَضَعَهُ، فَلَمَّا فَرَعَ إِبْرَاهِيمُ مِنْ بَنَاتِهِ، قَالَ: قَدْ فَعَلْنَا أَيْ رَبِّ، فَأَرَانَا مَنَاسِكَنَا، أَبْرُؤَهَا لَنَا، عَلِمْنَاهَا، فَبَعَثَ اللَّهُ جِبْرِيْلَ، فَحَجَّ بِهِ، حَتَّى أَتَى عَرَفَةَ، فَقَالَ: قَدْ عَرَفْتُ، وَكَانَ قَدْ أَتَاهَا مَرَّةً قَبْلَ ذَلِكَ، فَلِذَلِكَ سُمِّيَتْ عَرَفَةَ، حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمَ النَّحْرِ، عَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ، فَقَالَ: اخْصِبْ، فَحَصَبَ بِسِنْعِ حَصِيَّاتٍ، ثُمَّ الْيَوْمُ الثَّانِي، وَالثَّلَاثُ، فَسَدَّ مَا بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ، يَعْنِي إِبْلِيسَ الْمَلْعُونِ، فَلِذَلِكَ كَانَ رَمَى الْجِمَارِ، قَالَ: اعْلُ عَلَى نَبِيْرٍ، فَعَلَاهُ، فَتَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: يَا عِبَادَ اللَّهِ، أَجِيبُوا اللَّهَ، يَا عِبَادَ اللَّهِ، أَطِيعُوا اللَّهَ، فَسَمِعَ دَعْوَتَهُ مَا بَيْنَ الْأَجْحُرِ السَّنْعِ مِمَّنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ، فَهُوَ الَّذِي أُعْطِيَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ فِي الْمَنَاسِكِ: قَوْلُهُ: كَتَبْتُكَ لِلَّهِمَّ كَتَبْتُكَ، فَلَمْ يَزَلْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ سَبْعَةَ مِثْلَمِئُونَ فَصَاعِدًا، فَلَوْلَا ذَلِكَ هَلَكَتِ الْأَرْضُ وَمَنْ عَلَيْهَا.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-E6A-150A - ‘Alî b. Ebî Tâlib’in “Hz. İbrahim Kâbe’nin inşasını tamamladıktan sonra: ‘*Ey Rabbimiz yapımını tamamladık. Bize menâsikimizi göster, bizim için onları açığa çıkar, bize onları öğret’ dedi*” demesi (فَلَمَّا فَرَعَ إِبْرَاهِيمُ مِنْ بَنَاتِهِ، قَالَ: قَدْ فَعَلْنَا أَيْ رَبِّ، فَأَرَانَا مَنَاسِكَنَا، أَبْرُؤَهَا لَنَا، عَلِمْنَاهَا)

E-E6A-150E - ‘Alî b. Ebî Tâlib’in “Allah Cibrîl’i gönderdi ve Cibrîl Hz. İbrahim’le birlikte hac yaptı” demesi (فَبَعَثَ اللَّهُ جِبْرِيْلَ، فَحَجَّ بِهِ)

E-E6A-150F - ‘Alî b. Ebî Tâlib’in “Nahr gününde şeytan Hz. İbrahim’e göründü. Cebrâil ona ‘at’ dedi ve Hz. İbrahim, şeytana yedi taş attı” demesi (حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمَ النَّحْرِ، عَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ، فَقَالَ: اخْصِبْ، فَحَصَبَ بِسِنْعِ حَصِيَّاتٍ)

E-E6A-1511 - ‘Alî b. Ebî Tâlib’in “İkinci ve üçüncü günde melun şeytan iki dağın arasını kapadı. Remy-i cimâr bu nedenle uygulanmaya başlandı” demesi (ثُمَّ الْيَوْمُ الثَّانِي، وَالثَّلَاثُ، فَسَدَّ مَا بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ، يَعْنِي إِبْلِيسَ الْمَلْعُونِ، فَلِذَلِكَ كَانَ رَمَى الْجِمَارِ)

26294B Mücâhid Haberi

Tanım: Mücâhid b. Cebr’den nakledilen haber

Açıklama: Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) tâbiûn neslinin önemli müfessirlerindedir. Mekke’de İbn ‘Abbâs’a talebelik etmiş ve hocasından çok sayıda rivâyet nakletmiştir.

Alıntılar

262949 Alıntısı

Tanım: Mücâhid’ten nakledilen bu haberin başka tarikleri de bulunmaktadır.⁵⁹ Mücâhid’in bu haberi İbn ‘Abbâs’tan duymuş olması kuvvetle muhtemeldir. İbn ‘Abbas’tan konuyla ilgili rivâyet edilen tariklerde yer alan eylem öğeleriyle karşılaştırıldığında bu daha iyi anlaşılacaktır. İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) tefsirinde bu haberin küçük değişikliklerle İbn Miclez ve Kâtâde’den de nakledildiğini belirtmektedir. İbn Miclez’in haberine ilerleyen bölümlerde yer verilecektir. Yaptığımız taramada Kâtâde’nin haberine ulaşamadık. Ancak daha önce zikri geçen İbn ‘Abbâs haberlerinin râvîleri arasında Kâtâde de vardır. Bu durum Mücâhid haberini ve dolayısıyla İbn ‘Abbâs haberlerini teyit eden başka haberler bulunduğu işaret etmesi bakımından önemlidir.

☞ [2949] Sa‘îd b. Mansûr, *et-Tefsîr*, II/615, 616.

حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، قَالَ: نَا عَتَّابٌ، أَنَا حُصَيْفٌ، عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: قَالَ إِبْرَاهِيمُ: {رَبَّنَا أَرِنَا مَنَاسِكَنَا}. فَأَخَذَ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِيَدِهِ، فَذَهَبَ بِهِ حَتَّى أَتَى بِهِيَ الْبَيْتِ، قَالَ: ارْفَعْ الْقَوَاعِدَ، فَفَرَعَ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ، وَأَمَّ النَّبِيَّانَ، فَذَهَبَ بِهِ إِلَى الصُّفَا، فَقَالَ: هَذَا مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِ إِلَى الْمَرْوَةِ، فَقَالَ: وَهَذَا مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ.

⁵⁹ el-Ezraķî, *Ahḥbâru Mekke*, I/69, 452; II/168; Ebû Muḥammed ‘Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzi İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Qur‘âni'l-Azîm*, nşr. Es‘ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib (b.y.: Mektebetu Nizâr Muṣtafâ el-Bâz, 1998), I/235.

ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِهِ فَذَهَبَ بِهِ نَحْوَ مِنَى، فَإِذَا هُوَ بِإِبْلِيسَ عِنْدَ الْعَقَبَةِ، عِنْدَ الشَّجَرَةِ، فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ: كَبِّرْ وَارْمِهِ، فَكَبَّرَ وَرَمَى، فَذَهَبَ بِإِبْلِيسَ حَتَّى قَامَ عِنْدَ الْجُمُرَةِ الْوُسْطَى، فَحَادَى بِهِ جِبْرِيلُ وَإِبْرَاهِيمُ، فَقَالَ جِبْرِيلُ: كَبِّرْ وَارْمِهِ، فَكَبَّرَ وَرَمَى، فَذَهَبَ بِإِبْلِيسَ حَتَّى أَتَى الْجُمُرَةَ الْقُصْوَى، فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ: كَبِّرْ وَارْمِهِ، فَكَبَّرَ وَرَمَى، فَذَهَبَ بِإِبْلِيسَ، وَكَانَ الْحَبِيثُ أَرَادَ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْحَجِّ شَيْئًا، فَلَمْ يَسْتَطِعْ، فَذَهَبَ حَتَّى أَتَى بِهِ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ، فَقَالَ: هَذَا الْمَشْعَرُ الْحَرَامُ، ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَتَى بِهِ عَرَفَاتٍ، فَقَالَ: هَذِهِ عَرَفَاتٍ، قَدْ عَرَفْتُ مَا أَرَيْتُكَ؟ قَالَ: نَعَمْ -ثَلَاثَ مَرَّاتٍ-، قَالَ: فَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ، قَالَ: وَكَيْفَ أُوذِّنُ؟ قَالَ: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَجِيبُوا رَبِّكُمْ -ثَلَاثَ مَرَّاتٍ- فَأَجَابَ الْعِبَادُ: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَبَّيْكَ -مَرَّتَيْنِ-، فَمَنْ أَجَابَ إِبْرَاهِيمَ يَوْمَئِذٍ مِنَ الْخَلْقِ فَهُوَ حَاجٌّ.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-949-2966 - Mücâhid'in "Hz. İbrahim 'Rabbimiz bize menâsikimizi göster' (Bakara 2/128) dedi. Cibrîl İbrahim'in elini tuttu ve birlikte Beytu'l-Ĥarâm'a geldiler" demesi (قَالَ إِبْرَاهِيمُ: { رَبَّنَا أَرِنَا مَنَاسِكَنَا } فَأَخَذَ

جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِيَدِهِ، فَذَهَبَ بِهِ حَتَّى أَتَى بِهِ الْبَيْتَ)

E-949-2968 - Mücâhid'in "Cibrîl Hz. İbrahim'e 'evin sütunlarını yükselt' dedi. Hz. İbrahim sütunları yükseltti ve kutsal evin yapımı tamamlandı" demesi (قَالَ: اذْفَعِ الْقَوَاعِدَ، فَرَفَعَ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ، وَأَتَمَّ الْبُنْيَانَ)

E-949-296A - Mücâhid'in "Cibrîl Hz. İbrahim'le Safâ'ya gitti. Cibrîl Safâ'da 'Bu Allah'ın şiarlarından'dır' dedi. Sonra Hz. İbrahim'le Merve'ye gitti ve 'Bu Allah'ın şiarlarından'dır' dedi" demesi (فَذَهَبَ بِهِ إِلَى الصَّفَا فَقَالَ: هَذَا مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِ إِلَى الْمَرْوَةِ، فَقَالَ: وَهَذَا مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ)

E-949-296B - Mücâhid'in "Cibrîl Hz. İbrahim'i elinden tuttu ve Mina'ya götürdü" demesi (ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِهِ فَذَهَبَ بِهِ نَحْوَ مِنَى)

E-949-296D - Mücâhid'in "İblîs Akabe Cemresi'nde, ağacın yanında görüldü" demesi (فَإِذَا هُوَ بِإِبْلِيسَ عِنْدَ الْعَقَبَةِ، عِنْدَ الشَّجَرَةِ)

E-949-296E - Mücâhid'in "Cibrîl Hz. İbrahim'e 'tekbir getir ve at' dedi. Hz. İbrahim tekbir getirip attı. İblîs, Orta (Vustâ) Cemre'ye kadar gitti" demesi (فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ: كَبِّرْ وَارْمِهِ، فَكَبَّرَ وَرَمَى، فَذَهَبَ بِإِبْلِيسَ حَتَّى قَامَ عِنْدَ الْجُمُرَةِ الْوُسْطَى، وَكَانَ الْحَبِيثُ أَرَادَ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْحَجِّ شَيْئًا، فَلَمْ يَسْتَطِعْ)

E-949-296F - Mücâhid'in "Cibrîl ve Hz. İbrahim İblîs'in karşısına dikildi. Cibrîl Hz. İbrahim'e 'tekbir getir ve at' dedi. İbrahim tekbir getirip attı. İblîs, Kusvâ Cemresi'ne kadar gitti" demesi (فَحَادَى بِهِ جِبْرِيلُ وَإِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ جِبْرِيلُ: كَبِّرْ وَارْمِهِ، فَكَبَّرَ وَرَمَى، فَذَهَبَ بِإِبْلِيسَ حَتَّى أَتَى الْجُمُرَةَ الْقُصْوَى)

E-949-2970 - Mücâhid'in "Cibrîl, Hz. İbrahim'e 'tekbir getir ve at' dedi. İbrahim tekbir getirip attı ve İblîs gitti" demesi (فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ: كَبِّرْ وَارْمِهِ، فَكَبَّرَ وَرَمَى، فَذَهَبَ بِإِبْلِيسَ)

E-949-104C - Mücâhid'in "İblîs hac ibadetine bir şeyler karıştırmak istedi. Buna güç yetiremedi" demesi (وَكَانَ الْحَبِيثُ أَرَادَ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْحَجِّ شَيْئًا، فَلَمْ يَسْتَطِعْ)

E-949-104D - Mücâhid'in "Cibrîl, Hz. İbrahim'le Meş'ari'l-Ĥarâm'a gitti. Cibrîl 'Bu Meş'ari'l-Ĥarâm'dır' dedi" demesi (فَذَهَبَ حَتَّى أَتَى بِهِ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ، فَقَالَ: هَذَا الْمَشْعَرُ الْحَرَامُ)

E-949-104E - Mücâhid'in "Cibrîl, Hz. İbrahim'le Arafat'a gitti. Cibrîl 'Bu Arafat'tır' dedi" demesi (ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَتَى بِهِ عَرَفَاتٍ، فَقَالَ: هَذِهِ عَرَفَاتٍ)

E-949-104F - Mücâhid'in "Cibrîl, Hz. İbrahim'e 'Sana gösterdiklerimi öğrendin mi?' diye sordu. Hz. İbrahim üç kez 'evet' diye cevapladı" demesi (قَدْ عَرَفْتُ مَا أَرَيْتُكَ؟ قَالَ: نَعَمْ -ثَلَاثَ مَرَّاتٍ-)

E-949-1050 - Mücâhid'in "Cibrîl, Hz. İbrahim'e 'İnsanları hacca çağır' dedi. Hz. İbrahim 'Nasıl çağırayım?' diye sordu" demesi (قَالَ: فَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ، قَالَ: وَكَيْفَ أُوذِّنُ؟)

E-949-1051 - Mücâhid'in "Cibrîl, Hz. İbrahim'e üç kez 'Ey insanlar, Rabbinize icabet edin' diye söylemesi gerektiğini iletti" demesi (قَالَ: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَجِيبُوا رَبِّكُمْ -ثَلَاثَ مَرَّاتٍ-)

E-949-1052 - Mücâhid'in "İnsanlar Hz. İbrahim'in çağrısını kabul etti ve iki kez 'Lebbeyk Allahumme Rabbenâ Lebbeyk' dediler" demesi (- فَأَجَابَ الْعِبَادُ: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَبَّيْكَ - مَرَّتَيْنِ -)

E-949-1053 - Mücâhid'in "O vakit Hz. İbrahim'in çağrısına karşılık veren insanlardan her biri hacı oldu" demesi (فَمَنْ أَجَابَ إِبْرَاهِيمَ يَوْمَئِذٍ مِنَ الْخَلْقِ فَهُوَ حَاجٌّ).

2CE21D Ebu Miclez Haberi

Tanım: Ebu Miclez'den nakledilen haber

Açıklama: Ebu Miclez'den (öl. 106/724) nakledilen bu haberin tek bir tariki mevcuttur. İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/850) *el-Muṣannef*'inde biri geniş diğeri muhtasar iki farklı metinle nakledilmiştir.⁶⁰ Biz burada muhtasar metni nakletmeyi yeterli gördük. Zira bu metin Ebu Miclez haberindeki eylem ifadelerinin diğeri haberlerden farkını ortaya koymak için yeterlidir.

Alıntılar

2CE21C Alıntısı

☞ [E21C] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, VIII/504.

حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنِ التَّمِيمِيِّ، عَنْ أَبِي جَبْرِ، أَنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْطَى إِبْرَاهِيمَ سَبْعَ حَصَبَاتٍ، ثُمَّ انْطَلَقَا إِلَى الْعَقَبَةِ، فَعَرَضَ لُهُمَا الشَّيْطَانُ، فَقَالَ لَهُ: ارْمِ وَكَبِّرْ، قَالَ: فَرَمَيْتَا وَكَبَّرْنَا مَعَ كُلِّ رَمِيَّةٍ، حَتَّى أَقْلَ الشَّيْطَانُ، ثُمَّ صَنَعَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي الْجُمُرَتَيْنِ الْأُخْرَيَيْنِ.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-21C-E21E - Ebu Miclez'in "Cibrîl Hz. İbrahim'e yedi taş verdi. Sonra Akabe'ye gitti ve orada şeytan her ikisine de göründü" demesi (أَنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْطَى إِبْرَاهِيمَ سَبْعَ حَصَبَاتٍ، ثُمَّ انْطَلَقَا إِلَى الْعَقَبَةِ، فَعَرَضَ لُهُمَا الشَّيْطَانُ)

E-21C-E220 - Ebu Miclez'in "Cibrîl, Hz. İbrahim'e 'At ve tekbir getir' dedi. Sonra her ikisi, şeytan ortadan kayboluncaya kadar her atışta tekbir getirerek taşları attılar. Hz. İbrahim sonraki iki cemrede de aynısını tekrarladi" demesi (فَقَالَ لَهُ: ارْمِ وَكَبِّرْ، قَالَ: فَرَمَيْتَا وَكَبَّرْنَا مَعَ كُلِّ رَمِيَّةٍ، حَتَّى أَقْلَ الشَّيْطَانُ، ثُمَّ صَنَعَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي الْجُمُرَتَيْنِ الْأُخْرَيَيْنِ).

262943 Aṭâ b. Ebî Rebâh Haberi

Tanım: Aṭâ b. Ebî Rebâh'tan nakledilen haber

Açıklama: Bu haberin Aṭâ'dan (öl. 114/732) nakledilen tek bir tariki tespit edilmiştir. Bu haberin konuyla ilgili İbn 'Abbas'tan nakledilen haberlerde yer alan eylem ifadeleriyle önemli benzerlikleri bulunmaktadır. İbn 'Abbâs haberlerindeki ifadelerle mukayese edildiğinde bu daha net görülecektir.

Alıntılar

262942 Alıntısı

☞ [2942] İbn İshâk, *es-Sîre*, 99.

نا أحمد نا يونس عن يوسف بن ميمون عن عطاء بن أبي رباح أنه سئل عن رمي الجمار فقال: إن إبراهيم أتى البيت الحرام فصلى به، ثم راح حتى أتى منى في بعض الليل فانطلق حتى أتى الشجرة فعرض له الشيطان، فرماه إبراهيم بسبعة أحجار، يكبر مع كل حجر، فذهب عنه، ثم مضى حتى أتى مكان الجمرة التي يليها عرض له الشيطان، فرماه بسبعة أحجار، يكبر مع كل حجر، فذهب عنه، ثم مضى حتى أتى موضع الجمرة الثالثة عرض له الشيطان، فرماه بسبعة أحجار يكبر مع كل حجر، فذهب عنه، فلما بعث الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم اقتض ما صنع إبراهيم فصنع مثله.

⁶⁰ Abdullâh b. el-'Absî Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 2015), VIII/504, 520.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-942-2984 - Aât b. Ebî Rebâh'a remy-i cimâr hakkında sorulması üzerine "Hz. İbrahim Kâbe'ye geldi ve ardından namaz kıldı" demesi (أنه سئل عن رمي الجمار فقال: إن إبراهيم أتى البيت الحرام فصلى به)

E-942-2986 - Aât b. Ebî Rebâh'ın "Hz. İbrahim gecenin bir yarısında Mina'ya geldi" demesi (ثم راح حتى أتى منى في بعض الليل)

E-942-2987 - Aât b. Ebî Rebâh'ın "Hz. İbrahim Mina'dan ayrılarak ağaca kadar yürüdü. Şeytan, Hz. İbrahim'e göründü. Her atmada tekbir getirerek ona yedi taş attı. Şeytan, Hz. İbrahim'den uzaklaştı" demesi (فانطلق حتى أتى الشجرة فعرض له الشيطان، فرماه إبراهيم بسبعة أحجار، يكبر مع كل حجر فذهب عنه)

E-942-2988 - Aât b. Ebî Rebâh'ın "Hz. İbrahim, diğer taşlama bölgesine geldi. Şeytan ona göründü. Her atmada tekbir getirerek ona yedi taş attı. Şeytan, Hz. İbrahim'den uzaklaştı" demesi (ثم مضى حتى أتى مكان الجمره التي يليها عرض له الشيطان، فرماه بسبعة أحجار، يكبر مع كل حجر فذهب عنه)

E-942-2989 - Aât b. Ebî Rebâh'ın "Hz. İbrahim üçüncü taşlama bölgesine geldi. Şeytan, Hz. İbrahim'e göründü. Her atmada tekbir getirerek ona yedi taş attı. Şeytan, Hz. İbrahim'den uzaklaştı" demesi (ثم مضى حتى أتى موضع الجمره الثالثة عرض له الشيطان، فرماه بسبعة أحجار يكبر مع كل حجر، فذهب عنه)

E-942-298A - Aât b. Ebî Rebâh'ın "Allah Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderdi. Ona Hz. İbrahim'in yaptıklarını anlattı. Hz. Muhammed de Hz. İbrahim'in yaptıklarını tekrarladı" demesi (فلما بعث الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم اقتصر ما صنع إبراهيم فصنع مثله.)

1DA928 Kaţâde Haberi

Tanım: Kaţâde b. Diâme'den nakledilen haber

Açıklama: Kaţâde'den (öl. 117/735) Bakara 2/128 âyetinin izahı hakkında maktû' olarak nakledilen bu haber şeytan taşlamanın Hz. İbrahim ve hac menâsikiyle ilişkilendirilmesini dolaylı olarak teyit etmektedir.

Alıntılar

1DA927 Alıntısı

☞ [A927] eţ-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III/76.

حدثنا بشر بن معاذ قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة قوله: "وأرنا مناسكنا" فأراها الله مناسكهما: الطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، والإفاضة من عرفات، والإفاضة من جمع، ورمي الجمار، حتى أكمل الله الدين - أو دينه.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-927-A92E - Kaţâde'nin "Bize menâsikimizi göster" (Bakara 2/128) âyeti hakkında: "Bu, Hz. İbrahim ve oğluna tavaf, say yapmak, Arafat'a çıkma ve remy-i cimârı kapsayan menâsikin verilmesi anlamındadır. Allah böylece dini/dinini kemâle erdirmiştir" demesi (قوله: "وأرنا مناسكنا" فأراها الله مناسكهما: الطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، والإفاضة من عرفات، والإفاضة من جمع، ورمي الجمار، حتى أكمل الله الدين - أو دينه.)

1DA931 Süddî Haberi

Tanım: Süddî el-Kebîr'den nakledilen haber

Açıklama: Süddî el-Kebîr'den (öl. 127/745) nakledilen bu haberde şeytan taşlamanın temeli doğrudan Hz. İbrahim'le ilişkilendirilmektedir. Haberin başka bir tariki tespit edilememiştir. Metinde yalnızca konuyla ilgili eylem ifadeleri çevrilmiştir.

Alıntılar

1DA930 Alıntısı

☞ [A930] eṭ-Ṭaberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, II/567.

حَدَّثَنَا مُوسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو، قَالَ: ثَنَا أَسْبَاطُ، عَنِ السُّدَدِيِّ، قَالَ: "لَمَّا فَرَعَ إِبْرَاهِيمُ وَإِسْمَاعِيلُ مِنْ بُنْيَانِ النَّبِيِّ أَمَرَهُ اللَّهُ أَنْ يُنَادِيَ، فَقَالَ: {وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ} [الحج: 27] فَنَادَى بَيْنَ أَحْسَنِي مَكَّةَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ يُأْمِرُكُمْ أَنْ تُحْجُوا بَيْتَهُ، قَالَ: فَوَقَرْتُ فِي قَلْبِ كُلِّ مُؤْمِنٍ، فَأَجَابَهُ كُلُّ مَنْ سَمِعَهُ مِنْ جَبَلٍ أَوْ شَجَرٍ أَوْ دَابَّةٍ: لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ. فَأَجَابُوهُ بِالتَّلْبِيَةِ: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ. وَأَتَاهُ مِنْ أَتَاهُ. فَأَمَرَهُ اللَّهُ أَنْ يُخْرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ وَنَعْتَهَا فَحْرَجَ؛ فَلَمَّا بَلَغَ الشَّجْرَةَ عِنْدَ الْعَقَبَةِ اسْتَقْبَلَهُ الشَّيْطَانُ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ يُكَبِّرُ مَعَ كُلِّ حَصَاةٍ، فَطَارَ فَوْقَ عَلَى الْجُمُرَةِ الثَّانِيَةِ أَيْضًا، فَصَدَّهُ فَرَمَاهُ وَكَبَّرَ، فَطَارَ فَوْقَ عَلَى الْجُمُرَةِ الثَّالِثَةِ، فَرَمَاهُ وَكَبَّرَ. فَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لَا يُطِيقُهُ، وَلَمْ يَدْرِ إِبْرَاهِيمَ أَيْنَ يَذْهَبُ، انْطَلَقَ حَتَّى أَتَى ذَا الْمَجَازِ، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ فَلَمْ يَعْرِفْهُ جَازَ فَلِذَلِكَ سُمِّيَ ذَا الْمَجَازِ. ثُمَّ انْطَلَقَ حَتَّى وَقَعَ بِعَرَفَاتٍ، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهَا عَرَفَ النَّعْتِ، قَالَ: قَدْ عَرَفْتُ، فَسَمِعَتْ عَرَفَاتٍ، فَوَقَفَتْ إِبْرَاهِيمَ بِعَرَفَاتٍ، حَتَّى إِذَا أَمْسَى ائْذَلَفَتْ إِلَى جَمْعٍ، فَسَمِعَتْ الْمُزْدَلِفَةَ، فَوَقَفَ بِجَمْعٍ، ثُمَّ أَقْبَلَ حَتَّى أَتَى الشَّيْطَانُ حَيْثُ لَقِيَهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ سَبْعَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ أَقَامَ بِمِئِي حَتَّى فَرَعَ مِنَ الْحَجِّ وَأَمَرَهُ. وَذَلِكَ قَوْلُهُ: {وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا} [البقرة: 128]

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-930-A937 - Süddî'nin "Allah, Hz. İbrahim'e Arafat'a çıkmayı emretti. Ona nasıl yapılacağını gösterdi. Hz. İbrahim, Aka'be'deki ağacın yanına ulaştığında şeytanla karşılaştı. Ona her atışta tekbir getirerek yedi taş attı" demesi (فَأَمَرَهُ اللَّهُ أَنْ يُخْرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ وَنَعْتَهَا فَحْرَجَ؛ فَلَمَّا بَلَغَ الشَّجْرَةَ عِنْدَ الْعَقَبَةِ اسْتَقْبَلَهُ الشَّيْطَانُ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ يُكَبِّرُ مَعَ كُلِّ حَصَاةٍ)

E-930-A939 - Süddî'nin "Şeytan uçarak ikinci cemreye de kondu. Hz. İbrahim'e engel oldu. Bunun üzerine Hz. İbrahim ona taş attı ve tekbir getirdi. Sonra şeytan uçarak üçüncü cemreye kondu. Hz. İbrahim tekbir getirdi ve onu taşladı" demesi (فَطَارَ فَوْقَ عَلَى الْجُمُرَةِ الثَّانِيَةِ أَيْضًا، فَصَدَّهُ فَرَمَاهُ وَكَبَّرَ، فَطَارَ فَوْقَ عَلَى الْجُمُرَةِ الثَّالِثَةِ، فَرَمَاهُ وَكَبَّرَ.)

E-930-A93A - Süddî'nin "Şeytan, karşısına ilk çıktığı yerde Hz. İbrahim'e yeniden göründü. Hz. İbrahim ona yedi defa yedi taş attı. Sonrasında Hz. İbrahim haccı tamamlayarak Mina'ya geldi ve Allah'a 'Bize menâsikimizi göster' diye yakardı" demesi (ثُمَّ أَقْبَلَ حَتَّى أَتَى الشَّيْطَانَ حَيْثُ لَقِيَهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ سَبْعَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ أَقَامَ بِمِئِي حَتَّى فَرَعَ مِنَ الْحَجِّ وَأَمَرَهُ. وَذَلِكَ قَوْلُهُ: {وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا} [البقرة: 128])

85431D Ca'fer es-Şâdiq Haberi

Tanım: Ca'fer es-Şâdiq'tan nakledilen haber

Açıklama: Bu haberin başka bir tariki tespit edilememiştir. Şi'lik inancında on iki imamdan altıncısı olan Ca'fer es-Şâdiq'ın (öl. 148/765) Ebî 'Abdullâh lakabıyla anıldığı haberde şeytan taşlamanın temeli Hz. Âdem'e dayandırılmakta, Hz. İbrahim'in de benzeri bir tecrübe yaşadığına değinilmektedir.

Alıntılar

85431C Alıntısı

☞ [431C] el-Meclisî, *Biḥâru'l-Envâr*, XII/110.

عن سعد، عن أيوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى، عن معاوية ابن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: أول من رمى الجمار آدم عليه السلام، وقال: أتى جبرئيل إبراهيم عليه السلام وقال: ارم يا إبراهيم، فرمى جمره العقبة وذلك أن الشيطان تمثل له عندها.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-31C-7555 - Ca'fer es-Şâdiq'ın "İlk remy-i cimâr yapan Hz. Âdem'di" demesi (أبي عبدالله عليه السلام قال: أول من رمى الجمار آدم عليه السلام)

E-31C-A8A1 - Ca'fer es-Şâdık'ın "Cibrîl İbrahim'e geldi ve ona 'At ey İbrahim' dedi" demesi (وقال: أتى جبرئيل إبراهيم عليه السلام وقال: ارم يا إبراهيم)

(جبرئيل إبراهيم عليه السلام وقال: ارم يا إبراهيم)

E-31C-A8A2 - Ca'fer es-Şâdık'ın "Bunun üzerine Hz. İbrahim, Akafe Cemresi'nde kendisine görünen şeytanı taşıladı" demesi (فرمى حمرة العقبة وذلك أن الشيطان تمثل له عندها.)

2FC03B Muḥammed b. İshâk Haberi

Tanım: Muḥammed b. İshâk'tan nakledilen haber

Açıklama: İbn İshâk'tan (öl. 151/768) senedsiz olarak nakledilen bu haberde Hz. İbrahim'in oğlu İsmail ile Kâbe'yi inşa etmesi ve sonrasında kendisine Cebrâil tarafından hac menâsikinin öğretildiği esnada şeytanla karşılaşması konu edilmektedir. Diğer haberlerdeki ifadelerle benzer biçimde şeytan her üç karşılaşmada da Cebrâil'in emriyle Hz. İbrahim tarafından taşlanmıştır. Sadece metindeki ilgili eylem ifadeleri çevrilmiştir.

Alıntılar

2FC03A Alıntısı

☞ [C03A] el-Ḥavârizmî, *İşâretu't-Terğîb ve't-Teşvîk*, I/101.

عن محمد بن إسحاق، قال: لما فرغ إبراهيم . خليل الرحمن . من بناء البيت الحرام، وجاءه جبريل . عليه السلام . فقال: طف به سعا، فطاف به سعا هو وإسماعيل؛ يستلمان الأركان كلها في كل طواف، فلما أكمل السبع هو وإسماعيل صليا خلف المقام ركعتين. قال: فقام معه جبريل، فأراه المناسك كلها: الصفا، والمروة، ومنى، ومزدلفة، وعرفة. قال: فلما دخل منى وهبط من العقبة؛ تمثل له إبليس عند حمرة العقبة، فقال له جبريل: ارمه، فرماه إبراهيم بسبع حصيات، فغاب عنه، ثم برز له عند الجمرة الوسطى، فقال له جبريل: ارمه، فرماه إبراهيم . عليه السلام . بسبع حصيات، فغاب عنه، ثم برز له عند الجمرة السفلى، فقال له جبريل: ارمه، فرماه بسبع حصيات مثل حصى الحذف، فغاب عنه إبليس. ثم مضى إبراهيم . عليه السلام . في حجه وجبريل يوقفه على المواقف، ويعلمه المشاعر والمناسك حتى انتهى إلى عرفة، فلما انتهى إليها، قال له جبريل: أعرفت مناسكك؟ قال إبراهيم: نعم، فيقال: سميت عرفات لذلك، أي: لقوله أعرفت مناسكك؟ ثم أمر الله . تعالى . إبراهيم . عليه السلام . أن يؤذن في الناس بالحج، فقال إبراهيم: يا رب، وأين يبلغ صوتي؟ قال الله تعالى: أذن وعلى البلاغ. قال: فعلا إبراهيم على المقام . وقيل: على جبل أبي قبيس . فأشرف به حتى صار كأرفع الجبال وأطولها، فجمعت له الأرض يومئذ: سهلها وجبلها، برها وبحرها، إنسها وجننها، حتى أسمعهم جميعا، فأدخل أصبعيه في أذنيه، وأقبل بوجهه يمينا وشمالا، وشرقا وغربا، وبدأ بشق اليمن، فقال: أيها الناس، كتب الله عليكم حج البيت العتيق، فأجيبوا ربكم، فأجابوه في أصلاب الآباء وأرحام الأمهات، من تحت النجوم السبعة، ومن بين المشرق والمغرب إلى منقطع التراب من أقطار الأرض كلها: لبيك داعي ربنا، لبيك اللهم لبيك.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-03A-6902 - İbn İshâk'ın "Hz. İbrahim, Mina'ya gelip Akafe'den indiğinde İblîs Akafe Cemre'sinde ona göründü. Cibrîl Hz. İbrahim'e 'İblîs'e at' dedi. O da İblîs'e yedi taş attı. Bunun üzerine İblîs, Hz. İbrahim'e görünmez oldu" demesi (قال: فلما دخل منى وهبط من العقبة؛ تمثل له إبليس عند حمرة العقبة، فقال له جبريل: ارمه، فرماه إبراهيم بسبع حصيات، فغاب عنه)

(ثم برز له عند الجمرة الوسطى، فقال له جبريل: ارمه، فرماه إبراهيم بسبع حصيات، فغاب عنه)

E-03A-6903 - İbn İshâk'ın "İblîs, Vusta (orta) Cemre'sinde Hz. İbrahim'e tekrar göründü. Cibrîl Hz. İbrahim'e 'İblîs'e at' dedi. O da İblîs'e yedi taş attı. Bunun üzerine İblîs Hz. İbrahim'e görünmez oldu" demesi (ثم برز له عند الجمرة الوسطى، فقال له جبريل: ارمه، فرماه إبراهيم . عليه السلام . بسبع حصيات، فغاب عنه)

E-03A-6904 - İbn İshâk'ın "İblîs Süflâ (en alt) Cemre'sinde Hz. İbrahim'e tekrar göründü. Cibrîl Hz. İbrahim'e 'İblîs'e at' dedi. O da İblîs'e çakıl büyüklüğünde yedi taş attı. Bunun üzerine İblîs, Hz. İbrahim'e görünmez oldu" demesi (ثم برز له عند الجمرة السفلى، فقال له جبريل: ارمه، فرماه بسبع حصيات مثل حصى الحذف، فغاب عنه إبليس.)

85431B Mûsâ el-Kâzım Haberi

Tanım: Mûsâ el-Kâzım'dan nakledilen haber

Açıklama: Şifilik inancında on iki imamdan yedincisi olan Mûsâ el-Kâzım'dan (öl. 183/799) nakledilen bu haberin başka bir tariki tespit edilememiştir. Haberde şeytan taşlamanın temeli Hz.

İbrahim'in taşlama bölgesinde şeytanla karşılaşması ve onu taşlamasına dayandırılmaktadır.

Alıntılar

85431A Alıntısı

☞ [431A] el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XII/110.

عن محمد بن العطار، عن العمركي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رمي الجمار لم جعل؟ قال: لأن إبليس اللعين كان يتراءى لابراهيم عليه السلام في موضع الجمار فرجمه إبراهيم فجرت السنة بذلك.

İfâdeler

Eylem İfâdeleri

E-31A-B753 - 'Alî b. Ca'fer'in kardeşi Mûsâ el-Kâzım'a, remy-i cimârın yapılış nedenini sorması (عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رمي الجمار لم جعل؟)

E-31A-B755 - Bunun üzerine Mûsâ el-Kâzım'ın, "Melun İblîs taşlamaların yapıldığı bölgelerde Hz. İbrahim'in önüne çıkmıştı. Hz. İbrahim de orada İblîs'i taşlamıştı. Remy-i cimâr bu olay üzerine uygulanmaya başladı" demesi (قال: لأن إبليس اللعين كان يتراءى لابراهيم عليه السلام في موضع الجمار فرجمه إبراهيم فجرت السنة بذلك.)

SONUÇ

Taştan anıtlar dikme ve bunlara saygınlık atfetmenin sadece İslam öncesi Arabistan değil diğer kültürlerde de yeri olan bir ritüel olduğu görülmektedir. Birinin kabrini lanetlemek maksadıyla taşlamak da yine bu uygulamalar arasında zikredilebilir. Remy-i cimârın İslam'dan önce en az bir iki asır önceye uzanan bir mazisi olduğu söylenebilir. Her ne kadar bazı kaynaklarda bu uygulama şeytanın yönlendirmesiyle Arapları Hanîflik'ten putperestliğe döndürdüğü ifade edilen 'Amr b. Lühay'a isnat edilse de bunun teyide muhtaç bir bilgi olduğu görülmektedir. Zira bu türden değişimlerin tek bir kişiye atfedilmesi çok tutarlı gözükmemektedir. Bu uygulamanın tarihî kökenlerinin anlaşılması için özellikle Sâmi kültürde taşlama geleneğiyle ilgili daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ortadadır.

Bu uygulamanın İslam öncesi Arap kültüründe tam olarak nasıl ve ne maksatla uygulandığına ilişkin kaynaklarda net bir bilgi yoktur. Ancak bunun İslam öncesi dönemde belirli kabilelerin sorumluluğunda tanzim edilen hac menâsikinden olduğu rahatlıkla söylenebilir. İslâmî dönemde haccın nasıl icra edileceğini belirleyen en önemli olay şüphesiz Hz. Muhammed'in Vedâ Haccı'dır. Burada Hz. Muhammed'in geçmiş dönemde uygulanagelen hac menâsikinın ana omurgasını "İslâmileştirerek" koruduğu, putperest kültüre ait gördüğü yönlerini ise iptal yoluna gittiği gözlenmektedir. Bu yeni durumun bir tür toplumsal mukavemetle karşılaştığını Vedâ Haccı'nda çeşitli yollarla Hz. Muhammed'e yöneltilen sorulardan anlamak mümkündür.

Vedâ Haccı'nda Hz. Muhammed'in mevcut ve muhtemel itirazlara cevap olarak atası İbrahim'in yolunu takip ettiğini söylediğine dair rivâyetler mevcuttur. Mesela 'Abdullâh b. 'Amr haberinde görüleceği üzere namaz vakitleri ve hac menâsiki Hz. Muhammed tarafından Hz. İbrahim'e isnad edilmekte ve bu (Nahl 16/123) âyetinin nüzülüyle ilişkilendirilmektedir. Hz. Muhammed'in ifâda vaktini değiştirdikten sonra "Kureys İbrahim'in ahbine aykırı davranmıştır" demesi de bununla ilişkili olsa gerektir. Bunun yanı sıra Kur'an'da Hz. İbrahim ve oğlunun, hac ibadetinde merkezî bir konuma sahip olan Kâbe'nin bânileri olarak zikredildiği ve Allah'tan kendilerine menâsiki öğretmesini istedikleri zikredilmektedir. Bu durumda câhiliye döneminde taştan yapılmış anıtları taşlama biçiminde edâ edilen remy-i cimârın İslâmî dönemde şirk barındıran unsurlardan arındırılarak şeytanın sembolik olarak taşlanması maksadıyla yapılan bir uygulamaya dönüştüğü değerlendirilebilir.

Hız. Muhammed'e konuyla ilgili nispet edilen rivâyetlerde bu menâsikin yapılış maksadı olarak Allah'ı anma, Hz. İbrahim'in yolunu takip etme ve şeytanı taşlama unsurları ön plana çıkmaktadır. Geriye bu uygulamanın tarihte kime dayandığı sorusu kalmaktadır. İnceleme konusu yaptığımız rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım metoduna göre tespit edilebilen tüm haberleri eylem öğeleri çıkarılarak yukarıda listelenmiştir. Haberler sened ve metin bakımından karşılaştırıldığında ortaya çıkan sonuç burada ilk şeytan taşlama eyleminin Hz. İbrahim'e nispet

edildiği yönündedir. Bu durum ilk taşlama eyleminin Hz. Muhammed, Hz. Âdem ve Hz. İsmail'e nispet edildiği diğer haber veya yorumlara ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Zira bu haberler teyit edilebilecek nitelikten yoksundur. Bu yüzden kişisel yorumlar veya râvî tasarruflarına dayanmaları kuvvetle muhtemeldir. Hz. İbrahim'in kurbanlık koçu taşlamasından bahseden haberler de bu kabildendir.

Hz. İbrahim'e nispet edilen eylem ifadelerine değinecek olursak; bu haberlerin tümü tek bir haberin ihtisâr, tahtî ve ma'nen rivâyet yoluyla nakledilmiş versiyonlarıdır. Karşılaştırma yapıldığında bu rahatlıkla görülebilir. Bu haberlerin tümünde ana tema Hz. İbrahim'in taşlama bölgelerinde şeytanla karşılaşması ve Cebrâil'in yönlendirmesiyle onu taşlaması anlatısına dayanır. O hâlde burada sorulması gereken diğer bir soru, bu anlatının kime nispet edilmeye uygun olduğudur. Burada iki ihtimal belirmektedir. Ya bu haberi Hz. Muhammed bizzat anlatmış ve İbn 'Abbâs ondan duyduğunu nakletmiştir ya da İbn 'Abbas Hz. Muhammed'in kendi hac eylemlerini Hz. İbrahim'e nispet etmesinden hareketle bu eylemleri Hz. İbrahim'e isnad ederek aktarmıştır. Diğer râvîler de bu haberi İbn 'Abbas'tan ya da ondan nakleden başka bir râvîden duyarak aktarmıştır.

Hz. Muhammed'in doğrudan böyle bir konuşma yaptığını tespit etmek mevcut verilerle mümkün görünmemektedir. Geriye İbn 'Abbâs'ın Hz. Muhammed'in Vedâ Haccı'ndaki eylemlerini Hz. İbrahim'e nispet ederek aktarması ya da kurucu metindeki (Kur'an'dan) referanslardan (ta'limu'l-menâsik) hareketle ortaya konan yorum ve çıkarımların Hz. Muhammed'e ref edilmesi seçeneği kalmaktadır. Kanaatimizce son iki seçenek daha akla yatkındır. Zira bu hususlar, çeşitli sened zincirleriyle İbn 'Abbâs ve diğer râvîlere dayandırılarak aktarılan haberler yoluyla daha teyit edilebilir durumdadır. 'Alî b. Ebî Tâlib'ten mevku'f olarak nakledilen haber yine muhteva bakımından bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla bu hâliyle konu hakkında nakledilen haberler Hz. Muhammed'e ref edilebilecek bir durum arz etmemektedir. Söz konusu rivâyetlerin İbn 'Abbâs'ın Hz. Muhammed'in Vedâ Haccı'ndaki eylemlerini Hz. İbrahim'e nispet ederek aktarması ya da ta'limu'l-menâsik ayetlerinden mülhem hayalî yorum ve çıkarımlara dayanma ihtimali daha güçlü bir seçenek olarak görünmektedir.

Rivâyetlerde Hz. Muhammed'in Vedâ Haccı'nda yaptığı belirtilen eylem ifadeleriyle inceleme konusu yaptığımız haberlerdeki eylem ifadeleri karşılaştırıldığında aradaki benzerlikler rahatlıkla görülebilir. Bu bağlamda haberlerde Hz. İbrahim'in şeytanı taşlamasının hac menâsikini öğrendiği esnada mı yoksa oğlunu kurban etmesi emredildiğinde mi gerçekleştiğinin ifade edilmesi, önemini yitirmektedir. Burada hac menâsikinin Hz. Muhammed tarafından Hz. İbrahim'e irca edilmesinden hareketle haccın bir parçası olan şeytan taşlama uygulamasının da Hz. İbrahim'e dayandığı anlatılmak istenmiş olabilir. Nitekim gerek Kur'an gerekse Kur'an dışı kaynaklarda Hz. İbrahim'e isnad edilen ibadetler hac ve şeytan taşlamayla sınırlı değildir.

Sonuç olarak inceleme konusu yaptığımız haberler kurgulanabilir nitelikte değildir. Ancak mevcut verilerden hareketle bu haberi ilk anlatanın İbn 'Abbâs olduğu söylenebilir. Buna göre Câhiliye Dönemi hac uygulamaları arasında yer alan üç farklı bölgede bulunan taş anıtları taşlama geleneği tekbir getirme vd. bazı değişikliklerle İslâmî dönemde de uygulanmaya devam etmiştir. Hz. Muhammed şeytan taşlama vb. bazı hac uygulamalarını atası İbrahim'in yolunu takip etmenin bir nişânesi olarak nitelemiş bu da birçok hac rüknünün doğrudan Hz. İbrahim'le ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Kaynaklarda konu hakkında nakledilen birbiriyle çelişkili bilgiler bu ilişkiyi kurma çabasının örnekleri olarak okunmaya müsaittir.

Bu incelemede, hakkında çelişkili bilgiler aktarılan bir konuyu belirli ölçüde vuzuha kavuşturmuş olduğumuzu sanıyoruz. Vedâ Haccı rivâyetleri üzerine aynı metotla yapılacak bir çalışma İslam öncesi ve sonrası dönemdeki hac menâsikinin değişim sürecini izleyebilmek için çok daha kapsamlı veriler sunma potansiyeline sahiptir. İslam öncesi ve sonrası dönemin kültürel durumunu ayırt edebilmek, daha da önemlisi Hz. Muhammed'le sahabe ve tâbi'ün âlimlerinin söz ve fiillerini birbirinden ayırabilmek ancak bu türden çalışmalarla mümkün olabilir. Aksi takdirde bir kişisel yorum ya da râvî tasarrufunun Hz. Muhammed'e isnad edilerek anlaşılıp yorumlanmasının önünde hiçbir engel yoktur. Bu nedenle parçaları çeşitli eserlere dağılmış hâlde bulunan rivâyet malzemesi bilimsel bir yöntemle tetkik edilmelidir. Bütünsel Yaklaşım, belirli ölçüde bu boşluğu doldurmaya aday bir usul önerisi olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 1. Baskı., 2018.
- Apaydın, Mehmet. "İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti". *İlahiyat Akademi Dergisi* 7-8 (2018), 219-268.
- Apaydın, Mehmet. "Erîke Hadîsi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 87-174.
- Ateş, Ali Osman. *İslam'a göre Câhiliye Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yay., 1996.
- Bahraqu'l-Yemenî, Muhammed b. 'Omer b. Mubârek el-Ḥadramî. *Ḥadâîku'l-Envâr ve Meṭâli'u'l-Esrâr fi Sîrati'n-Nebiyi'l-Muhtâr*. nşr. Muhammed Ğassân Nasûh 'Azḳûl. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1999.
- Başrî, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî. *Şerhu Neḳâidi Cerîr ve'l-Ferezdaḳ*. nşr. Muhammed İbrahim Ḥûr-Velîd Maḥmûd Ḥâlîs. Abu Dabi: el-Mecme'u's-Şeḳâfi, 1998.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî el-Ḥusrevcerdî. *Şu'abu'l-İmân*. nşr. 'Abdul'aliyy 'Abdulḥamîd]. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî el-Ḥusrevcerdî. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. nşr. 'Abdullâh et-Turkî. b.y.: Merkezi Hicr, 2011.
- Cevâd, 'Alî. *el-Mufaṣṣal fi Târîhi'l-'Arab Ḳable'l-İslâm*. b.y.: y.y., 2001.
- Dindi, Emrah. "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 577-638.
- Ensârî, Ebû Bekir Muhammed b. Sîrîn el-Başrî. *Tefsîru'l-Ahlâm Munteḥabu'l-Kelâm fi Tefsîri'l-Ahlâm*. Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Maṭba'ati Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Evlâduhû, 1940.
- Ezraḳî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. 'Abdullâh el-Ğassânî. *Aḥbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*. nşr. Ruşdî es-Şâliḥ Mulaḥḥas. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983.
- Fâsî, Ebû't-Ṭîb Muhammed b. Aḥmed b. 'Alî. *Şifâu'l-Ğarâm bi Aḥbâri'l-Beledi'l-Ḥarâm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- Ferâhî, Abdulhamîd. *Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vilu'l-Furkân bi'l-Furkân*. Azamgarh: Dâiratu'l-Hamîdiye, 2008.
- Fîrûzâbâdî, Yakub b. Muhammed Tâhir Ebu'd-dîn Mecd. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle fî't-Turâs, 2005.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 11-50. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ḥâkim, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Muhammed eḳ-Ḍabbî en-Nîsâbûrî. *el-Mustedrek âle's-Şaḥîhayn*. nşr. Muştafâ 'Abdulḳâdir 'Aṭâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- Ḥavârizmî, Muhammed b. İshâḳ. *İsâretu't-Terġîb ve't-Teşvîḳ ilâ'l-Mesâcidi's-Şelâse ve'l-Beyti'l-'Atîḳ*. nşr. Muştafâ Muhammed eż-Ḍehebî. b.y.: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1998.
- Heytemî, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî İbn Ḥacer. *Tuḥfetu'l-Muhtâc*. nşr. 'Abdullâh Maḥmûd. Beyrut: y.y., ts.
- Ḥimyerî, Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. nşr. Muştafâ es-Saḳḳâ. Kahire: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1955.
- Ḥorâsânî, Ebû 'Osmân Sa'îd b. Mansûr. *et-Tefsîr min Suneni Sa'îd b. Mansûr*. nşr. Sa'd b. 'Abdullâh b. 'Abdulâzîz Âl-i Ḥamîd. b.y.: Dâru's-Şamîfî, 1997.

- İbn Daķîķu'l-İd, Taķiyyuddîn Ebu'l-Feth Muħammed b. 'Alî b. Vehb b. Muķî'. *Şerħu'l-İlmâm bi Eħâdîşî'l-Aħkâm*. nşr. Muħammed Ĥallûf el-'Abdullâh. b.y.: y.y., 2009.
- İbn Ebî Ĥâtîm, Ebû Muħammed 'Abdurrahman b. Muħammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. nşr. Es'ad Muħammed eķ-Ṭayyib. b.y.: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1998.
- İbn Ebî Ĥâtîm, Ebû Muħammed 'Abdurrahman b. Muħammed er-Râzî. *Muħtasaru'l-Muħtasar mine'l-Musnedi's-Şaħîh*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Musannef*. nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şetrî. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, Riyad, 2015.
- İbn Ĥaldûn, Ebû Zeyd 'Abdurrahman b. Muħammed b. Muħammed. *Dîvânû'l-Mubtede' ve'l-Ĥaber fî Târîhî'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min Ževî's-Şe'ni'l-Ekber*. nşr. Ĥalîl Şeħâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Ĥazm, Ebû Muħammed 'Alî b. Aħmed el-Endelusî. *Ĥaccetu'l-Vedâ'*. nşr. Ebû Şuheyb el-Kermî. Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Duveliyye, 1998.
- İbn Ĥuzeyme, Ebû Bekr Muħammed b. İşhâķ b. Ĥuzeyme en-Nisâbûrî, *Şaħîhu İbni Ĥuzeyme* nşr. Muħammed Muştafâ el-'A'zamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2003.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. nşr. Sâmî b. Muħammed Selâme. b.y.: Dâru't-Ṭayyibe, 1999.
- İbn Vehb, Ebû Muħammed 'Abdullâh b. Vehb el-Misrî el-Ķureşî. *el-Muvaṭṭâ'*. nşr. Hişâm İsmail es-Şînî. Demmâm, y.y., 1999.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muħammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîh*. nşr. 'Omar 'Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.
- 'İmâdî, Muħammed b. Muħammed b. Muştafâ Ebu's-Su'ûd. *İrşâdu'l-Âķli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, ts.
- Ķarâfî, Ebu'l-'Abbâs Aħmed b. İdrîs. *ez-Žaħîre*. nşr. Muħammed Ĥaccî. Beyrut: Dâru'l-Ķarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kitab-ı Mukaddes. Erişim 19 Aralık 2023. <https://incil.info/kitap/gen/31>
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muħammed b. Ya'ķûb. *el-Furû'u'l-Kâfi*. nşr. Alî Ekber el-Ķifârî. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1969.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Ķureşî, Ebû'l-Ĥaccâc Mucâhid b. Cebr. *Tefsîru Mucâhid*. nşr. Muħammed 'Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Ķurṭubî, Ebu'l-Velîd Muħammed b. Aħmed b. Ruşd. *el-Muħaddimâtu'l-Mumehhidât*. nşr. Muħammed Ĥuccî. Beyrut: y.y., 1988.
- Maķdisî, Ebû'l-'Abbâs Aħmed b. 'Abdurrahmân b. Ķudâme Necmu'd-Dîn. *Muħtasaru Minhâcî'l-Ķâsidîn*. nşr. Muħammed Aħmed Duhmân. Şam: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1978.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muħammed b. Muħammed. *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*. nşr. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Meclisî, Muħammed Bâķır. *Bihâru'l-Envâr*. Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983.
- Meħâmîlî, Ebû 'Abdullâh el-Ĥuseyn b. İsmâ'îl b. Muħammed ed-Ķabbî. *Emâli'l-Meħâmîlî (Rivâyetu İbni Yaħyâ)*. nşr. İbrâhîm el-Ķaysî. Amman: y.y., 1992.
- Muberrred, Ebû'l-'Abbâs Muħammed b. Yezîd el-Ezdî. *el-Kâmil fî'l-Luĝa ve'l-Edeb*. nşr. Muħammed Ebû'l-Faql İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997.
- Munzirî, Ebû Muħammed 'Abdul'azîm b. 'Abdulķavî. *et-Tergîb ve't-Terhîb mine'l-Ĥadîşî's-Şerîf*. Beyrut: y.y., 1968.

- Muṭṭalibî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâk b. Yesâr. *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yaḥyâ b. Şeref. *Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1972.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yaḥyâ b. Şeref. *el-Mecmu' Şerḥu'l-Muhezzeb*. b.y.: Dâru 'Âlemi'l-Kitâb, 2003.
- Nîsâbûrî, Ebû Bekr Muḥammed b. İshâk b. Huzeyme. *Şahîḥu İbni Huzeyme*. nşr. Muḥammed Muştafâ el-'A'zamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2003.
- Önkâl, Ahmet. "İfâza". *Türkiye Dinyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ifaza>
- Şâ'lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân*. nşr. Heyet. Cidde: y.y., 2015.
- Şan'ânî, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Şan'ânî, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru 'Abdurrezzâk*. nşr. Maḥmûd Muḥammed 'Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999.
- Seḥâvî, Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammed b. 'Abdu's-Şamed el-Hemedânî 'Alemu'd-Dîn. *Sifru's-Sa'âde ve Sefîru'l-İfâde*. nşr. Muḥammed ed-Dâlî. b.y.: y.y., 1995.
- Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hâvî li'l-fetâvâ fi'l-fikh ve 'ulûmi't-tefsîr ve'l-ḥadîs ve'l-Usûl ve'n-Naḥv ve'l-'irâb ve sâ'iri'l-fünûn*. thk. 'Abdullaṭîf Hasan 'Abdurrahmân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel. *el-Musned*. nşr. Heyet. b.y.: Cem'iyetu'l-Meknez, 2010.
- Ṭabâtabâ'î, Muḥammed Huseyn. *Tefsîru'l-Mîzân*. b.y.: y.y., ts.
- Ṭaberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eṣ-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. nşr. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1983.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîḥu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Sîlatu Târîḥ eṭ-Ṭaberî*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. nşr. 'Aḥmed Muḥammed Şâkir. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2000.
- Taha, Hüseyin. *Câhiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Baśrî. *el-Musned*. nşr. Muḥammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- Tûnisî, Ebû Fâris 'Abdul'azîz b. İbrâhîm b. Aḥmed b. Bezîze et-Teymî. *Ravḍatu'l-Mustebîn fî Şerḥi Kitâbi't-Telkîn*. nşr. 'Abdullaṭîf Zekkâg. b.y.: y.y., 2010.
- Ṭûsî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Muḥammed b. el-Ḥasen. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Aḥmed Ḥabîb. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-'Arabî, tsz.
- Ṭûsî, Ebû'l-Ḥasen Muḥammed b. Eslem. *el-Erba'ûn*. nşr. Meş'al b. Bânî el-Cibrîn el-Maṭîrî. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2000.
- Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer. *el-Meğâzî*. nşr. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-Âlemî, 1989.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâiki Ğavâmiği't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1987.

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction

In the Islamic literature, there are conflicting narratives about the historical basis of some religious practices that were practiced in the pre-Islamic period and were "Islamized" in the Islamic period. Remy-i cimâr (stoning of the devil), which is a part of the pilgrimage, can be included in this category. The Prophet Abraham is presented in the Qur'an as the common ancestor of both the Ahli Kitab and the Ummi' Meccan Arabs, in addition to being the founder of the Kaaba. This has led to the association of the devil stoning, like many other religious practices, with the historical personality of Abraham. The sources give different information about the prophet to whom the practice of "stoning of the devil" dates back. There are narrations and interpretations that attribute the stoning to Adam, Abraham, Ishmael and Muhammad. Again, it is not clear whether Abraham stoned the devil when Jabrâil taught him the rites of Hajj or when he wanted to sacrifice his son. Whether Ibrahim stoned the ram that was offered to him to prevent him from sacrificing his son or the devil is also among the controversial aspects of the subject. The Sahabah and tâbi'ûn scholars narrated contradictory narrations on the subject, which paved the way for the emergence of different opinions and beliefs in Muslim societies regarding the basis of stoning the devil and the purpose of its practice. In this study, the narrations that give information about the historical basis of the narrations of stoning of the devil are analyzed according to the Integrative Approach method. "Integrative Approach" is a method developed by Dr. Mehmet Apaydın with the aim of analyzing and synthesizing Islamic texts from a scientific perspective.

Analysis of the narrations of stoning of the Devil

In this study, in which the narrations that give information about the historical basis of the practice of stoning the devil were analyzed according to the Integrative Approach, it was seen that the narrations in which the relevant practice was attributed to prophets other than Prophet Abraham could not be confirmed. It has been determined that the narrations in which Stoning of the Devil is associated with Prophet Abraham are not of a quality that can be attributed to Prophet Muhammad in terms of sened and that they are the forms of a single narration transmitted in different forms. Various reports have been transmitted from the Prophet Muhammad about hajj and the practice of remy-i cimâr. The majority of these reports are related to the Farewell Hajj, which was the only and last hajj of the Prophet Muhammad. This event is of exceptional importance in terms of determining how the pilgrimage would continue after Islam. In fact, during this pilgrimage, various questions were posed to the Prophet Muhammad and the form of the hajj menâsik to be practiced in the following periods was shaped by this event. It is known that the Prophet Muhammad addressed his interlocutors almost every day during the Farewell Pilgrimage on the current issues of the time. During these days, Muhammad was also asked many questions about how the Hajj ritual would be practiced in the new era. A narration attributed to the Prophet Muhammad about stoning of the devil states, "You glorify Allah, your Lord, and follow the way of your ancestor Abraham, and stone the face of the devil." It is also reported that the Prophet Muhammad threw seven stones each at three different stoning sites during the Farewell Hajj and uttered takbir at each throw. The similarity between the narrations that mention the actions of the Prophet Muhammad during the Vedâ' pilgrimage and the action elements attributed to other prophets in the narrations of stoning of the devil that we have analyzed is striking. In the analysis, it has been observed that the statements of the Prophet Muhammad's actions during the stoning of the devil in the Vedâ' pilgrimage and the statements of the Prophet's actions attributed to Abraham on the same subject have significant similarities. From this point of view, it is concluded that the related narrations arose from the attribution of Prophet Muhammad's actions during the stoning of the devil in the Vedâ' pilgrimage to Prophet Abraham and other prophets.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 166-183

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1415075

SEDD-İ ZERÂİ' PRENSİBİNİN KELÂMÎ BOYUTU

The Kalamic Dimension of the Principle of Sedd-i Zerâî

ÖMER FİDANBOY

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

Assistant Professor, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Divinity,
Department of Kalam, Hatay, Türkiye

omerfarukfidanboy@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 05.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 24.06.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ömer Fidanboy)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

SEDD-İ ZERÂİ' PRENSİBİNİN KELÂMÎ BOYUTU

The Kalamic Dimension of the Principle of Sedd-i Zerâ'î

Öz

Sedd-i Zerâî kavramı, İslâm hukukunda bir davranışın harama veya günaha yol açması durumunda, bu davranışın da haram veya günah olduğunu ifade ettiğinden genelde fıkha has bir kavram olarak görülmektedir. Ancak İslâm düşüncesinin derinliklerinde yer alan bu tür kavramlar, sadece fıkıh ile sınırlı kalmayıp İslâm inanç esaslarıyla da ilintilidir. Çalışmamızda bu kavramın yalnızca hukuki yargılamaların çözümünde değil, aynı zamanda inançla ilgili konuların anlaşılmasında da önemli yere sahip olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda öncelikle sedd-i zerâî'nin kavramsal analizi yapıp bunun naslardaki delilleri ve örnekleri ortaya konmuştur. Bu bağlamda itikâdî ve 'amelî yönden günahlara ve şirke götüren yolların kapatılması anlamında değerlendirilen bu kavramın inancın farklı konularındaki önemine atıfta bulunulmuştur. Böylece kavramın doğru bir şekilde anlaşılması, bir bütünlük içerisinde ele alınması ve ileride bu konuda yapılacak çalışmalara ışık tutması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâm İnanç Esasları, Fıkıh, Sedd-i Zerâî', Şirk.

Abstract

The concept of "Sedd-i Zerâî" is generally regarded as a specific term in Islamic jurisprudence, signifying that an action leading toward something forbidden or sinful is itself considered as forbidden or sinful. However, such concepts deeply embedded within Islamic thought are not limited solely to jurisprudence but are also associated with fundamental Islamic beliefs. In our study, it is emphasized that this concept holds significance not only in resolving legal judgments but also in comprehending matters related to belief. In this context, the conceptual analysis of "Sedd-i Zerâî" is initially discussed, elucidating its evidence and examples in religious texts. Reference is made to the importance of this concept in various aspects of belief, considered in terms of preventing pathways that lead to sins and polytheism from both doctrinal and practical perspectives. Therefore, the aim is to facilitate a proper understanding of the concept, approach it comprehensively, and shed light on future studies in this regard.

Keywords: Kalam, Islamic Belief Principles, Jurisprudence, Sadd-ı Zarâ'î, Shirk.

GİRİŞ

İslâm düşüncesinin zengin ve derin yollarında, kavramlar sıklıkla çok boyutlu anlamlarla bezenir ve sadece belirli bir alana sıkıştırılmazlar. İslâm hukukunun temel taşlarından biri olan *sedd-i zerâi'* kavramı da bu yönde bir örnek sunar. Sadece fikhî hükümlerle sınırlı olmayan bu kavram, aynı zamanda İslâm inanç esaslarının anlaşılmasında da belirleyici bir rol oynamaktadır. İslâm hukukunun incelikli yapısında, eylemlerin sonuçlarına odaklanan *sedd-i zerâi'* kavramı, yalnızca yargısal konuların değil, aynı zamanda inançla ilgili meselelerin anlaşılmasında da bir rehberlik sunmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında kavramın sadece hukuki bir kavram olmanın ötesinde İslâm inançlarının temel taşlarına nasıl bir katkı sunduğu daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu yazının amacı, *sedd-i zerâi'* kavramının yalnızca fikhî bir ilke olmadığını, aynı zamanda İslâm'ın temel inanç esaslarına nasıl entegre edildiğini keşfetmektir. İnançla ilgili meselelerde de *sedd-i zerâi'*nin etkisinin gözardı edilmemesi gerektiği düşüncesi, bu çalışmanın anahtar odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu kavramın İslâm düşüncesindeki geniş perspektifini anlamak hem hukukî hem de inançla ilgili meselelerde daha bütüncül bir yaklaşım geliştirmemize yardımcı olacaktır.

1. SEDD-İ ZERÂİ': KAVRAMI, DELİLLERİ VE ÖRNEKLERİ

1.1. SEDD-İ ZERÂİ' KAVRAMI

Kavramın terim anlamını ele almadan önce bileşenleri olan *sedd* ve *zerâi'* kelimelerinin sözlük anlamlarına değinecek olursak *sedd* kavramı sözlükte; "bir şeyin önünü kapamak, engel koymak"; *zerâi'* ise *zerâ'a* kelimesinin çoğulu olup sözlükte "vesile, sebep, siper" gibi anlamlara gelmektedir.¹ İslâm hukuk düşüncesinin önemli ilke veya kavramlarından biri olan *sedd-i zerâi'*, hemen hemen bütün mezhep imamlarının uygulamalarında kendine yer bulmuştur. Ancak mezheplerin hukuk metodolojilerinde aynı durumun gözlemlenmesinin pek mümkün olduğu söylenemez. Nitekim bu fark bir ölçüde *sedd-i zerâi'* kavramının terminolojik anlamına da yansımıştır.²

Sedd-i zerâi' ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Burada özetle bazı tanımlar aktarıldıktan sonra delilin özel ve genel anlamları ele alınacaktır: Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre *zerâ'a*, aslında yasak olmayan, fakat eyleme dönüştürülmesi durumunda dinen yasak olan bir başka fiile sebep olan şeydir.³ Mâlikî usûl âlimlerinden Karâfî (ö. 684/1285), *zerâ'a* kelimesini "iyi olsun kötü olsun her türlü vesile" olarak tanımlarken bir bütün olarak *sedd-i zerâi'* kavramını "fesâda götüren vesileleri, bertaraf etmek suretiyle engellemek" anlamıyla ele almaktadır.⁴ İbn Temiyye'ye (ö. 728/1328) göre *zerâ'a*, bir şeye vesile ve aracı olmak anlamında olup fukahânın ıstılahında haram bir fiile sebep olan şeydir.⁵ Öğrencisi İbn Kayyim (ö. 751/1350) da *zerâ'ayı*, "meşrû olsun ya da olmasın bir şeye ulaştırıcı vesile ve yol" şeklinde tarif etmektedir.⁶ Yine Şevkânî (ö. 1250/1834) *zerâi'yi*; "görünüşte mubah olmakla birlikte, dinen yasaklanan bir eyleme aracı kılınan şeyler" olarak tanımlar.⁷

1.2. SEDD-İ ZERÂİ' DELİLLERİ

Sedd-i zerâi' kavramına Kur'ân ve Sünnet'te açık bir gönderme bulunmamaktadır. Ancak buna rağmen bu kaynaklardan çıkartılabilecek delil ve örneklerden bir değerlendirme yapılması mümkündür. Bu değerlendirme, bir eylemin tek başına bir hükme bağlanmasının yeterli

¹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. 'Ali El-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1994), 97, 207; Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Na'îm Araksûsî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 287.

² Osman Şahin, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Zerâi ve Uygulaması", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:7 (Nisan 2006), ss. 242-243.

³ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, 2013), 2/57.

⁴ Karâfî, Şihâbüddîn, *el-Furûk*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 2/61.

⁵ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed, *Mecmû'u fetâve'l-kübrâ*, (Beyrût: Dâru'l-'Arabiyye, ts.), 3/139, 201.

⁶ İbn Kayyim, el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011), 3/105.

⁷ Şevkânî, Muhammed b. 'Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, (Beyrût: 1994), 5.

olmadığını ve olası sonuçlarının da dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte naslarda sedd-i zerâi' prensibine delil olarak gösterilen argümanlar özetle şu şekildedir:

1. "Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler."⁸ Yüce Allah burada müşriklerin ilahlarına sövmeyi yasaklamıştır. Zira bunu yapmanın zararı, getireceği düşünülen faydadan daha büyüktür. Çünkü böylesine bir durumda onlar da Yüce Allah'a söveceklerdir ki söz konusu yasak bu olasılığa engel olmak için konulmuştur. Dolayısıyla âyet, harama götürdüğü takdirde mubâh olan bir şeyin yasaklanmasının câiz olduğuna delâlet etmektedir. Âyet ile ilgili değerlendirmelerde bulunan Cemâlüddîn el-Kâsimî (ö. 1914) müşriklerin Allah'a ve Resûlüne sövmelerinden endişe edildiği takdirde onların ilahlarına sövmenin câiz olmadığını ve bunun sedd-i zerâi' ilkesinin temeli olduğunu aktarır.⁹

2. "Ey iman edenler! "Râ'inâ (bizi gözet)" demeyin, "unzurnâ (bize bak)" deyin ve dinleyin. Kâfirler için acıklı bir azap vardır."¹⁰ Yüce Allah burada normalde kullanımı câiz olan râ'inâ (bizi gözet) kelimesinin kullanımını yasaklamaktadır. Zira Yahûdîler, bu ifadeyi Arapçada "çobanımız" anlamını verecek şekilde râ'inâ olarak okuyorlardı. Ayrıca İbrânîce'de hakaret ifade eden anlamları kastediyorlardı. Bu nedenle âyet, müminlerden râ'inâ yerine "Bize de bak, bizi de gözet" manasında unzurnâ demelerini emretmiştir.

3. Abdullâh b. 'Amr b. 'Âs'dan (r.a.) rivâyet edildiğine göre Rasûlullâh (a.s.): "Bir kimsenin kendi ana babasına sövmesi büyük günahlardandır" buyurmuştu. Ashâb: Yâ Rasûlallah! İnsan kendi ana babasına hiç söver mi? deyince: "Evet, tutar birinin babasına söver, o da onun babasına söver" buyurdu.¹¹ Burada Hz. Peygamber (a.s.), başkasının ana-babasına söven bir kimsenin kendi ana-babasına sövmüş gibi olduğunu beyan ederek bunu yasaklamıştır. Hadisi şerh eden Nevevî (ö. 676/1277), eylemlerin sonuçlarının göz önünde bulundurulması ve buna binâen hüküm verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda sedd-i zerâi' prensibi gereğince içki üreticilerine üzüm suyu ve eşkiyalara silah satmanın câiz olmadığını belirtmiştir.¹²

4. Münafıkların reisi 'Abdullâh b. Übey b. Selûl'un Benî Mustalik Gazvesi'nde söylediği "Muhammed'in yanında bulunanlara yardım etmeyin ki dağılıp gitsinler; yemin ederim eğer Medine'ye dönersek güçlü olanlar zayıf olanları oradan çıkaracak" sözleri Hz. Peygamber'e (a.s.) ulaşınca Hz. Ömer (r.a.) ayağı kalkıp "Ya Rasûlallah! İzin ver şu münafığın kafasını koparayım!" demiştir. Buna karşı Efendimiz (a.s.) "Hayır, Bırak onu; insanlar, Muhammed ashabını öldürüyor demesinler!"¹³ buyurmuştur. Görüldüğü üzere münafıkların öldürülmesinde fayda/maslahat gözlemlenmesine rağmen, insanların Hz. Peygamber (a.s.) hakkında sû-i zanda bulunup ondan ve dolayısıyla İslâm'dan nefret etmelerine engel olmak üzere onlara yönelik böyle bir tutum yasaklanmıştır.¹⁴

1.3. İSLÂM İNANÇ SİSTEMİNİ GÜÇLENDİRME VE ZARARDAN KAÇINMA BAĞLAMINDA SEDD-İ ZERÂİ' ÖRNEKLERİ

Bu çalışmamızda sedd-i zerâi'nin inançsal boyutunu ele aldığımızdan şirk-i ekber başta olmak üzere şirke götüren yolların kapatılması adına meseleyi ilgili perspektiften örnekleriyle birlikte ele alacağız:

a. Şirke Götüren Yolların Kapatılması

İslâm âlimleri, şirk ve şirke sevk eden yollar hakkında farklı tezler öne sürmüşlerdir. Bu bağlamda şirk kavramı, Allah'a ortak koşma (büyük şirk) ve amelde Allah dışında başka etkenleri dâhil etme (küçük şirk) şeklinde iki ayrı kategoride ele alınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.)

⁸ En'âm, 6/108.

⁹ Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed, *Mehâsinü't-te'vîl*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, (Beyrût: 1398/1978), 6/2463.

¹⁰ Bakara, 2/104.

¹¹ Buhârî, Sahîh, Edeb, IV Bâb, 10/403; Ebû Dâvûd, Sünen, Edeb, 129, 5/352.

¹² Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi Müslim*, (Mısır: ts.), 2/88.

¹³ Buhârî, Sahîh, et-Tefsir, 8/648; Müslim, el-Birr, 16. Bâb, 4/1998.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâve'l-kübrâ*, 3/140.

"Sizin hakkınızda en çok korktuğum şey küçük şirktir" buyurarak ümmetinden en fazla korktuğu günahın küçük şirk olduğunun altını çizmiştir. Küçük şirkin ne olduğunu tam olarak öğrenmek isteyen sahâbe: "Ya Rasûlallâh! Küçük şirk nedir?" diye sorunca Allah Resûlü (a.s.): "Riyâdır. Başkalarına gösteriş için ibadet yapmaktır. Allah Teâlâ, kıyamet günü herkesin amelinin karşılığını verirken, insanlara gösteriş için ibadet yapanlara şöyle der: "Ey Riyakârlar! Dünyada kendileri için gösteriş yaptığınız kimselere gidin. Bakın bakalım onların yanında size verecekleri bir şey bulabiliyor musunuz?" buyurdular.¹⁵ Ancak buradaki riyâ, dinden çıkararak büyük münâfıklık değil, küçük bir gösteriştir. Zira "Ey iman edenler! Allah'a ve âhiret gününe inanmadığı hâlde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın."¹⁶ âyetinde olduğu gibi riyâ kelimesi ile bazen büyük münâfıklık da kastedilebilir. İkisini birbirinden ayıran temel kıstâs ise niyettir.¹⁷

Şüphesiz ki şirk, Allah'ın bağışlamayacağı tek günahıdır: "Muhakkak ki Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur."¹⁸ "Kim Allah'a ortak koşarsa, artık, Allah ona cenneti muhakkak haram kılmıştır. Onun barınağı da ateştir. Zalimler için hiçbir yardımcı yoktur."¹⁹ "Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun."²⁰

Öte yandan yeni ilm-i kelâm döneminin önemli isimlerinden İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), kelâmcıların şirk olarak niteledikleri inanç türlerini inceleyerek, onları beş farklı kategoride sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma, farklı dönemlerde ve farklı kültürlerde görülen şirk pratiklerine dikkat çekmektedir:

1. Birinci kategoride, vasıtasız şirk (*şirk-i istiklâl*) olarak adlandırılan inanç biçimi yer almaktadır. Bu, Mecûsîler ve düalist²¹ inanç gruplarının iki ilâhın varlığını kabul ettiği şekilde görülmektedir.

2. İkinci kategori, kısmî şirk (*şirk-i teb'îz*) olarak adlandırılmıştır ve Allah'ın birliğini kabul etmesine rağmen, Hristiyanlıktaki teslîs inancında olduğu gibi birden fazla ilâha inanma durumu örnek olarak gösterilmiştir.

3. Üçüncü sınıflandırmada, şirk-i takrîb (*şirk-i takrîb*) olarak adlandırılan inanç biçimi yer almaktadır. Bu, insanların Allah'a yakınlaşmak ve şefaathlerine nâil olmak için heykellere ve putlara tapınmalarını içermektedir.

4. Dördüncü kategoride, taklîdî şirk (*şirk-i taklîd*) olarak adlandırılan inanç biçimi bulunmaktadır. Bu, câhiliye döneminde olduğu gibi ataları taklit ederek putlara ve heykellere ilâhlık atfetme eğilimi olarak açıklanmıştır.

5. Son olarak, beşinci kategoride, sebepler şirki (*şirk-i esbâb*) olarak adlandırılan inanç biçimi yer almaktadır. Bu, insanların tabiat kanunlarını Allah'ın yaratmasına değil, nesnelere doğalarının gereği olduğuna inanmalarını ifade etmektedir. İzmirli'nin bu sınıflandırması, İslâm düşünce tarihindeki şirk pratiklerini anlamak ve anlatmak açısından önemli bir katkı sunmaktadır.²²

Yüce Allah şirk gibi affedilmesi imkânsız olan bir günaha götüren yolları kapatmak için Kur'ân'da birtakım tedbirler/önlemler ortaya koymuştur. Bunlar sedd-i zerâî' bağlamında değerlendirilen ilâhî tedbirlerdir. Nitekim Hz. İsmâ (a.s.) hakkında onun yaratılmış ve insanlara

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/428

¹⁶ Bakara, 2/264.

¹⁷ Hakemî, Hâfız b. Ahmed, *Me'âricü'l-kabûl bi şerhi süllemlî'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl fi't-tevhîd*, (Riyâd: ts.), 1/450.

¹⁸ Nisâ, 4/48.

¹⁹ Mâide, 5/72.

²⁰ Zümer, 39/65.

²¹ Düalist anlayışta iyi olan tanrının mutlak iyiliğinden hareketle evrende meydana gelen kötülüklerin iyi olan tanrıya atfedilemeyeceği, kötülüklerin sadece kötü bir güçten kaynaklanabileceği inancı benimsenmiştir. Bk. İbrahim Sığen, *Tevbenin Mahiyeti ve Had Cezalarını Düşürmedeki Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 22.

²² İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (İstanbul: 1339-40), 2/102-103.

gönderilmiş bir elçi olduğunu, tanrı yahut tanrının oğlu olmadığını vurgulamaktadır. Hristiyanlar ise onun tanrı yahut tanrının bir parçası olduğunda ısrar etmektedir. Kur'ân'daki bu sakındırmalar ümmetin bu tür tehlikeli eylem, söylem ve inançlardan uzak durmaları ve kendilerini şirke yönelten yolların kapatılması içindir. Bu durumda Allah Teâlâ en başta Hz. İsmâ'nın yaratılışına dikkat çekmektedir: “Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsmâ'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona “ol” dedi. O da hemen oluverdi.”²³ İbn Teymiyye burada şu hususun altını çizmektedir: Yüce Allah, Âdem'i erkek-dişi olmaksızın topraktan yarattı. Havva'yı dişi olmaksızın bir erkekten yarattı. İsmâ'yı ise erkek olmaksızın bir dişiden yarattı. Bu, O'nun sonsuz ve mutlak kudretinin bir göstergesidir. Nitekim Havva'nın yaratılışı, İsmâ'nın yaratılışından, Âdem'in yaratılışı ise Havva'nın yaratılışından daha ilginçtir. Bu, İsmâ'nın da diğerleri gibi yaratılmış bir beşer olduğunu göstermektedir.²⁴ Yine İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre babasız dünyaya gelmek ilâh olmak için yeterli olsaydı, Âdem ile Havva buna daha layık olacaktı. Oysaki bu tamamen bâtil bir iddiadır.²⁵ Ayrıca “Meryem oğlu Mesih, sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl ilâh olabilirler?) İki de yemek yerlerdi. Bak, onlara âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz. Sonra bak ki, nasıl da (haktan) çevriliyorlar.”²⁶ buyruğunda Hz. İsmâ ile annesi Hz. Meryem'in yeme ve içmeye muhtaç varlıklar olduğu açıkça bildirilmektedir. Şayet tanrı yahut tanrının bir parçası olsalardı, böyle bir ihtiyaç içerisinde olmazlardı. Nitekim bu inançtakilerin küfre düştükleri ortadadır: “Andolsun, “Allah, Meryem oğlu Mesih'tir” diyenler kesinlikle kâfir oldu. Oysa Mesih şöyle demişti: “Ey İsrailoğulları! Yalnız, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin. Kim Allah'a ortak koşarsa, artık, Allah ona cenneti muhakkak haram kılmıştır. Onun barınağı da ateştir. Zalimler için hiçbir yardımcı yoktur.”²⁷

Yüce Allah Hz. Muhammed (a.s.) ile ilgili de benzer ifadeler kullanıp onun ulûhiyete şerîk olmadığını altını çizmekte ve bunun aksini îmâ edecek düşüncelere sert bir set çekmektedir: “De ki: “Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı. Ben inanan bir kavim için sadece bir uyarıcı ve bir müjdeciyim.”²⁸ “Kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir.”²⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere Yüce Allah Hz. Peygamber'e (a.s.) “kulluk/'ubûdiyyet” makamını vermiştir. Ona kul olmak/olabilmek, en değerli makamdır. O, kâinattaki yegâne mutlak kudret sahibidir, hiçbir ortağı yoktur. Hz. Ömer'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre, Rasûlullâh (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Hristiyanların Meryem oğlu İsmâ'yı yüceltikleri (ve aşırı derecede övdükleri) gibi siz de beni yüceltmeyiniz (ve övmek de aşırı gitmeyiniz). Ben ancak Allah'ın kuluyum. (Benim için) Allah'ın kulu ve elçisi deyiniz.”³⁰ Burada Hz. Peygamber (a.s.) ashâbını, övgüde sınırı aşp aşırı yüceltmekten sakındırmıştır. Böylece bunun bir öte basamağı olan şirke götüren yolları kapamıştır. Nitekim Hristiyanlar bu şekilde yanlış eylem ve söylemlerde bulunarak şirk bataklığına saplanmışlardır.

Müşriklerin Allah'ın dışında varlıklara tapmaları, onlara dua etmeleri, fayda ummaları ve yardım istemeleri karşısında Yüce Allah tüm bu eylemleri yasaklayıp bunlara götüreceği yolları da kapamıştır: “Onu bırakıp da ilâh diye ileri sürdüklerinizi çağırın. Onlar, başınızdaki sıkıntıyı ne kaldırabilirler ne de değiştirebilirler.”³¹ “Allah'ı bırakıp da taptıklarınızı gördünüz mü? Bana gösterin, yeryüzünden neyi yaratmışlardır? Yoksa göklerin yaratılışında onların bir ortaklığı mı var?”³² “Mülk yalnızca O'nundur. Allah'ı bırakıp da ibadet ettikleriniz, bir çekirdek zarına bile

²³ Âl-i 'İmrân, 3/59.

²⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahîh li men beddele dine'l-Mesih*, (yy. ts.), 2/293-295.

²⁵ İbn Kesîr, *Ebü'l-Fidâ, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. 'Abdülazîz Gânîm, (Kâhire: Tab'atu's-Şa'b, ts.), 40/1.

²⁶ Mâide, 5/75.

²⁷ Mâide, 5/72.

²⁸ A'râf, 7/118.

²⁹ İsrâ, 17/1.

³⁰ Buhârî, *Enbiyâ*, 48, 2/478; Ahmed, *Müsned*, 23, 1/24.

³¹ İsrâ, 17/56-57.

³² Ahkâf, 46/4.

hükmedemezler."³³ Zira kendisine dua edilenin mutlak mülk sahibi olması, istenilene duyabilmesi ve buna icâbet edecek kudrete sahip olması gerekir. Dolayısıyla bu şartları kendinde bulundurmeyen bir varlığa dua etmek bâtildir. Çünkü onlar; ibadete lâîk olmayan, kendilerine ve başkalarına hiçbir fayda veya zarar veremeyen, işitmeyen, görmeyen ve kendi işlerine hâkim olamayan varlıklardır. Bu tür varlıklara kulluk etmek ise akıl sahibi kimselerin kârı değildir. Nitekim hakîkî bir ilâh; celâl ve kemâl sıfatlarıyla vasıflanmalı, zayıflık, eksiklik, sonradanlık ve muhtaçlık sıfatlarından münezze olmalıdır. Öyle ki Hz. İbrâhim (a.s.) bu yanlışa düşenleri şu sözleriyle kınamaktadır: "Yazıklar olsun, size de; Allah'ı bırakıp tapmakta olduklarınıza da! Hâlâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?"³⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere şirkin ve putperestliğin en büyük nedenlerinden biri aşırıya kaçmak, itidal çizgisinin dışına çıkmaktır. Nitekim İbn Abbâs'dan (r.a.) rivâyet edildiğine göre "Şöyle dediler: 'Sakın ilâhlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd'i, Süvâ'ı, Yeğûs'u, Ye'ûk'u ve Nesr'i hiç bırakmayın.'"³⁵ âyetinde adı geçen kimseler, Nûh kavminde yaşayan toplum tarafından sevilip sayılan sâlih kişilerdi. Vefatlarının ardından şeytân, insanlara vesvese verip bunların heykellerini dikmelerini sağladı ve onlar da bunu yaptılar. İlk olarak halk arasında bunlara tapan yoktu; fakat daha sonraları zamanla bunların haklarındaki bilgiler ve heykellerinin dikiliş gayeleri unutulunca sonradan gelen nesil bunlara tapmaya başladılar.³⁶ Görüldüğü üzere ilk bakışta masum bir eylemiş gibi algılanan hatıra heykelleri, üzerlerine yüklenen farklı anlamlardan ötürü işi pagan inancına kadar götürmüştür. Böylece halk itidâl çizgisini aşırıp apaçık bir şirke düşmüştür.

İşte İslâm, bu gerekçelerden ötürü işin geleceğini ve varacağı noktayı göz önünde bulundurarak şirke götürülen tüm yolları kapatma gayreti içerisinde olmuş ve tevhid'i inancın merkezine koymuştur. Kâinattaki düzen, tüm varlığın tek bir noktadan kontrol edildiğini göstermektedir. Yüce Allah ilmi ve kudretiyle her şeyi kuşatmıştır. Onun iradesi dışında bir şeyin meydana gelmesi söz konusu değildir. Bu inanç, inananların olmazsa olmazıdır. Müslümanlar tevhid prensibine aykırı olan her türlü eylem ve söylemlerden ve buna götürülen yollardan uzak durmalıdırlar. Bu bağlamda yaratıcının fiilleri, yaratılanlarınkine benzetilmemeli, teşbih ve tescîmi andıracak şeylerden sakınılmalıdır. Zira O'nun fiilleri göstermektedir ki O, her şeyin; rabbi, yaratıcısı, rızık vereni, hayat bahşedeni ve öldürenidir. Nitekim bozulmamış bir fitrat ve şuurlu bir akıl bunu çok net bir şekilde algılayabilir: "Allah, hiçbir çocuk edinmemiştir. O'nunla birlikte başka hiçbir ilâh yoktur. Öyle olsaydı, her ilâh kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı."³⁷ Yüce Allah 'arş'a istivâ' edip ilmiyle her şeyi kuşatmıştır, bu nedenle kullarının yapıp ettiklerinden habersiz değildir. O'nun istivâ'sı celâl ve kemâline yakışır bir istivâ' olup kâinata olan hâkimiyetini temsil eder. Zira bazı kimseler O'nun 'arş'a istivâ' etmesini yanlış anlayıp evren ile ilişkisinin kalmadığını, evrende olup bitenlerden habersiz olduğunu fahmedebilir. Ancak Cenâb-ı Hakk, sahibini dinden çıkaracak böyle bir anlayışın önünü kapatıp ilmiyle her şeyi kuşattığını açıkça bildirmiştir: "O, yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni hakkıyla bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı hakkıyla görür."³⁸ Ancak Yüce Allah'ın beraberliği zâtî bir birliktelik değil, ilmiyle onu kuşatmasıdır. Allah Teâlâ'nın birlikteliği özel ve genel olmak üzere iki sınıfta değerlendirilir. Özel birliktelik, Yüce Allah'ın yardımıyla, desteğiyle ve korumasıyla mümin kullarıyla birlikte olmasıdır. Nitekim "Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim; işitirim ve görürüm"³⁹ ve "Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir"⁴⁰ âyetlerinde buna vurgu yapılmaktadır. Genel birliktelik ise Yüce Allah'ın ilmiyle her şeyi kuşattığını, her şeyi bildiğini ve gözetlediğini ifade etmektedir. Bu ise mümin kullarına has olmayıp tüm insanlara yöneliktir. Nitekim "Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede

³³ Fâtur, 35/13.

³⁴ Enbiyâ, 21/67.

³⁵ Nûh, 71/23.

³⁶ Buhârî, Tefsîr, 29/62.

³⁷ Müminûn, 23/91.

³⁸ Hadîd, 57/4.

³⁹ Tâhâ, 20/46.

⁴⁰ Tevbe, 9/40.

olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir"⁴¹ âyetinde kastedilen bu birlikteliktir.⁴² Dolayısıyla tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki İslâm, köşesine çekilip evrenden habersiz bir tanrı inancına da kullarıyla zâtî birliktelik eden yaratılmışlara benzeyen bir tanrı inancına da karşıdır. Bu nedenle söz konusu inanca götüren yollardan sakındırıp uzak durulmasını istemiştir.

Öte yandan Yüce Allah tevhîd ilkesini korumak adına bazı yasaklar koymuştur. Bunlardan biri de ruh sahibi canlıların tasvîrinin yasaklanmasıdır. Hz. Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: Ben Rasûlullâh'ı (a.s.) şöyle buyururken dinledim: "*Allah Teâlâ: 'Benim yarattığım gibi yaratmaya kalkışandan daha zalim kim vardır? Haydi, bir zerre yahut bir habbe veya bir arpa tanesini yoktan yaratsınlar (bakalım)!*", buyurdu."⁴³ Nevevî bu hususta şunları kaydetmektedir: "Bu hadis, canlıların resmini çizmenin haram olduğunu, ancak ağaç ve benzeri ruhu olmayan şeylerin resmini yapmanın ve bu yoldan kazanç temin etmenin haram olmadığına delildir."⁴⁴ Görüldüğü üzere buradaki yasaktan kasıt, yaratılmışların fiillerinin Allah'ın fiillerine benzetilmesinin yollarını kapatmaktır. Canlıların resmini yapmak da bu bağlamda değerlendirildiğinden fiillerin benzetilmesi söz konusu olmaması adına böyle bir yasak konmuştur. Aynı şekilde şirki çağrıştıran "*Mutirna bi Nev'i Kezâ (Filan Şeyin Batıp Doğması Sayesinde Yağmura Kavuştuk!)*" sözünün yasaklanması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira Zeyd b. Hâlid el-Cühenî'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre Hudeybiye'de geceleyin yağın yağmurdan sonra Hz. Peygamber (a.s.) bize sabah namazı kıldırıldı. Namazı bitirince yüzünü cemaate dönüp "Rabbimiz ne buyurdu biliyor musunuz?" diye sordu. Sahâbîler: "Allah ve Resûlü daha iyi bilir" dediler. Bunun üzerine Rasûlullâh (a.s.): Rabbimiz buyurdu ki: Kullarımdan bir kısmı bana iman ederek, bir kısmı da kâfir olarak sabahladı. Allah'ın fazlı ve rahmeti sayesinde yağmura kavuştuk diyenler bana iman etmiş, yıldızları inkâr etmiştir. Filan ve filan yıldızın batıp doğması sayesinde yağmura kavuştuk diyenler ise beni inkâr etmiş, yıldızlara iman etmiştir" buyurdu.⁴⁵ Şâfi'î (ö. 204/820)⁴⁶ bu hadisin açıklamasında der ki: Şayet biri bu ifadesiyle müşriklerin yaptığı gibi yağmur yağdırma eylemini Allah'tan başkasına izâfe etmeyi kastederse bu açık bir şirktir. Zira yıldızların batıp doğması belirli bir zamanda olur. Zaman ise Allah'ın yarattığı bir vakit olup mahlûktur. Ancak bununla "yağmur, filan zaman diliminde yağdı" şeklinde bir zaman dilimini kastedilirse o vakit bunda küfrü gerektirecek herhangi bir durum yoktur.⁴⁷ Süleymân b. Abdullâh (öl. 1233) ise Şâfi'î'nin açıklamalarının bu ifadeyi kullanmanın câiz olduğuna değil, yalnızca küfrü gerektirmeyeceğine delâlet ettiğinin altını çizer. Dolayısıyla bu ifadeyi kullanmak her hâlükârda câiz olmadığı gibi gizli şirk içermektedir.⁴⁸ Fakat Nevevî burada Süleyman'ın yaklaşımını doğru bulmayıp niyetin önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda yağmurun yağmasında Allah'ın dışındaki varlıklara herhangi bir fonksiyon yüklemek niyetiyle kullanıldığı takdirde bu ifade açık bir küfürdür. Şâfi'î dâhil cumhûrun görüşü bu yöndedir. Ancak Allah'ın dışındaki varlıklara herhangi bir fonksiyon yüklemeksizin sadece vakit tayini niyetiyle filan vakitte yağdığını belirtmek üzere kullanıldığında bu ifadenin küfür olmadığı kesindir. Böyle bir niyet söz konusu olsa dahi herhangi bir günahı olmamakla birlikte bu ifadeyi kullanmak tenzîhen mekrûhtur. Zira sahibi hakkında kötü zanda bulunulmasına yol açabilir.⁴⁹ Dolayısıyla niyete bakılmaksızın sedd-i zerâi' bağlamında böylesine ifadeler kullanmaktan sakınılmalıdır.

b. Yalnızca Allah'tan Yardım Dilenilmesi

⁴¹ Mücâdele, 58/7.

⁴² İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîn hadîsen min cevâmi'i'l-kilem*, thk. Muhammed Abdurrezzâk, (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1411), 277.

⁴³ Buhârî, Libâs 90; Müslim, Libâs 101.

⁴⁴ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 14/90-91.

⁴⁵ Buhârî, el-Ezân 156, 2/333; el-İstiskâ 28, 2/522; Müslim, el-İmân, 32, 1/83.

⁴⁶ İmam Şâfi'î, Şâfi'î mezhebinin müessisi kabul edilir. Söz konusu mezhep, diğer mezheplerde olduğu gibi birçok aşamadan geçerek teşekkül serüvenini tamamlamıştır. Bu itibarla ilgili mezhebin kuruluş, nakil, tahrir-tenkîh ve istikrar dönemleri olmak üzere dört aşamada teşekkül sağladığı bilinmektedir. Genel bilgi için bk. Sizgen, Şâfi'î Mezhebinin Teşekkül Evreleri, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, 2018, 125-154.

⁴⁷ Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm (me'a muhtasari'l-Müzenî)*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr), 1403, 2/288.

⁴⁸ Süleyman, İbn Abdullâh, *Teyşîru'l-'Azîzi'l-Hamîd fî şerhi kitâbi't-tevhîd*, (Yy.: el-Mektebül-İslâmî, ts.), 403.

⁴⁹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 2/60-61.

Öncelikle istiğâse, sözlükte yardım dilemek anlamına gelip inanç esasları bakımından iki tür istiğâseden bahsetmek mümkündür:

1. Allah'tan başka hiç kimsenin güç yetiremeyeceği konularda yardım dilemek; bu konularda yalnızca O'ndan yardım dlenir, aksi halde başkasından yardım dilemek şirktir.

2. Kullanın da yerine getirebileceği işlerde yardım dilemek; bu durumlarda Allah'ın dışındaki varlıklardan yardım dilemek câizdir. Nitekim boğulmak üzere olan bir kimsenin boğulmaktan kurtulmak için başkasından yardım dilemesi bu tür istiğâsenin bir örneğidir. Yine Hz. Mûsâ'nın kavminden bir kimsenin ondan yardım dilemesi bu kabildendir: "*Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk indirdi.*"⁵⁰

Görüldüğü üzere câiz olmayan istiğâse birinci tür olup böyle bir yardım yalnızca Allah'tan dlenir: "*(Allah'ım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.*"⁵¹ Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) ve ashabı da O'ndan yardım dilemiştir: "*Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, "Ben size ard arda bin melekle yardım ediyorum" diye cevap vermişti.*"⁵² Hz. Ömer'den rivâyet edildiğine göre Bedir günü Hz. Peygamber (a.s.) müşriklerin sayısının bin, ashabının ise üç yüz dokuz olduğunu görünce kibleye yönelip avuçlarını birleştirerek şöyle dua etti: "*Allah'ım! Bana yaptığın va'dini yerine getir! "Allah'ım! Bu bir avuç Müslüman mücâhid helâk olursa, artık sana yeryüzünde ibadet edecek kimse kalmaz."* O (a.s.) bu şekilde dua ederken kendinden geçip ridâsı omuzlarından kayıp düştü. Hz. Ebû Bekir, ridâsını yerden alıp omuzlarına koydu ve "Yâ Rasûlallâh! Rabbine ettiğin niyâz sana yetişir. Şüphesiz O, sana olan vadini yerine getirecektir" dedi ve derken beklenen müjde geldi: "*Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, "Ben size ard arda bin meleklerle yardım ediyorum" diye cevap vermişti.*"⁵³ Yine Hz. Peygamber (a.s.) bu hususta daha net ifadelerle "*Benden yardım dlenmez. Yalnızca Allah'tan yardım dlenir.*"⁵⁴ buyurarak bu hususta şirke götüren yolları kesinkes kapamıştır.

c. Kabirlerin Mabet ve Mescit Edinilmesinin Yasaklanması

Hz. Peygamber (a.s.) bir kabrin nasıl olması gerektiğini net bir şekilde açıklayıp bu hususta ilgili uyarılarda bulunmuştur. Bu bağlamda kabirlerin üzerine bina ve mescit yapılmasını yasaklamış, kabirlerin yerden hiç yükseltilmemesini ve yerle düz edilmesini tembihlemiştir.⁵⁵ Nitekim Hz. Ali, Efendimizin (a.s.) kendisini, Medine'deki putları kırmak ve kabirleri tesviye (yerle bir) etmek görevi ile Medine'ye gönderdiğini belirtmiştir.⁵⁶ Tüm bunlar şirke giden yolları kapamak adına alınan nebevî tedbirlerdir. Hz. Peygamber'in (a.s.) kabrinin mescit edinilip kible tarafına denk gelmemesi adına kabre girişler yasaklanıp engellenmiş ve namaz kılanların yönelmeyeceği şekilde ayarlanmıştır. Nitekim İmâm Nevevî bu hususta şunları söylemektedir: Hz. Peygamber'in (a.s.) gerek kendi kabrinin gerekse diğer kabirlerin mescit edinilmesini yasaklamasının en büyük nedeni, aşırı derece yüceltilip insanların fitneye düşmesidir. Zira önceki ümmetlerde bu durum söz konusu olduğu için insanlar çoğu kez bu hususlardan ötürü küfre düşmüşlerdir.⁵⁷ Ayrıca İbn Kayyim işi bir adım daha ileriye götürerek burada kişinin niyetine bakılmayacağını, hangi niyetle olursa olsun Hz. Peygamber'in (a.s.) kabrine yönelip namaz kılan kimselerin şirke düştüklerini ve bu tedbirlerin tamamen sedd-i zerâî' bağlamında değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁵⁸

d. Ağızdan Çıkan Sözlere Dikkat Edilmesi

İnananlar için ağızdan çıkan sözlere dikkat etmek büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü sözler, insanların düşüncelerini, duygularını ve karakterlerini yansıtan önemli bir araçtır. Allah'ın

⁵⁰ Kasas, 28/15.

⁵¹ Fâtiha, 1/5.

⁵² Enfâl, 8/9.

⁵³ Enfâl, 8/9.

⁵⁴ Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.), 1/159.

⁵⁵ Müslim, Cenâiz, 32. Bâb, 2/667; Ahmed, Müsned, 3/339.

⁵⁶ Müslim, Cenâiz, 31. Bâb, 2/666; Ebû Dâvûd, Sünen, Cenâiz, 72. Bâb, 3/548.

⁵⁷ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi Müslim*, 5/13.

⁵⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 3/151.

yaratıklarına verdiği en değerli nimetlerden biri olan dil, hayırlı işlerde kullanılabileceği gibi, aynı zamanda insanları günaha ve kötülüğe sürükleyebilecek bir potansiyele de sahiptir. Müminler, Allah'a inandıklarından dolayı her an O'nun huzurunda olduklarının bilincinde olmalıdırlar. Bu nedenle ağızından çıkan her sözün hesabını verecekleri bir gün olduğunu hatırlamalıdırlar. Bir kişinin sözleri, o kişinin kalbinin aynasıdır ve insanların kendisi hakkında bir fikir edinmelerine yardımcı olur. Bu nedenle müminler sözlerini seçerken dikkatli olmalı, yalan, iftira, gybet gibi günahlarla ilişkili sözlerden uzak durmalı, dilini hayırlı ve olumlu sözlerle süslemelidirler. Bu şekilde, ahlâkî değerleri ve İslâmî öğretileri yaşayarak, insanların güvenini ve saygısını kazanarak, hayırlı bir toplumun inşasına katkıda bulunabilirler.

Sözlerin gücü ve etkisi oldukça büyüktür. Bir kişi, sözleriyle düşüncelerini ve inançlarını ifade eder. Dolayısıyla Allah'a inançla bağdaşmayan, O'na ortak koşan veya O'nun birliğini kabul etmeyen sözler, kişiyi küfre ve şirke sürükleyebilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (a.s.) neticelerini ön görerek bazı eylem ve söylemlerden uzak durulmasını tavsiye edip günaha götüren yollardan sakındırmıştır. Bunlardan biri Allah'ın dışındaki varlıklar adına yemin etmekten sakındırmasıdır. İslâm dini, Allah'ın dışındakilere yemin etmeyi hoş karşılamaz ve hatta bunu tehlikeli bir davranış olarak nitelendirir. Çünkü yemin etmek, ciddi bir eylem olup insanın ifade ettiği sözleri Allah'ın şahitliğinde doğrulama anlamına gelir. Ayrıca yemin, üzerine yemin edilen şeyi yüceltmek anlamına gelir ki, yücelik yalnızca Allah'a mahsustur. Kur'ân'da pek çok âyette yeminin önemi vurgulanıp yemin ederken sadece Allah'ın adının anılması ve O'na yönelik yeminler yapılması gerektiği açıkça ifade edilir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) "*Dikkat edin; Allah, atalarınız adına yemin etmenizi yasaklıyor. Kim yemin edecekse ya Allah adına yemin etsin ya da sussun*"⁵⁹ ve "*Kim Allah'tan başkası adına yemin ederse kâfir ya da müşrik olur*"⁶⁰ buyurarak işin ciddiyetini vurgulamıştır.

Öte yandan sakınılması gereken söylemlerden biri de "Allah'ın dilediği ve benim/senin dilediğin" şeklindeki karşılaştırmalardır. İslâm inancına göre, insanın tüm dilekleri ve istekleri Allah'ın iradesi ve takdiri çerçevesinde gerçekleşir. Kul, Allah'ın irâdesinden bağımsız olarak kendi başına bir şeyi gerçekleştiremez. İnsanın tüm çabaları ve duaları da Allah'ın izni ve inayetiyle gerçekleşir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (a.s.) "Herhangi biriniz '*Mâ şâallâhu ve şâe fulânun* (Allah diledi, fulân da diledi)' demesin. Lâkin '*Mâ şâallâhu summe mâ şâe fulânun* (Allah diledi, sonra fulân kimse diledi)' desin!"⁶¹ buyurmaktadır. Mezkûr iki ifade arasında *vâv* değil, *summe* harfinin girmesi gerekir. Zira *vâv*, mutlak cem', *sümme* ise sonralık ifâde eder. Yüce Allah'ın dilemesi ise kulların dilemesinden öncedir: "*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*"⁶² Görüldüğü üzere Hz. Peygamber (a.s.) Allah'ın dışındaki varlıkların O'nunla bir tutulmasına şiddetle karşı çıkıp şirke giden bu yoldan sakındırmıştır.

Aynı şekilde el altında tutulan kölelere (hizmetçilere/işçilere) yönelik "kulum" şeklindeki ubûdiyyeti çağrıştıran söylemlerden de şiddetle sakınılmalıdır. Bu konu, İslâm inancındaki önemli bir öğretiyi vurgulamaktadır. İslâm'a göre, tüm insanlar Allah'ın kullarıdır ve hiç kimse başka bir insanın kölesi veya efendisi değildir. İnsanlar arasında hiyerarşi ve ayrıcalık yoktur, herkes eşit bir şekilde Allah'ın huzurunda durur. Bu nedenle bir Müslümanın eli altındaki insanlara hitap ederken "kulum/hizmetçim" şeklindeki aşağılayıcı ifadeler yerine, "oğlum, kızım, kardeşim veya arkadaşım" gibi eşitlikçi ve insânî ifadeler tercih etmesi oldukça önemlidir. Bu şekilde, herkesin Allah'a eşit olarak bağlı olduğu ve saygı gösterildiği bir toplumsal ve dini ortam oluşturulmuş olur. Bu bağlamda Hz. Peygamber (a.s.): "*Hiç kimse kölesi veya cariyesi için 'Kulum' demesin. Zira erkek kadın hepiniz Allah'ın kullarısınız. Bunun yerine 'kölem, cariyem veya oğlum, kızım' desin*"⁶³ buyurmuştur. Bu bağlamda Hüseyin b. Mesûd el-Beğavî (ö. 516/1122) mutlak anlamda *rab* ifadesinin canlı varlıklara izâfesini câiz görmezken, bunun "Rabbu'd-Dâr (Evin efendisi/büyüğü)" örneğinde olduğu gibi cansızlara izâfe edilmiş halinde ise herhangi bir sakınca görmemektedir.

⁵⁹ Buhârî, Eymân, 6646.

⁶⁰ Ahmed, Müsned, 2/34.

⁶¹ İbn Mâce, Sünen, Keffârât, 13. Bâb, 1/685.

⁶² İnsân, 76/30.

⁶³ Buhârî, Kitâbu'l-İtk, 17. Bâb, 5/177.

Seyyid kavramına gelince bu kelimenin kullara nispetinde sakınca yoktur. Zira Kur'ân'daki "Kapının yanında kadının efendisine/eşine rastladılar"⁶⁴ kullanımından kadının eşi/kocasını hakkında böyle bir ifadeyi kullanmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵ Özetle İslâm'ın ilk tavizsiz ilkelerinden olan kardeşlik prensibi gereği herkes Allah'ın kuludur ve herkes Onun kulu olarak huzuruna çıkacaktır: "Göklerdeki ve yerdeki herkes Rahmân'a kul olarak gelecektir."⁶⁶ Bu nedenle tüm insanlar Allah katında birdir/eşittir. Üstünlük ancak takva iledir.

e. Koruyucu Olduğuna İnanarak Muska Yapmak

Müminler, şirk ve küfürle ilişkili her türlü amel ve davranıştan kaçınmalıdır. Bu hal, Allah'ın birliğine, tevhîd inancına ve İslâm'ın temel öğretilerine sıkı sıkıya bağlı kalmak için önemlidir. İslâm inancına göre, müminlerin sadece Allah'a ibadet etmeleri ve O'na teslim olmaları gerekmektedir. Başka hiçbir varlık veya güce tapmak veya onlardan medet ummak, tevhîd inancını zedeler ve şirke yol açar. Bu nedenle bir müminin Allah'a olan inancını güçlendirmek ve şirkten uzak durmak için tevhîd esaslarına uygun bir şekilde yaşaması gerekmektedir. Söz, düşünce ve fiillerde tevhîd inancının korunması, bir müminin temel görevlerindedir. Bu, İslâm inancının temelini oluşturan Allah'a olan bağlılığı güçlendirir ve şirkten kaçınmaya yardımcı olur.

Uzak durulması gereken amellerden biri de koruyucu olduğuna inanarak muska yapmaktır. Muska, kökeni Arapça olan nüsha kelimesinin Türkçeye geçmiş şekli olup, "yazılı şey" anlamına gelir. Muska, çeşitli inançlarda özellikle büyü ve sihirle ilişkilendirilen bir kült nesnesidir. İnsanlar tarafından taşınarak kötü güçlerden korunma amacıyla kullanıldığına inanılan muskalar, farklı inanç sistemlerinde yaygın olarak kullanılmıştır. Muska, üzerinde yazılı semboller ve özel karakterler bulunan veya bir nesne içine yerleştirilen küçük bir kâğıt veya nesnedir ve koruyucu bir etkiye sahip olduğuna inanılır. Bu nedenle birçok kişi muskayı, kötü enerjilerden ve tehlikelerden korunma aracı olarak kullanmaktadır. Muskalar genellikle "nüfre, temîme, nüşre, azâim, ta'vîz (ûze), tevele" gibi adlar taşımaktadır. Câhiliye Arapları, gizli güçlerin etkisini yok etmek ve nazardan korunmak amacıyla boyunlarında taşıdıkları muskalar ile farklı inanç ve geleneklerin tesiri altında kalmışlardır. Öyle ki kâhin ve büyücülerin bu muskaları kullanarak hastaları iyileştirebildiklerine inanırlar. Bu uygulamalar, yeni Müslüman olan kitlelerin İslâm ile birleşmesiyle İslâm kültürüne de yansımış ve zamanla farklı formlar kazanmıştır. Ancak İslâm âlimleri arasında bu tür uygulamalara farklı yaklaşımlar olmuş ve bazıları bu tür muskaların kullanımını kabul ederken bazıları ise reddetmiştir. Din âlimlerinin bir bölümü, muskaların Kur'ân ve Sünnet'ten içerikler barındırdığı ve yalnızca bir vesile olduğuna inanıldığı takdirde muskayı câiz görmüşlerdir. Şevkânî kadını kocasına sevdirmek için yapılan muskayı bu çerçevede değerlendirmiştir.⁶⁷ Ancak Abdullâh b. Mesûd muskaların İslâm dışı kültürlerin ürünü olduğunu ve şirk ihtimali bulunduğunu düşünerek sedd-i zerîa' bağlamında bunu câiz görmemiştir. Hatta İbn Mesûd'un nazardan muhafaza ettiğine inanarak *temîme* taşıyan câriyesinin muskasını koparıp attığı söylenmektedir.⁶⁸ Görüldüğü üzere muskaların kullanımı konusunda İslâm âlimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. İmanın zirvelere ulaştığı sahabe döneminde dahi bu tür tartışmalar söz konusu olduğuna göre fitne, fesâd ve aldatma asrı olan zamanımızda bunlara karşı daha dikkatli ve hikmetli hareket edilmesi gerektiği ortadadır.⁶⁹

f. İnsanların Huzurunda Eğilip Kalkmak

Bir mümin için en büyük ideal örnek Hz. Peygamber (a.s.) olmalıdır. O, hayatın her bir aşamasında yaptığı dokunuşlarla yaşama şekil vermiştir. İnsanlara diğer varlıklarla nasıl yaşanılması gerektiğini, hangi davranışlarda bulunulması icap ettiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Efendimiz (a.s.) insanları tazim edip onların huzurunda eğilip kalkmayı yasaklamıştır. Nitekim Hz.

⁶⁴ Yûsuf, 12/25.

⁶⁵ Beğavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arnâût, (Yy.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400), 12/350-351.

⁶⁶ Meryem, 19/93.

⁶⁷ Şevkânî, Muhammed b. 'Ali, *Neylü'l-evtâr şerhu munteka'l-ahbâr min ehâdisi seyidi'l-ahyâr*, (Kâhire: 1391/1971), 8/239-244.

⁶⁸ Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb: et-tefsîru'l-kebîr*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, (Kâhire: 1934-62), 32/190.

⁶⁹ Hakemî, *Me'âricu'l-kabûl*, 1/469-470.

Enes'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre: Bir adam: “*Yâ Rasûlallâh! Bizden bir kişi kardeşi veya arkadaşıyla karşılaştığında onun için eğilebilir mi?*”, diye sordu. Peygamber efendimiz (a.s.): “*Hayır eğilemez*” buyurdu. Adam: “*Ona sarılıp öpebilir mi?*”, diye sordu. Efendimiz: “*Hayır*” buyurdular. Bu defa adam: “*Elini tutup musâfaha edebilir mi?*”, dedi. Peygamberimiz (a.s.): “*Evet*” buyurdu.⁷⁰ Bu rivâyetten anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber (a.s.) sedd-i zerî'a bağlamında tazimde aşırı kaçılmasına engel olmak, şirkin önüne geçip yaratılmışlara secde ihtimalini ortadan kaldırmak üzere hiç kimsenin önünde eğilmenin doğru olmadığını vurgulamıştır.⁷¹ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in (a.s.) sefer dönüşlerinde ashâbıyla musâfaha edip kucaklaştığını bildiren rivâyetler⁷² ile mezkûr hadisler arasında görünen zâhirî çelişki Beğavî gibi âlimler tarafından şöyle cevaplandırılmıştır: Hz. Peygamber (a.s.) birbirine kucaklayıp öpmeyi yasaklamasına rağmen Ca'fer b. Ebi Tâlib'i Habeşistan dönüşü kucaklayıp öpmüştür. Buradan anlaşıldığı üzere rivâyetlerde hoş karşılanmayan şey “yağcılık, aşırı yüceltme ve seferî olmayan durumlardaki” kucaklama ve öpme eylemidir. Dolayısıyla vedalaşma, seferden dönme, uzun süre uzak kalma ve birini Allah için çok sevme gibi durumlarda kucaklama ve öpmenin herhangi bir sakıncası yoktur. Ancak bunu yaparken de yalnızca el, alın yahut kafa bölgesinin öpülebileceğine dikkat edilmesi gerekir.⁷³

Meclise gelen biri için ayağı tazimden ayağa kalkma hususuna gelince Hz. Enes'den (r.a.) gelen “*İnsanların Hz. Peygamber'den (a.s.) daha çok sevdikleri bir kimse yoktu. Buna rağmen onu gördüklerinde ayağa kalkmazlardı. Çünkü onun bundan hoşlanmadığını bilirlerdi. Fakat uzaktan gelen birisini karşılamak üzere ayağa kalkarlardı.*”⁷⁴ rivâyetine bakılınca bu eylemin yasaklanmış olduğu anlaşılrsa da Hz. Peygamber'in (a.s.) Sa'd b. Mu'âz'ı (r.a.) huzuruna çağırıp geldiğinde yanındakilere “*Efendinize ayağa kalkın*” buyurmasını değerlendiren muhaddisler ayağa kalkma şeklinde göre hükmün değişebileceğini belirtmişlerdir. Bu bağlamda İbn Rüşd (ö. 520/1126) dört tür ayağa kalkma şeklinden bahsetmektedir:

Harâm: Ayağa kalkanlar karşısında kibirlenip kendini büyük gören kimse için kalkmak.

Mekrûh: Mezkûr sakınca söz konusu olmamakla birlikte, bu yüzden kalbine bir şeyler gelebilecek olan ve kalkıldığında zalimlere benzerliği zuhur edecek olanlar için kalkmak.

Câiz: Zalimlere benzemesi söz konusu olmayan ve kalkılmasından hoşnut olmayan kimseler için ayağa kalkmak.

Mendûb: Yolculuktan dönen birini karşılamak yahut nimete nâil olanı tebrik etmek ve musibete duçar olanı teselli etmek için ayağa kalkmak.⁷⁵

g. Allah'a Ait Sıfatları Kullara İzâfe Etmekten Sakınmak

Ehl-i Sünnet âlimleri, tüm güzel isimlerin (esmâ-i hüsnâ) ve yüce sıfatların Allah Teâlâ'ya ait olduğunu ve bu hususta hiçbir varlığın O'na ortak olmadığını ifade edip bu bağlamda O'na ait niteliklerin yaratılmışlara nispet edilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Zira sakınılmadığı takdirde önu kapatılmayan bu yolların kişiyi şirke kadar götürüleceğinden endişe edilmiştir. Bunlardan biri de gayb bilgisinin Allah'tan başkasına nispetidir. Şüphesiz gaybî bilgi yalnızca Yüce Allah'a ait olup peygamberler dâhil hiçbir varlık bu bilgiye sahip değildir: “*De ki: “Göktekiler ve yerdekiler gaybî bilemezler, ancak Allah bilir.”*⁷⁶ Ancak O, dilediği kullarına bunun bilgisini verebilir: “*O, gaybî bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği elçiler başka. (Onlara bildirir.)*”⁷⁷ Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) dâhi Allah bildirmediği bu hususta herhangi bir bilgiye sahip olmadığının altını çizmiştir: “*De ki: “Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar verme ve bir*

⁷⁰ Tirmizî, Sünen, İsti'zân, 31, 7/514; İbn Mâce, Sünen, Edeb, 15, 6/1220.

⁷¹ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 3/166-167.

⁷² Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 8/36.

⁷³ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/292-293.

⁷⁴ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 2/419; Tirmizî, Sünen, İsti'zân, 47, 29/8.

⁷⁵ İbn Hacer, *el-Askalanî, Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.), 11/51-52.

⁷⁶ Neml, 27/65.

⁷⁷ Cin, 72/26-28.

faıda sağlama gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı.”⁷⁸

ğ. Nübüvvet ile İlgili Yanlış İnanç ve Anlayışlara Karşı Sedd-i Zerâî'

Yüce Allah peygamber olarak seçip görevlendirdiği elçilerini mucizelerle ve delillerle desteklemiştir. Tüm bunlar onların doğruluğuna delâlet edip onlara ittibâ etmeyi zorunlu kılmaktadır. Öte yandan bu tür mucizelerin başkalarına verilmemesi onların yalanlanmalarını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki mucizeler, peygamberlerin yalanlanmalarının önüne konulan engeller olup sedd-i zerâî' konumundadır. Nitekim Hz. Peygamber'e (a.s.) birçok mucize verilmiş olup bunların en büyüğü Kur'ân-ı Kerîm'dir. Yüce Allah tüm insanlara ve cinlere meydan okuyup onun benzerini getirmelerini istemiştir: *“De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”⁷⁹* Bununla birlikte Kureyş'in önde gelen müşriklerinin ardı arkası kesilmeyen mucize isteklerine icâbet edilmemiştir. Zira icâbet edildiği takdirde iman etmemeleri durumunda helâk olacakları kesindi: *“Bizi, (Kureyş'in istediği) mucizeleri göndermekten, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoydu. (Nitekim) Semûd kavmine o dişi deveyi açık bir mucize olarak verdik de onlar bu yüzden zalim oldular. Oysa biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz.”⁸⁰* Dolayısıyla aslında onların mucize isteklerine icâbet edilmemesini sedd-i zerâî' olarak değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan tartışma konusu hususlardan biri de peygamberler arası üstünlük sıralamasıdır. Şüphesiz Yüce Allah peygamberlerin bir kısmını diğer bir kısma üstün kılmıştır: *“Biz, onların bir kısmını bir kısma üstün kıldık.”⁸¹* Bununla birlikte Hz. Peygamber (a.s.) bazı hadislerde *“Peygamberler arasında üstünlük sıralaması yapmayın”, “Beni diğer peygamberlerden üstün tutmayın.”⁸²* buyurarak peygamberler arası üstünlük sıralaması yapmayı yasaklamıştır. Yüzeysel olarak bakıldığında mezkûr naslar arasında bir çelişki olduğu sanılabilir. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Zira peygamberler arasında üstünlük sıralaması aslında bir cihetle varken, diğer bir cihetle yoktur: Bütün peygamberler peygamberlik hasebiyle eşittirler, Müslümanlar bu bakımdan Hz. Muhammed (a.s.) ile diğer peygamberleri birbirinden ayırt etmeksizin hepsine eşit seviyede iman ederler. Ancak bu, onların fazilet ve nitelik bakımından şahsî olarak birbirinden farklı ve üstün olmadıkları anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'ân'daki *“Biz, onların bir kısmını bir kısma üstün kıldık.”⁸³* âyeti tam da buna işaret etmektedir. Aynı anne-babadan olma öz kardeşler arasında dahi birtakım farklılıkların bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu nedenle peygamberlerin fazilet bakımından birbirine eşit olduğunu iddia etmek realiteye uygun düşmemektedir. Öte yandan *“Peygamberler arasında üstünlük sıralaması yapmayın”, “Beni diğer peygamberlerden üstün tutmayın”⁸⁴* hadislerinde ise sedd-i zerâî' bağlamında câhiliye duygularına kapılıp peygamberleri üstünlükte yarıştırmak, onların bir kısmını yüceltirken diğer bir kısmını alçaltmak gibi davranışların önüne geçmek üzere ortaya konmuş bir yaklaşım söz konusudur. Çünkü peygamberleri birbiriyle üstünlükte yarıştırmak câhiliye döneminin kalıntılarından. Oysaki işin içine asabiyet gibi câhiliye duyguları girince cihat gibi kutsal bir ibadet dahi zemmedilir.⁸⁵ Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) döneminde bir Müslüman ile Yahûdî arasında bu minvalde bir diyalog gerçekleşince Hz. Peygamber (a.s.) son derece kızarak böyle bir sıralamada bulunmalarını istemiştir. Bu bağlamda Hz. Ebu Hüreyre'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre: *“Müslümanlardan biri ile Yahûdîlerden biri aralarında münakaşa edip küfürleştiler. Bunun üzerine Müslüman: “Rasûlullâh'ı (a.s.) âlemler üzerine seçkin kılan Zât-ı Zülcelâl'e kasem olsun!” diye yemin edince Yahûdî de: “Mûsâ'yı (a.s.) âlemler üzerine*

⁷⁸ A'râf, 7/188.

⁷⁹ İsrâ, 17/88.

⁸⁰ İsrâ, 17/59.

⁸¹ Bakara, 2/253.

⁸² Buhârî, Enbiyâ, 35; Müslim, Fedâil, 159.

⁸³ Bakara, 2/253.

⁸⁴ Buhârî, Enbiyâ, 35; Müslim, Fedâil, 159.

⁸⁵ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-'Akâdeti't-Tahâviyye*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Yy.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1391), 170-171.

seçkin kılan Zât-ı Zülcelâl'e kasem olsun!" şeklinde karşılık verdi. Derken Müslüman elini kaldırıp Yahûdî'ye bir tokat vurdu. Yahûdî de Hz. Peygamber'e (a.s.) gidip durumu haber verince Efendimiz (a.s.): "*Beni Hz. Mûsâ'ya üstün kılmayın!"* buyurdu."⁸⁶ Bu minvaldeki "*Hiç kimse ben Yunus b. Metta'dan hayırlıyım demesin"*⁸⁷ hadisini şerh eden Nevevî hadisin iki şekilde anlaşılmasının mümkün olduğunu söyler. Birincisi; Hz. Peygamber (a.s.) bu sözü söylerken, henüz kendisinin Hz. Yunus'tan üstün olduğunu bilmiyordu. Nitekim bunu öğrendikten sonra "*Ben Âdemoğullarının efendisiyim"*⁸⁸ buyurmuştur. İkincisi; Hz. Peygamber (a.s.), bazı cahillerin bu üstünlük sıralamasını yaparken Hz. Yunus'un peygamberlik makamına saygısızlıkta bulunmalarından çekinerek sedd-i zerâi' bağlamında bunu yasaklamıştır.⁸⁹ Benzer şekilde Kurtûbî de hadisteki nehyin sedd-i zerâi' bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini, böylece inananlar arasında cidalin önüne geçip peygamberlerin saygınlığını korumayı hedeflediğini belirtmektedir.⁹⁰

Aynı şekilde müminlerin Hz. Peygamber'e (a.s.) "*Râ'inâ*" demelerinin yasaklanması da aynı amaca binâen verilmiş bir hükümdür: "*Ey iman edenler! Râ'inâ (bizi gözet) demeyin, unzurnâ (bize bak) deyin ve dinleyin. Kâfirler için acıklı bir azap vardır."*⁹¹ Yüce Allah burada normal şartlarda kullanımında herhangi bir sakınca olmayan *Râ'inâ* (bizi gözet) kelimesini konjonktür gereği yasaklamıştır. Zira Yahûdîler, bu ifadeyi Arapçada "*çobanımız*" anlamını verecek şekilde *râ'inâ* olarak okuyorlardı. Ayrıca İbrânîcede hakaret ifade eden anlamları kastediyorlardı. Bu nedenle âyet, müminlerden *râ'inâ* yerine "*Bize de bak, bizi de gözet*" manasında *unzurnâ* demelerini emretmiştir. İbn Teymiyye bunu sedd-i zerâi' bağlamında değerlendirip Hz. Peygamber'e (a.s.) hareket ihtimalini ortadan kaldırmak için Yüce Allah tarafından bu ifadenin kullanımının yasaklandığını belirtir.⁹² İbn Kesîr de Yâhûdîlerin bu hususta tevriye⁹³ yaptıklarını ve Kur'ân'ın bunu açık bir şekilde yasakladığının altını çizer. Nitekim Yâhûdîlerin benzer bir şekilde Müslümanların şîârı olan selâm kavramını tahrîf ederek "*es-Sâmu 'aleykum* (Ölüm üzerinize Olsun!) şeklinde" değişime uğrattıkları ortadadır. Bu nedenle onların bu çıkışına "*ve 'aleykum* (sizlerin üzerinize olsun)" şeklinde karşılık verilmesi gerekir. Bunun, bizim lehimizde, onların ise aleyhinde bir dua olarak kabul olacağı ümit edilir.⁹⁴

h. İmâmet ile İlgili Meselelerde Sedd-i Zerâi'

Bilindiği üzere imâmet, dinin muhafazası ve dünya siyasetinin gözetilmesi için kurulmuş bir müessesedir. Bu nedenle böylesine kritik bir görev için belirli bir imâmın tayin edilip Müslümanların onun üzerinde uzlaşması gerekmektedir. Bu prensip, sedd-i zerâi' bağlamında ümmet arasında ihtilaf ve tefrikanın doğmasına yol açacak unsurların önüne çekilmiş bir engeldir. Bunun Kur'ân ve Sünnet'te delilleri bulunmakta olup bunlardan bazıları şöyledir: "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de."*⁹⁵ "*Allah'a ve Resûlüne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz, devletiniz elden gider."*⁹⁶ Görüldüğü üzere bu âyetlerde Müslümanlara Allah'a, Resûlüne ve idarecilere itaat edilmesi emredilmektedir. Böylece ihtilaftan uzak durmaları halinde gevşekliğe düşmeyecekleri ve güçlerinin elden gitmeyeceği bildirilmiştir. Dolayısıyla âlimler bunu sedd-i zerâi' bağlamında değerlendirip ihtilafa düşürecek şeylerden uzak durulması gerektiğinin altını çizmişlerdir.

Öte yandan Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre Rasûlullâh (a.s.) buyurdu ki: "*İsrâiloğullarını peygamberler yönetirdi. Bir peygamber ölünce, yerine bir başka peygamber geçerdi.*

⁸⁶ Buhârî, Enbiyâ, 34, 35; Müslim, Fedâil, 160.

⁸⁷ Buhârî, Enbiyâ, 35; Müslim, Fedâil, 42.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, Kitâbu's-Sünne, 14; İbn Mâce, Kitabu'z-Zühd, 37.

⁸⁹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi Müslim*, (Mısır ts.), 15/132.

⁹⁰ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/1070.

⁹¹ Bakara, 104.

⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâve'l-kübrâ*, 3/144.

⁹³ Bilindiği üzere tevriye; yakın ve uzak iki anlama gelen kelimenin uzak anlamını kastetmek manasında bedî' ilmine ait bir terimdir. Bkz. Durmuş, İsmail, "*Tevriye*" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 41/45-47.

⁹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/213.

⁹⁵ Nisâ, 4/59.

⁹⁶ Enfâl, 8/46.

Fakat benden sonra peygamber gelmeyecek, birçok halifeler gelecektir." Bunun üzerine Ashâb: *Yâ Rasûlullâh! Bize bu konuda ne yapmamızı emredersin?* diye sorunca Rasûlullâh (a.s.) *"Halifelere başa geçiş sırasına göre bîat edin. Sonra onlara karşı görevinizi yapıp itaat edin. Onlar size karşı görevlerini yapmazlarsa, Allah'tan size yardım etmesini isteyin. Zira size karşı görevlerini yapıp yapmadıklarını Cenâb-ı Hak onlardan soracaktır."*⁹⁷ buyurdu. Hadisten anlaşıldığı üzere İsrâiloğulları döneminde peygamberler sadece dinî fonksiyona sahip olmayıp din ve dünya işlerini birlikte yönetiyorlardı. İslâm'da ise Hz. Muhammed'den (a.s.) sonra peygamber gelmeyeceği için yerine bazı halifeler/imamlar geçeceklerdir. Bu durumda Müslümanların ihtilaf ve tefrikadan uzak durmaları için son derece dikkatli olmaları gerektiğinin altı çizilip ilk seçilen imama uymaları, sonradan ortaya çıkıp hilafet iddiasında bulunanlara meyletmemeleri gerektiği vurgulanmıştır. Tüm bunlar sedd-i zerâî' bağlamında değerlendirilmektedir. Zira Müslümanlar arasında ihtilafa neden olacak tüm unsurlar engellenmelidir. Aksi halde sosyal denge bozulur, kargaşa baş gösterir, fitneler önü alınmaz hal alır. Bu bağlamda toplumdaki birlik ve beraberliğin tesisi için idarecilere kulak verilmesi dinî bir vecibedir. Bununla birlikte onlar da bu durumun hassasiyetine göre hareket etmelidir, aksi halde Yüce Allah halkına karşı adaletsiz bir yönetim sergileyen yöneticilerden bunun hesabını ağır bir şekilde soracaktır.

Yine bu bağlamda Ebu Sâid el-Hudrî'den rivâyet edildiğine göre Rasûlullâh (a.s.) *"İki halifeye (aynı dönemde) birden biat edilirse, onlardan ikincisini öldürün."*⁹⁸ buyurmaktadır. Nevevî hadisi şu şekilde şerh etmektedir: Aynı dönemde iki halifeye birden biat edilirse, bunlardan ilkinin biati geçerli olup ona itaat etmek vaciptir. Diğerine yapılan biat ise geçersiz olup onlara itaat etmek haramdır. Nitekim İslâm diyarının sınırları ne kadar geniş olursa olsun aynı dönemde iki farklı halifeye biat edilmesi câiz değildir. Ayrıca o, imamlar farklı kıtalarda olup aralarında uzun mesafe olduğu takdirde iki halifeye biati câiz gören düşüncenin doğru olmadığını, selef ile halef âlimlerinin bunun aksini savunduğunu ve hadislerin de buna işaret etmediğini vurgulamaktadır.⁹⁹

Şüphesiz ki İslâm, hoşgörü ve uzlaşî dinidir. Birlik ve beraberliğe önem verir, fitnelerden uzak durulmasını tembihler. Bu birliğe zarar verecek tüm yolları kapatmayı önceler. Yine sedd-i zerâî' bağlamında devlet başkanlarına mümkün mertebe itaat etmeyi emreder. Zira yöneticilere yönelik başkaldırıların önü alınmaz fitnelere sebep olabileceğini ve bu nedenle binlerce masumun kanının akabileceğini öngörür. Bu nedenle Ehl-i Sünnet âlimleri zalim de olsa zorbalığı açık bir küfre dönüşmediği sürece Müslüman idarecilere itaat edilmesi gerektiğini savunurlar. Böylece kaosun ve anarşinin büyük ölçüde önüne geçilmiş olur. Bu konuda birçok delil vârid olmuştur, bunlardan biri de Ubâde b. Sâmit'ten gelen şu rivâyettir: Biz Rasûlullâh'a (a.s.) zorlukta ve kolaylıkta, sevinçli ve kederli anlarda, başkaları bize tercih edildiği zamanlarda kendisini dinleyip itaat etmeye, açıkça küfür sayılan bir şey yapmadıkları sürece devleti yönetenlerin işlerine karışmamaya, nerede olursak olalım hakkı söyleyeceğimize ve Allah hakkı için hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayacağımıza dair biat ettik.¹⁰⁰ Yine 'Avf b. Malik'ten (r.a.) rivâyet edildiğine göre Rasûlullâh (a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Devlet başkanlarınızın en hayırlısı, sizi seven ve sizin tarafınızdan sevilen, size dua eden ve sizin duanızı alan kimselerdir. Devlet başkanlarınızın en kötüsü de, size nefret eden ve sizin nefretinize hedef olan, size lanet eden ve lanetlerinizi alan kimselerdir."* Bunun üzerine: *"Ey Allah'ın Rasûlü! Onlara karşı savaşmayalım mı?"* diye sorulunca Efendimiz (a.s.) *"Aranızda namazı kıldıkları sürece, hayır! Aranızda namazı kıldıkları sürece, hayır! (Karşı çıkmayın.)"*¹⁰¹ buyurdular. Bu hadisleri değerlendiren Nevevî, 'Ubâde b. Sâmit hadisi bağlamında şunları kaydetmektedir: İslâm'ın temel prensiplerine aykırı bir şey görmediğiniz sürece devlet başkanlarınıza itaat ediniz, onlar karşı gelmeyiniz. Aksi durumlarda ise hoşnutsuzluğunuzu belirtiniz. Her zaman ve her yerde hakkı söyleyiniz. Dolayısıyla meşru gerekçeler tahakkuk etmediği sürece zalim dahi olsalar devlet başkanlarınıza karşı gelip onlarla savaşmanız icmâ ile haramdır. Buradaki temel hikmet ise isyanın, imamın azlinden daha kötü sonuçlar doğuracağıdır. Bu nedenle sedd-i zerâî' bağlamında büyük yıkımların önüne geçmek

⁹⁷ Buhârî, Enbiyâ 50; Müslim, İmâre, 10.

⁹⁸ Müslim, İmâre, 15.

⁹⁹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi Müslim*, 231-232.

¹⁰⁰ Buhârî, Fiten, 6; Müslim, İmâre, 8.

¹⁰¹ Müslim, İmâre, 17.

üzere birtakım tedbirler alındığı görülmektedir.¹⁰² İbn Hacer de fakihlerin böylesi durumlarda akacak kanın önüne geçmek adına imama isyan edilmemesi gerektiği hususunda icmâ ettiklerini aktarır.¹⁰³ Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allimî, İslâm tarihinin bu konuda oldukça tecrübeli olduğunu, başkaldırının hiçbir zaman fayda vermediğini ve her defasında olumsuz neticeler elde edildiğini söyler.¹⁰⁴ Nitekim günümüzde Suriye'de yaşanan son gelişmeler, devlet başkanına isyan etmenin olumsuz neticelerine örnek nitelikte olduğu görülmektedir.

SONUÇ

İlk bakışta sadece hukûkî bir ilke olarak görünen sedd-i zerâi', derinlemesine incelendiğinde, inançla ilgili meselelerde de önemli bir rol oynadığı ortaya çıkmaktadır. İslâm'ın inanç temellerine bakıldığında, sedd-i zerâi' kavramının inanç esaslarının anlaşılmasında rehberlik ettiği görülmektedir. Allah'a olan inancın ve O'na atfedilen niteliklerin anlamında, sedd-i zerâi' prensibinin nasıl işlendiğini anlamak, inanç temelli konularda derinlemesine düşünülmesini sağlamaktadır. Bu da İslâm'ın özündeki inançlarla nasıl bir etkileşim içinde olduğunun görülmesi ve dinin zenginliğinin anlaşılması adına önemli bir adımdır.

Bu çalışma, sedd-i zerâi' kavramının yalnızca İslâm hukukuyla sınırlı olmadığını, aynı zamanda İslâm inanç esaslarıyla da bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Kavramın, hukukun yanı sıra inançla ilgili konuların anlaşılmasında da kilit bir rol oynadığını belirtmek önemlidir. Sedd-i zerâi' kavramının İslâm düşüncesindeki yerinin sadece fıkıhla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda inanç esaslarına nasıl katkı sağladığını anlamak, İslâm hukuku ve inancının birbirini nasıl beslediğini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Makelede, sedd-i zerâi' kavramının İslâm düşüncesindeki geniş ve çok yönlü etkileri incelenmeye çalışılmış ve tespit edilen örnekler bu bağlamda değerlendirilmiştir. Öncelikle kavram analizi yapıp sedd ve zerâ'a kelimelerinin ifade ettikleri anlam bir bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir. Ardından İslâm inanç sisteminin güçlendirilmesi ve zarardan kaçınması adına sedd-i zerâi' prensibinin meselelerindeki konumuna değinilmiş, buna dair Kur'ân, sünnet ve sahabe hayatından deliller serdedilip kavramın fıkha ait değil, aynı zamanda kelâmın da ilgi alanına girdiği ortaya konmuştur. Öyle ki inancın merkezinde bulunan tevhîd ilkesinin korunmasındaki rolünün önemi vurgulanmıştır. Bu bağlamda gerek ulûhiyyet ve nübüvvet gibi temel esaslarda gerekse imâmet gibi fer'î konularda sedd-i zerâi' prensibinin faydaları tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb el-Arnâût, Yy.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- Durmuş, İsmail. "Tevriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 41/45-47.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Ğayb: et-Tefsîrû'l-Kebîr*. nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kâhire: 1934-62.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Na'îm Araksûsî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hakemî, Hâfız b. Ahmed. *Me'âricu'l-kabûl bi şerhi süllemi'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl fi't-tevhîd*, Riyâd: ts.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.
- İbn Hacer, el-'Askalanî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011.

¹⁰² Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi Müslim*, 12/229.

¹⁰³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/7.

¹⁰⁴ Mu'allimî, Abdurrahman b. Yahya, *et-Tenkîl limâ verede fi te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî-Muhammed Abdurrezzâk Hamza, (Kâhire: Dâru'l-Kutubi's-Selefiyye, ts.), 1/99.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. 'Abdülazîz Ğanîm, Kâhire: Tab'atu's-Şa'b, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1994.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîn hadîsen min cevâmi'i'l-kilem*. thk. Muhammed Abdurrezzâk, Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1411.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Mecmû'u fetâve'l-kübrâ*, Beyrût: Dâru'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *el-Cevâbu's-sahîh li men beddele dine'l-Mesîh*. Yy.: ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: 1339-40/1341-43.
- Karâfî, Şihâbüddîn. *el-Furûk*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-te'vîl*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Beyrût: 1398/1978.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, 2013.
- Mu'allimî, Abdurrahman b. Yahya. *et-Tenkîl limâ verede fî te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî-Muhammed Abdurrezzâk Hamza, Kâhire: Dâru'l-Kutubi's-Selefiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi Müslim*. Mısır: ts.
- Sizgen, İbrahim. *Tevbenin Mahiyeti ve Had Cezalarını Düşürmedeki Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Sizgen, İbrahim. Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Evreleri. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 5, Sayı: 2, 2018, 125-154.
- Süleyman, İbn Abdullah. *Teysîru'l-'Azîzi'l-Hamîd fî şerhi kitâbi't-tevhîd*. yy: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm (me'a muhtasari'l-Müzenî)*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Şahin, Osman, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Zerâyi ve Uygulaması", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:7 (Nisan 2006), ss. 242-243.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, Beyrût: 1994.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyâr*. Kâhire: 1391/1971.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed. *Şerhu'l-'akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Yy.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1391.

STRUCTURED ABSTRACT

In the rich and profound pathways of Islamic thought, concepts are often adorned with multidimensional meanings and are not merely confined to specific domains. The concept of "sedd-i zerâi," which is one of the cornerstones of Islamic jurisprudence, serves as an example in this regard. This concept, which is not limited to juridical rulings alone, also plays a decisive role in understanding the fundamental principles of Islamic beliefs. Within the intricate structure of Islamic law, the concept of sedd-i zerâi, which focuses on the consequences of actions, provides guidance not only in judicial matters but also in understanding issues related to faith. From this perspective, it becomes clearer how the concept contributes to the foundational beliefs of Islam beyond being merely a legal principle. The purpose of this article is to explore how the concept of sedd-i zerâi is not only a juridical principle but also integrated into the fundamental beliefs of Islam. The idea that the impact of sedd-i zerâi should not be overlooked in matters related to faith forms the key focal point of this study. Understanding the broad perspective of this concept in Islamic thought will help us develop a more comprehensive approach to both legal and faith-related issues. Although initially perceived as solely a legal principle, a deeper examination reveals that sedd-i zerâi also plays a significant role in matters related to faith. When examining the foundational beliefs of Islam, it is evident that the concept of sedd-i zerâi guides in understanding the principles of faith. Understanding how the principle of sedd-i zerâi operates in the context of belief in Allah and His attributes facilitates profound contemplation on faith-based issues. This insight allows for the recognition of the interaction between beliefs at the core of Islam and aids in comprehending the richness of the religion. This study emphasizes that the concept of Sedd-i Zerâi is not confined solely to Islamic jurisprudence but is also linked to the foundational beliefs of Islam. It is important to note that the concept plays a crucial role not only in legal matters but also in matters related to faith. Understanding how the concept of sedd-i zerâi contributes to both Islamic jurisprudence and beliefs helps us grasp how these two aspects complement each other. The article examines the broad and multifaceted impacts of sedd-i zerâi in Islamic thought, and the examples identified are evaluated within this context. Initially, a conceptual analysis is conducted, and the meanings of the terms "sedd" and "zerâ" are evaluated in coherence. Then, the article discusses the position of sedd-i zerâi in matters of faith, emphasizing its role in strengthening the Islamic belief system and avoiding harm. Evidence from the Qur'an, the Sunnah, and the lives of the companions is presented to demonstrate that the concept falls not only within the domain of jurisprudence but also within the realm of theology. The importance of preserving the principle of monotheism at the core of belief is highlighted. In this context, the benefits of sedd-i zerâi are identified in both fundamental principles such as the Oneness of God and Prophethood and subsidiary issues like leadership.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 184-201

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1421648

SIGMUND FREUD'DA DİNİN KÖKENİ VE MAHİYETİ MESELESİ

The Origin and Nature of Religion in Sigmund Freud

Serdar ATALAY

Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı,
Adana, Türkiye

Res. Assist., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy of
Religion, Adana, Türkiye

serdaratalay@mail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6266-1128>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 17.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 21.05.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Serdar Atalay)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır/All rights reserved.

SIGMUND FREUD'DA DİNİN KÖKENİ VE MAHİYETİ MESELESİ

The Origin and Nature of Religion in Sigmund Freud

Öz

Tanrı inancı, teistik dinlerce felsefi, psikolojik, sosyolojik, olgusal vb. boyutları barındıran bir bütünlük olarak görülmektedir. Bu inanış, evrenin varlığını açıklama ve mevcut olgusal/bilimsel yapıyı anlamlandırma bakımından felsefi/metafiziksel; belli nitelikleri haiz bir bireyin zihinsel ve duygusal süreçleriyle doğrudan ilişkili olması itibarıyla psikolojik; inanmış toplulukların ortak hareketinin temel motivasyonunu teşkil etmesi açısından da sosyolojik çalışmaların konusu olmuştur. Ancak onun mahiyetinin bu yönlerden herhangi birine indirgenmesi ve buna dayanılarak ilgası tutarsızlık oluşturur. Sigmund Freud (1856-1939), Tanrı inancının olgusal temelden yoksun olduğunu ve nevrozun yansıması olarak psikolojik bir süreç sonucunda ortaya çıktığını iddia etmiştir. Psikanalitik yöntemin bulgularını da teorisine dayanak kılmıştır. Ancak bu yöntem de kendisinin başka bir teorisidir. Buna göre bir teorisini başka bir teoriyle açıklama yoluna gitmiştir ki, bu durum dinle alakalı teorisinin güvenilirliği bakımından ciddi bir problemdir. Bu makalede, Sigmund Freud'un Tanrı ve din ile alakalı görüşleri irdelenmekte; yönteminin indirgemeci ve argümantatif açıdan problemliliği, teorisinin de bu gerekçelerle kabul edilemez olduğu savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Din, Ödipus Kompleksi, Nevroz

Abstract

Belief in God is seen by theistic religions as a unity that includes philosophical, psychological, sociological, factual etc. dimensions. This belief has been the subject of philosophical/metaphysical studies in terms of explaining the existence of the universe and making sense of the existing phenomenal/scientific structure; psychological in the sense that it is directly related to the mental and emotional processes of an individual with certain characteristics; and sociological in the sense that it constitutes the basic motivation of the common movement of believing communities. It would be inconsistent, however, to reduce its nature to any one of these aspects and to dismiss it on that basis. Sigmund Freud (1856-1939) argued that belief in God has no factual basis and emerges as a psychological process reflecting neurosis. He also based his theory on the findings of the psychoanalytic method. However, this method is also one of his theories as well. So, he tried to explain one of his theories with another theory, which is a serious problem in terms of the reliability of his theory about religion. This article analyses Sigmund Freud's views on God and religion and argues that his method is reductionist and argumentatively problematic, and that for these reasons his theory is untenable.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Religion, Oedipus Complex, Neurosis.

GİRİŞ

Sigmund Freud (1856-1939), psikanaliz ve kişilik gibi meşhur teorilerinin yanında, dinin kökeni ve mahiyetine dair yaklaşımı ile de tanınmaktadır. Freud'un yaşadığı dönem, Aydınlanma ile başlayan sürecin devamı olarak bilimsel hatta bilimci paradigmanın güçlü ve hâkim olduğu bir dönemdir. Aydınlanma düşüncesinin -her ne kadar Hıristiyanlık özelinde de olsa- bir din karşıtlığını içerdiği, hatta motive edici temellerinden biri olduğu söylenebilir. Freud'un din hakkındaki teorisinin de döneminin bilim anlayışına hâkim olan natüralist/pozitivist paradigmayı benimseyerek bu yaklaşıma uygun bir perspektifi varsaydığı iddia edilebilir. Freud ise, kuramını insan psikolojisinin yaşadığı nevroza karşı bir savunma mekanizması olarak teistik dinlerdeki Tanrı anlayışını ürettiği iddiası üzerine kurmuştur. Esas itibarıyla dinle alakalı teorisinin de diğer teorileri gibi eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekir. Bu gerekliliğin bir sonucu olarak, Freud'un dinle alakalı görüşlerini temellendirmeye çalıştığı başta *Totem ve Tabu* olmak üzere, *Musa ve Tektanrıcılık* ve *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı eserlerinden hareketle din anlayışını felsefi bir anlayış çerçevesinde tahlil ve tenkit etmek bu çalışmanın temel amacıdır. İlk olarak, düşüncesinin arka planına dair temel bir çerçeve sunmak, onun düşüncesinin dinamiklerini anlamak için önemlidir. Sonrasında, bu teorik çerçeveye destek amacıyla ileri sürdüğü ilkelerin ve tarihsel verilerin/öncüllerin, sonucun geçerliliğini ve doğruluğunu desteklemek veya garanti etmek açısından değerini ortaya çıkarmayı hedefledik.

1. FREUD'UN DÜŞÜNSEL ARKA PLANI

Dini geleneklerine çok bağlı olmayan Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olan Freud, eserlerinde net bir şekilde görüleceği üzere ateist bir düşünürdür.¹ Ancak bu düşüncesinin doğduğu/yetiştiği kültürün popüler düşünce ve inançlarıyla ne oranda ilişkili olduğu tartışılabilir. Sahip olduğu din algısı ise temelde Yahudilik, belli ölçüde de Hıristiyanlık merkezlidir. Bu noktada Yahudi oldukları için ailesinin ve kendisinin yaşadıkları kasabada Hıristiyan baskısını sıklıkla hissettiklerini vurgulamak gerekir. Ayrıca maruz kaldıkları Yahudi karşıtlığının ve dadısında gözlemlendiği Hristiyan ritüelizminin onun din anlayışına doğrudan etki ettiği düşünülebilir.²

Freud, 17 yaşında Viyana'da Tıp Fakültesi'ne gitmiş ve o dönemde Alman psikolojisi/düşüncesi üzerinde etkili olan mekanik fizyolojik yaklaşım ile tanışmıştır. Bu anlayış, canlı hayatını ve gelişimini salt biyolojik ve kimyasal ilkeler çerçevesinde açıklama eğilimindedir.³ Freud, canlılığa dair mekanik fizyolojik yaklaşımı psikolojiye uygulamaya çalışmıştır. Onun kuramını temellendirme girişimi temelde 'rüyalar ve dil sürçmeleri vb. dâhil olmak üzere her davranışın bir nedeni olduğu' iddiasına dayanır. Fakat bu davranışların nedenleri her zaman bilinçli zihin hâllerinde mevcut değildir, bilinçdışı zihinsel durumların da davranışlar üzerinde etkisi bulunmaktadır.⁴ Bilinçdışı kavramını ilk kullanan kişi olmamasına rağmen onu belli bir sistem dâhilinde somut şekilde ifade eden ilk kişi Freud'dur.⁵

Freud'un dinle alakalı hipotezinin teorik çerçevesini oluştururken etkilendiği filozofların başında Ludwig A. Feuerbach (1804-1872) gelir. Feuerbach'ın benimsediği bilim ve din anlayışı çerçevesinde bilimin dinsel iddialarla ilişkisini tamamen kesip tabii bilimlerle yetinmesi kaçınılmazdı. Freud da benzer saiklerle dinin kökeniyle alakalı teorisini kendinden öncekilerin

¹ Freud, ateizmi temellendirmeye, bu yönde argüman oluşturmaya çalışan bir bilim adamıdır. Totem ve Tabu'nun bu maksatla ortaya çıkmış bir eser olduğu yazarın içeriğinde yaptığı açıklamalarla sabittir. Bk. Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2012); Hans Küng, "Freud and the Problem of God", *The Wilson Quarterly* (1976-) 3/4 (1979), 162; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002), 220-221.

² Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (New York: Penguin Books, 1981), 44-48; Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 17; Küng, "Freud and the Problem of God", 164-165; Peter Homans, "A Personal Struggle with Religion: Significant Fact in the Lives and Work of the First Psychologists", *The Journal of Religion* 62/2 (Nisan 1982), 135-136; James Forsyth, *Psychological Theories of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 2003), 3.

³ Küng, "Freud and the Problem of God", 165.

⁴ Ayten, *Psikoloji ve Din*, 20-21; Bilinçdışı terimi ile "bilincinde olunmayan ve bilinç alanını etkileyen, bilinç tarafından sadece tesirleri ve neticeleri fark edilebilen alan" kastedilmektedir. Bununla eş anlamlı olarak bilinçaltı, şuuraltı, vb. kavramlar da kullanılmaktadır. Bk. Ali Köse, *Freud ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 10 (6. dipnot).

⁵ Lancelot Law Whyte, *The Unconscious Before Freud* (London: Anchor, 1978), 135-136; Köse, *Freud ve Din*, 10.

dine karşı eleştirilerine psikolojik bir boyut kazandırma çabası olarak nitelemektedir.⁶ Bu düşüncenin bir sonucu olarak ona, ruhsal alanı biyolojik temelli cinselliğe indirgemek suretiyle fizyolojik olarak ele aldığı suçlaması yöneltilmiştir. Böylelikle insanın biyolojik/fizyolojik sistemini ruhsal yapısının temeli olarak varsaydığı düşünülmüştür.⁷ Freud'un psikolojiye katkılarını bu eleştiriler bağlamında ele almak gerekir.

Freud'un ağırlıklı olarak *Totem ve Tabu*'da kurguladığı teorisinin zeminini oluştururken en çok etkilendiği üç kişiden biri Charles Darwin (1809-1882)'dir. Darwin'den ilkel insanların küçük gruplar hâlinde, bütün kadınların sahibi olan despot bir babanın egemenliği altında yaşadıkları teorisini almıştır.⁸ Etkilendiği diğer bir isim olan James J. Atkinson (?-1899)'ın ilk teorisinin devamı mahiyetinde, bu ataerkil sistemin, despot babanın himayesi ve kısıtlaması altında bulunan oğulların birleşerek babayı öldürmeleri ve etini yemeleriyle (totem yemeği) son bulduğu tezini teorisine dahil etmiştir. Bu teoriyi biraz daha geliştirerek babayı öldüren oğulların ayrı klanlar hâlinde yaşadıklarını, babayla aynı akıbeti uğramamak için kendi klanlarındaki kadınlardan vazgeçerek iç evliliği (ensest) yasaklayıp dış evlilik kuralı koyduklarını, yılda bir kez de babanın yerine ikame edilen totem hayvanını törende yemek üzere bir araya geldiklerini öne süren Robertson Smith (1846-1894) de Freud'un bu konuda etkilendiği üçüncü kişidir.⁹

Freud'un genel sistemi açısından önemli olan bir diğer konu, neredeyse onunla özdeşleşen Psikanaliz teorisidir. Psikanalizle Freud, insan davranışlarının sebeplerini bulmaya ve bu yolla varsa hastalıkları tedavi etmeye çalışmıştır. Bu teori, temelde serbest çağrışım ve rüyaların yorumuna dayanır. Böylece bilinçdışında bastırılmış olanın bilince çıkarılması ve tedavi edilmesi hedeflenir. Serbest çağrışım, hastadan aklına geleni söylemesini isteyerek uygulanan bir yöntemdir.¹⁰ Freud, psikanalizi dinle alakalı yorumunun dayanaklarından biri olarak görmüştür. Psikanalitik bulguların dinin bir nevroz olduğunu gösterdiğini düşünür.¹¹ Bu nedenle onun düşüncesinin, bir teorisine gerekçe olarak yeterince gerekçelendirilmemiş başka bir teorisini sunma, yani kendine referans çelişkisini barındırdığı savunulabilir. Yani, hem Tanrı inancının ve dinin kökeni ile alakalı teorisinin hem de ona dayanak olarak gördüğü psikanalitik kuramın, (fiziksel veya sosyal) bilimlerin bilgi üretmede kullandığı yöntemin temel ilkelerini karşıladığını savunmak güçtür. Burada asıl sorun din teorisinin gerekçelendirme zemini olarak sunulan psikanalitik kuramın onun bir başka teorisi olması değil, Freud'un bu teorisini de bilim ve felsefenin kabul edebileceği tarzda sağlam bir argümantatif temele dayandırmamasıdır. Freud, psikanalitik teoriyi zemine alarak dinin bilimsel/olgusal geçerliliğinin olmadığını iddia ederken bilimsel olarak kanıtlanmış bir ilkeye/olguya dayanmamaktadır. Sıra dışı bir materyalist olduğu düşünülen Freud'un¹² bilim kriteri başka bir tartışma konusudur. Onun dinle alakalı teorisinin, dinin sahip olmadığını düşündüğü mantıksal ve bilimsel ilkeleri haiz olup olmadığı hep sorgulanmıştır.

Bu noktada bilimsellik kriter(ler)inin ne olduğu sorusu kaçınılmaz olarak gündeme gelmektedir. Genel kabul gören görüşe göre 'bilimsellik'¹³ iki yönlü bir bütünlük arz eder. İlk

⁶ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği: Bilim ve İman*, çev. H. Zafer Kars (Kaynak Yayınları, 1994), 47-48.

⁷ Köse, *Freud ve Din*, 60.

⁸ Freud'un ilk insanların ilkel olduğu varsayımını kabulü ile ilgili olarak bk. Hasan Atsız, "Psikoanalitik Kuramda Dinin Kökeni ve Gelişim Süreci", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 101 Freud'un teorilerinde daha bunun gibi birçok varsayım vardır. Biz daha çok temel iddialara odaklandığımız için bunlara sadece değinmekle yetiniyoruz.

⁹ Sigmund Freud, "Musa ve Tektanrıcılık", çev. Ayşen Tekşen, *Dinin Kökenleri* (İstanbul: Payel Yayınevi, 2012), 357-358; Köse, *Freud ve Din*, 84.

¹⁰ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, çev. Kamuran Şipal (Say Yayınları, 2018), 2; Köse, *Freud ve Din*, 25; Ayten, *Psikoloji ve Din*, 24; Forsyth, *Psychological Theories of Religion*, 2-3.

¹¹ Sigmund Freud, "Takıntılı Eylemler ve Dinsel Uygulamalar", çev. Ayşen Tekşen, *Dinin Kökenleri* (İstanbul: Payel Yayınevi, 2012), 31; Fatma Yüce, *Freud'un Din Yanılsaması* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 30; Atsız, "Psikoanalitik Kuramda Dinin Kökeni ve Gelişim Süreci", 96.

¹² Fatma Yüce, "Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 167,168.

¹³ Burada bilimsellik kriterinin ne olduğu daha ziyade bilim felsefesi açısından ifade edilecektir. Herkesin kabul ettiği bir metot veya tanımdan bahsetmek zor olsa da genel kabul görmüş ilkelerin bir perspektif sunacağını düşünüyoruz. Bir şeye inanmak için sadece haklı temele sahip olmak yeterli görülebilir, fakat başkasını inandırmak/ikna etmek için bu haklı temelin doğru biçimde gösterilmesi de gerekir. Bilim de bu tarz bir sistem olduğuna göre, amaç-metot-

olarak bilimsel olma niteliğini haiz olması için çıkarımı haklılaştıracak düzeyde gözlem verisi gerekli görülmektedir. Bu verilerin geçerli akıl yürütme ilkelerine uygun biçimde işlenmesi de bilimsel olmanın ikinci temel unsurudur.¹⁴ Her bir öncülün gerekçeleriyle ortaya konulup bu gerekçelerden haklı/doğru biçimde çıkarsanan sonuç ideal argümanı oluşturur. Bu şekilde oluşturulan argümanın iddiası lehine iyi bir neden sunduğu söylenebilir. Fiziksel bilimler için bilimsel açıklamanın paradigmasının “belli koşullar altında ampirik olarak kanıtlanmış, kendi içinde tutarlı mantıksal ilişki”¹⁵ olduğu ileri sürülmüştür. Tümevarım yöntemine dayanan fiziksel bilim metodu, olgulardan yola çıkarak bir teoriye/sonuca ulaşmayı ve bu sonucu doğrulayarak bilimsel yasaya dönüştürmeyi hedefler. Sosyal bilimlerde de sosyal olgularla teoriler arasında rasyonel bir ilişki aranır. Bu rasyonelliğin temelinde de teorinin olguya mutabık olması, ekonomiklik, açıklayıcılık, sadelik, verimlilik ve kapsamlılık gibi hususiyetler bulunur. Yani bir teorinin bilimsel olabilmesi için test edilebilir olması öncelikle gerekli görülür.¹⁶ Bunların yanında bahsi geçen yönlerden istendik nitelikleri karşılaması beklenir. Bu sonuca göre (Freudcu) psikanaliz bazı ilkelere uygun olsa da, en azından o haliyle makbul bir fiziksel veya sosyal bilim olma statüsünü haiz değildir.¹⁷

Psikanalitik kuramın/hipotezin bilim çevrelerinde de eleştirilen bir düşünce biçimi olduğunu vurgulamak gerekir. Ayrıca onun mantıksal açıdan test edilebilirliğinin de tartışmalı olduğu iddia edilmiştir. Her şeyden önce serbest çağrışım ve rüyaların yorumu gibi yöntemlerin bireyin bilinçdışı ne kadar yansıttığı kuşku götürür.¹⁸ Bilinçli veya bilinçdışı faktörlerin bir gözlemciye doğru bir gözlem için ne derece izin vereceğini kestirmek güçtür. Psikanalizin psikiyatri veya psikoloji çevrelerinde popüler olması veya doğru tespitlerinin olması da tek başına doğruluğuna delil olarak gösterilemez.¹⁹ Bireyin, rüyaya ve serbest çağrışım yoluna dayanarak aktardıkları nihayetinde -en iyi ihtimalle- iç gözlemin rivayetine dayanır. İç gözlemin doğruluğu rivayetin doğruluğunu garanti etmez. Bu rivayetin belli ipuçları sunma ihtimalini göz ardı etmesek de hastanın naklettiklerinin doğru ve bütünlüklü bir bilimsel teori için yeterli koşulları sağlayıp sağlamadığı belirsizdir. Ayrıca, bilinçdışı hususların aktarılacak fenomenlerde içerildiği varsayımı bir çelişkiye yol açmaktadır. Eğer birey bu fenomenleri aktarabiliyorsa bu durumda onları bilinçdışı olarak tanımlamak ne kadar doğrudur. Eğer bilinçdışı, serbest çağrışım ve rüyalar yoluyla aktarılabilen ifadelerden çıkarsanabiliyorsa, bu durumda o aktaranın (hastanın) bilincine de açık demektir. Aynı kanallardan elde edilen verilerin, rüyaların ve serbest çağrışım ile ortaya çıkacak zihin-duygu durumlarının, teorinin öngördüğü şekilde oluştuğunu varsaymadıkça, onların bilinçdışı arzuları ortaya çıkardığını düşünemeyiz. Bu da bizi kısır döngü safsatası ile karşı karşıya bırakır.²⁰ Bir başka sorun da bir gözlemci olarak Freud'un bu bilinç-bilinçdışı ayırımından muaf tutulup tutulmayacağıdır. İnsanlık kolektif bilinç kaynaklı bir nevroz altındaysa Freud bu nevrozu aşmış mıdır, diğer insanların bunu aşamamalarının nedeni nedir? Ateistlerin ve babasını hiç görmeden dünyaya gelenlerin bu denklemdeki yeri nedir? Tüm bu soru(n)ların psikanalitik teorinin test edilebilirlik, doğrulanabilirlik ve mantıksal örüntü bakımından önemli sorunlara sahip olduğunu gösterdiği kanaatindeyiz. Pragmatik sonuçlar tek başına bir teoriyi bilimsel veya doğru/rasyonel yapmaz. Psikanalitik kuramın en azından Freudcu biçimiyle dinin kökeni hakkında haklı bir metafiziksel veya olgusal temel sunamayacağı kanaatindeyiz.

gerekçe-sonuç ilişkilerinin daha net biçimde gösterilmesi esasına dayanır. Bk. Peter Caws, “Scientific Method”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan&Free Press, 1972), 7/339-343.

¹⁴ Caws, “Scientific Method”, 7/340.

¹⁵ Caws, “Scientific Method”, 7/341; Ayrıca bir bilimsel metod tanımında bulunması gereken temel nitelikler için bk. Caws, “Scientific Method”, 7/342.

¹⁶ Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (Routledge, 2002), 18-20; Caws, “Scientific Method”, 7/342.; Test edilebilirlik sorunu ile alakalı olarak bk. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), 260-278.

¹⁷ Serdar Atalay, *John Charlton Polkinghorne'da Din-Bilim İlişkisi* (İlahiyat Kitap, 2023), 42-43.

¹⁸ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, çev. Ayşe Yıldırım (Ankara: Tutku Yayınevi, 2018), 12-41.

¹⁹ Popülerliğe başvuru, bir tür retorik tuzaktır. Bk. Tracey Howell - Gary Kemp, *Critical Thinking: A Concise Guide* (London&New York: Routledge, 2015), 47-48.

²⁰ William P. Alston, “Logical Status of Psychoanalytic Theories”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan&Free Press, 1972), 6/515; Howell - Kemp, *Critical Thinking*, 253-254.

Freud'un din hakkındaki teorisinin tamamlayıcı unsurlarından biri olan ve "Yapısal Kuram" olarak adlandırdığı kişilik teorisinin de nevrozun anlaşılması için merkezi bir konumda olduğu ileri sürülebilir. Kişilik teorisi, onun bilinç alanındaki yaklaşımının devamı niteliğindedir. Freud'a göre kişilik *id*, *ego* ve *süperego* üçlüsünün etkileşiminden oluşur. *İd* zevk prensibine göre hareket ederken biyolojik arzuları bir şekilde tatmin etmeyi amaçlar. *Süperego*, *id*'in karşısında bir denge unsuru olarak yer alır ve ideal olana göre hareket eder. Ailenin, toplumun ve kültürün ilkelerini kabul eder ve onları zamanla içselleştirir. *İd* ile *süperego* sürekli çatışma hâlidir. *Süperego*, sosyal çevrenin inanç ve isteklerinin içselleştirilmesidir. *Ego* ise, bu ikisi arasında adeta bir hakem rolündedir. *Ego*, gerçeklik prensibine göre hareket eder. O, *id*'in isteklerini gerçekleştirecek uygun koşulları ararken aynı zamanda *süperego*'nun emirlerini gözetir; ikisi arasında uzlaştırıcı bir tampon bölge konumundadır.²¹

Bilinç ile bilinçdışı alanlarının bütünlük arz etmemelerinden kaynaklı bazı yanılsamaların oluştuğunu, bu iki alan arasındaki çatışmaları gidermek için insanın çeşitli savunma mekanizmaları geliştirdiğini düşünen Freud, Tanrı'nın ve dolayısıyla dinin bu türden bir savunma mekanizması sonucu gelişen saplantılı bir nevroz olduğunu düşünmekteydi.²² Bu algının daha en baştan din karşıtı bir ön kabule dayanıp dayanmadığı sorusu, teorisinin geçerliliği ve güvenilirliği açısından hayati önemdedir. Eğer dinin nevroz kalıntısı olduğu iddiası bir ön kabul değilse, o halde bunun mantıksal ilke ve yöntemlerle ortaya koyulması gerekir. Yukarıda gerekçeleriyle ifade ettiğimiz üzere, psikanalitik kuram gibi henüz doğruluğuna kanaat getirilecek miktarda rasyonel ve olgusal içerikle desteklenmemiş²³ bir teori tek başına bu sonuca ulaşmak için yeterli değildir.

Freud'un, genel düşüncesinin bir sonucu olarak tüm bu tezlere temel teşkil edecek bir gerçeklik algısına sahip olduğu belirtilmelidir. Aktüel ve ruhsal/psşik hakikat şeklinde düalist bir gerçeklik anlayışının geçerli olduğunu düşünen Freud, aktüel hakikat korkutucu ve acı verici olduğunda bireyin, ruhsal hakikati onun yerine ikame ettiğini düşünür. Bu anlamda hayaller gerçeklerden daha önemlidir. Ona göre doğayla başa çıkamayacağını düşünen insan, gerçeklikten uzaklaşmakta ve ruhsal gerçekliğe yönelerek hayali bir Tanrı imgesi üretmektedir.²⁴

Dinin bir nevroz olduğunu söylerken Freud'un neyi kastettiğine açıklık getirmek gerekir. Nevroz, zihinsel bir bozukluktur. Psikanalize göre nevroza yol açan temel faktör *id* ile *ego* veya *süperego* ile *ego* arasındaki çatışmalardır. Aşırı iç sıkıntısı, fobiler, narsist eğilimli düşünceler ve depresyon başlıca nevroz tipleridir.²⁵ Nevrozun özellikle cinsellik ve saldırganlık gibi içgüdüsel dürtüleri veya geçmiş travmatik tecrübeleri 'bastırma'dan kaynaklandığı görüşünde olan Freud, teorilerinde bu kavrama özel bir yer verir. Bastırma, insanın geçmişte yaşadığı travmatik tecrübeleri ve onların sebebiyet verdiği duygu durumlarını bilinçten öteleyerek bilinçdışında tutar ve bilince çıkmasını engeller. Bilinç ile bilinçdışı arasındaki farkında olunmayan bu çatışma; histeri, saplantı ve fobi gibi nevrotik bozukluklara sebebiyet verir.²⁶

Bir başka olağan durum da *id*'in dürtülerinin bastırılmasının dışında toplum normlarının *süperego* vasıtasıyla *ego*'ya dayatılması sonucu gerçekleşebilir. Bu durumda *ego*, *süperego*'nun isteklerini bastırır; fakat akabinde suçluluk duygusuna kapılır, ki bu duygu Freud tarafından daha sonra dine kaynaklık edecek biçimde telakki edilir.²⁷

²¹ Köse, *Freud ve Din*, 33-35; Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (Remzi Kitabevi, 2000), 44-47; Ayten, *Psikoloji ve Din*, 25. Konumuz açısından bilinçdışı kavramı çok önemli olduğundan dolayı onunla doğrudan ilişkili olan kişilik teorisi hakkında kısaca bilgi vermenin yerinde olduğunu düşündük.

²² Küng, "Freud and the Problem of God", 167-168; Köse, *Freud ve Din*, 11.

²³ Bilimsel teorilerin elbette yüzde yüz kesinlik ifade etmesi gerektiği düşüncesinde değiliz. Böyle bir beklenti bilimin temel yöntemi olan tümevarımın kendisiyle de çelişmektedir. Onlar yeni gözlemlerle yenilenebilir, düzeltilebilir bir yapıdadır. Ancak onun sunduğu sınırlı veriyi delaleti dışına taşıyarak mutlak iddialarda bulunmak rasyonel/bilimsel açıdan geçerli/doğru/mümkün gözükmemektedir.

²⁴ Köse, *Freud ve Din*, 32-33.

²⁵ Normund Wong, "Neuroses", *A Lexicon of Psychology, Psychiatry and Psychoanalysis*, ed. Jessice Kuper (London&New York: Routledge, 2015), 280-284; Köse, *Freud ve Din*, 66 (104. dipnot).

²⁶ Köse, *Freud ve Din*, 32-33.

²⁷ Köse, *Freud ve Din*, 45-46.

Freud'un eserlerinde, kendini 'Tanrısız Yahudi' olarak tanımlayan bir bilim adamının yaklaşımını gözlemek mümkündür ve onun bu tarz düşünsel eğilimlerini göz önünde bulundurarak Tanrı iddiası hakkında değerlendirme yapmak gerekir. Onun din hakkında ortaya attığı iddiaların Aydınlanma ile belirgin hâle gelen din karşıtı söylemin bir yansıması olarak ortaya çıkmış olabileceğini göz ardı etmemek yerinde bir tutum olacaktır.²⁸ Gözlemediği hastaların ruhsal durumlarından bilimin veya mantıksal düşüncenin ilkelerine karşıt sonuçlar çıkarıp çıkarmadığı, temel tezinin dayandığı ön kabuller hakkında önemli ipuçları sunacaktır. Bu durumda da onun din konusunda vardığı sonuçları, argümantatif bir faaliyet neticesinde ulaşılan inançlar veya hakikatler olarak değil, ön kabullerini doğrulamak için geliştirdiği bir takım retorik enstrümanlar olarak değerlendirmek kaçınılmaz hale gelecektir. Bu konuda teorisinin ana bileşenlerini ortaya koymadan kesin bir hüküm vermek yersiz bir acelecilik olarak değerlendirilebilir. Bunun için başta *Totem ve Tabu* olmak üzere üç eserinde sunduğu delilleri/gereçleri daha detaylı biçimde irdelemek gereklidir.

2. İLKELLERLE NEVROTİKLER ARASINDAKİ BENZERLİKLER ÇERÇEVESİNDE DİN

Freud, din hakkındaki teorisinin ilk kıvılcımlarını gözlemediğimiz "Takıntılı Eylemler ve Dini Uygulamalar" adlı makalesinde nevroitikler üzerinde yaptığı araştırmalardan edindiği izlenimlerden hareketle saplantılı eylemlerle dini uygulamalar arasındaki benzerliklerden dinin bir saplantı nevrozu olduğu sonucunu çıkarmıştır.²⁹ Nevrotik ritüellerle dinsel ayinler arasında, terk edildiklerinde vicdan azabı çekilmesi, tüm diğer eylemlerden soyutlanmış olmaları ve tüm ayrıntılarıyla sürdürülmesinde gösterilen özen gibi temel benzerlikler olduğunu düşünmüştür. Fakat dinsel ayinlerin şekilleri sabitken nevroitik törenler her bireyde farklı nitelikte gözlemlenebilmektedir. Buna ek olarak, dinsel uygulamalarda ayrıntılar önemli ve sembolik anlamları ön planda iken, nevroitiklerde anlamsız hatta aptalca gözükür. Freud, psikanalitik yöntem ile takıntılı eylemlerin arka planına erişildiğinde aradaki farkların ortadan kalktığını iddia eder; ki, ona göre arka plandaki temel etken yine cinselliktir.³⁰

Ayrıca Freud, dinin primitif şekli olarak görülebilecek olan totemizmin temelinde "Ödipus Kompleksi"nin³¹ yattığını düşünüyordu. Bu varsayım, Freud'un din ve Tanrı anlayışını kavramak için oldukça merkezi bir konumdadır. Ödipus kompleks teorisine göre, çocukta ödipal veya fallik devrede (3-5 yaş) karşı cinsten ebeveyni elde etme ve aynı cinsten olan ebeveyni yok etme kompleksi bulunur. Erkek çocuk, annesini cinsel olarak arzularken babasını rakip olarak görür ve onu öldürmek ister. Ancak babasının gücünün de farkındadır ve bunu öğrenirse babasının kendisini iğdiş edeceğinden korkar. Bu korkusu giderek güçlenen çocuk, isteklerinin ve arzularının hilafına hareket etmeye başlar. Artık çocuk babaya benzeme ve onunla özdeşleşme çabası içerisine girer. Ödipal çatışma bu özdeşleşmenin gerçekleşmesiyle bir ölçüde çözülmüş gibi gözükse de tam olarak çözülmesi çocuğun karşı cinsten olan ebeveyni yetişkin bir cinsel obje olarak görmesiyle gerçekleşir.³²

Ödipal kompleksin evrensel olduğunu ve daha da önemlisi tüm psikonevrozların çekirdek kompleksinin bu kompleks olduğunu düşünen Freud, nevroitik takılma, cinsel sapma, suçluluk duygusu vb. nevrozların çözülemeyen ödipal kompleksten kaynaklandığı düşüncesindedir.³³

Freud, "*Totem ve Tabu*" adlı eserini "totemizmin başlangıçtaki anlam ve amacını çocuklukta izlerinden, çocuklarımızın gelişim sürecinde kendini yeniden açığa vurduğu üstü

²⁸ Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis* (Yale University Press, 1989), 37; Köse, *Freud ve Din*, 13; Freud, Oskar Pfister'e yazdığı 9 Ekim 1918 tarihli mektupta kendisi için bu tanımda bulunmaktadır. Bk. Köse, *Freud ve Din*, 21 (13. dipnot).

²⁹ Freud, "Takıntılı Eylemler ve Dinsel Uygulamalar", 31; Ayten, *Psikoloji ve Din*, 29.

³⁰ Freud, "Takıntılı Eylemler ve Dinsel Uygulamalar", 33-34.

³¹ Bunun kız çocuk için olan versiyonuna, yani kızın babayı elde etmeye çalışıp anneyi yok etmek istemesine "Elektra (Electra) kompleksi" denir. Bk. Köse, *Freud ve Din*, 40.

³² Küng, "Freud and the Problem of God", 168; Köse, *Freud ve Din*, 37-38; Forsyth, *Psychological Theories of Religion*, 21-22.

³³ Thomas Bullfinch, *The Golden Age of Myth and Legend* (Wordsworth Editions Ltd, 1998), 151-152; Köse, *Freud ve Din*, 38-39.

kapalı belirtilerden ele geçirmeye cesaretle girişilmiş bir deneme”³⁴ olarak nitelemektedir. Yani bu kitap, sınırlı sayıdaki fenomeni aynı kurguda birleştirme girişimi olarak değerlendirilebilir. Freud’un gerek *Totem ve Tabu*’daki gerekse *Musa ve Tektanrıçılık*’taki bu tip itirafları, bu eserlerin veya daha genel bir ifadeyle dinle alakalı teorisinin bilimsel gerçeklikten ziyade bir deneme olduğu iddiasını güçlendirmektedir.

Freud, kendi dönemindeki sosyal antropoloji araştırmalarının ilkeller üzerine araştırmaları ile psikanaliz yöntem ile incelenen nevrotiklerin davranışları arasında benzerlikler bulacağı ümidini taşımaktaydı³⁵ ve bu karşılaştırmada Avustralya yerlilerini kendisine örneklem olarak almıştı.³⁶ Belki de onu bu kitabı yazmaya sevk eden en önemli etkenlerden biri bu umuttu.

Totem ve Tabu’da ‘totem’, “bir klanın kendisiyle özel olarak ruhsal bir bağ hissettiği, yabancılar için tehlike, klan mensupları için ise güvence olarak algılanan klanın koruyucu ruhu, ortak atası olarak benimsenen, ekseriyetle hayvan (yenilebilir ve zararsız olabileceği gibi, korkulan bir hayvan da olabilir), nadiren de bir bitki ya da doğa olayı”³⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Klan üyelerinin onu öldürmesi ve etini yemesi veya ondan yararlanması kesinlikle yasaktır. Totemik özellik o hayvan türünün bütün bireylerinde mevcuttur. Buna göre bir Avustralyalının totemle ilişkisi kabile ve kan bağından önce gelir ve toplumsal görevleri buna göre şekillenir.³⁸

Totem inancının benimsendiği çoğu toplumda, Freud’un not ettiğine göre, aynı klandan kişilerle cinsel birlikteliğin ve evlenmenin yasaklanması söz konusudur. Ensest³⁹ takıntısının ödipal dönemdeki sağlıklı olmayan gelişim sonucu oluştuğu görüşünde olan Freud, ensest korkusunun temelde çocukluğa ait bir nitelik olduğu kanaatinde. Ona göre ensest korkusu Ödipus kompleksin sağlıklı bir şekilde çözülememesinin kaçınılmaz sonucu olarak ilkelerde ortaya çıkmıştır.⁴⁰

Aynı eserine göre ‘tabu’ ise, birbirine zıt iki anlamı haiz olan ve bir yandan “kutsal, ilahi” anlamlarında kullanılırken diğer yandan “esrareniz, kirli, pis” gibi anlamlara da gelen Polonezce bir kelimedir. Kullanıma bakıldığında ikinci anlamın daha baskın gözüktüğünü belirtmek gerekir. Bu düşünce biçiminde tabu, “yaklaşılamayan şey” anlamındadır ve dinlerdeki ilahi korkuyu hatırlatmaktadır. Tabuların kökeni bilinmez, diğer insanlara anlamsız gibi gözükebilir; ama tabu sahibi için onlar açık birer gerçekliktir.⁴¹ Böyle düşünüldüğünde iki anlamın da güncel kullanımda mündemiç olduğu görülmektedir.

Freud, tabu ile ilgilenme nedenini insan nezdinde geçerli olan ahlaki ve geleneksel yasakların bu tabularla ilişkili olabileceği, hatta tabulara yönelik incelemenin toplumsal ve ahlaki yasakların kökenine ışık tutabileceği düşüncesi olarak izah etmektedir.⁴² Wilhelm Wundt (1832-1920) tabunun anlamının ilkel insan içgüdülerinde, onun “şeytansı güçler korkusu”nda yatmakta olduğunu söyler. Başlangıçta nesnede bulunan gizli bir şeytansı güç olarak algılanan tabunun, daha sonra asıl nedeni unutulup sadece tabu kısmı kalır. Sonra dönüşüme uğrayarak ahlaki-toplumsal yasalarımızın ortaya çıkışını sağlar.⁴³ Sonuç olarak Freud düşüncesinde en eski tabu yasaklarını totemizmin iki yasası oluşturur: Totem hayvanını öldürmemek ve totemdaş olan karşı cinstekilerle cinsel birliktelikte bulunmamak.⁴⁴

³⁴ Freud, *Totem ve Tabu*, 8.

³⁵ Freud, *Totem ve Tabu*, 8.

³⁶ Freud, *Totem ve Tabu*, 14.

³⁷ Freud, *Totem ve Tabu*, 14-15.

³⁸ Freud, *Totem ve Tabu*, 15; Andrew Fuller, *Psychology and Religion: Eight Points of View* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1994), 47.

³⁹ Freud ‘ensest’ ile çekirdek aile değil klan/kabile içi birlikteliği kastetmektedir.

⁴⁰ Freud, *Totem ve Tabu*, 34-35.

⁴¹ Freud, *Totem ve Tabu*, 39-40; Köse, *Freud ve Din*, 94.

⁴² Freud, *Totem ve Tabu*, 40.

⁴³ Freud, *Totem ve Tabu*, 46-47; Wilhelm Wundt, *Elements of Folk Psychology* (London: bz editores, 2013), 193; Köse, *Freud ve Din*, 94-96.

⁴⁴ Freud, *Totem ve Tabu*, 56.

Kendi döneminde yaygın olan ve tarihi, bireysel veya toplumsal gelişim aşamalarına göre sınıflandırıp dini dönemi hâkim paradigmaya uygun biçimde insanın bilimsel aşamaya geçmeden önce uğradığı bir az gelişmişlik evresi olarak değerlendirme alışkanlığına Freud da kapılmış gibidir. Dini, tedavi edilmesi gereken bir hastalığın ürettiği bir yanılsama olarak gören birisi için bu durum pek şaşırtıcı değildir. Döneminin bilimsel otoritelerinin görüşü olarak sunduğu, insanlığın animistik, dinsel ve bilimsel olmak üzere üç önemli sistem geliştirdikleri anlayışı, Freud'u insanlığın düşünsel gelişim aşamalarını psiko-seksüel gelişim aşamalarıyla örtüşen bir yapıda ele almaya sevk etmiştir. Buna göre, insanlığın animistik dönemi bireyin narsizm aşamasına, dinsel dönem ebeveyn merkezli obje seçimi aşamasına, bilimsel dönem de bireyin cinsel objeyi dış dünyada aradığı olgunluk aşamasına denk gelmektedir.⁴⁵

Yine din teorisinin de önemli aşamalarından birini ifade eden 'yansıtma (protection)' kavramı Freud'un genel düşüncesi açısından önemlidir. Şöyle ki, ona göre duyguların çatıştığı durumlarda yansıtma mekanizması devreye girerek birey için rahatlama sağlar. Ruhsal olaylar çatışmaların çoğaldığı ve güçlendiği durumlarda dışa yansıtılarak geçici de olsa çözüme kavuşturulmuş gözükür.⁴⁶

Freud, birkaç yerde totemizmin kökeni hakkında varsayımda bulunmaktan başka çare olmadığını vurgulama gereği hisseder. Andrew Lang (1844-1912)'den yaptığı şu alıntı totemizme yaklaşımların deney ve gözleme dayanma olasılığının bulunmadığı olgusuna vurgu yapması açısından değerlidir: "Doğası gereği totemizmin kökeni tarihsel inceleme ve araştırma gücümüzün çok ötesinde bulunduğu için, bu konuda varsayımlara başvurmadan başka elimizde bir çare yoktur".⁴⁷ Burada Freud aslında kendi sisteminin sınırlılığını değil, bu konuda varsayımın kaçınılmazlığını vurgulayarak teorisine gerekçe oluşturma niyetindedir. Fakat bu gerekçe aynı zamanda bir sınırlılık itirafı olarak yorumlanabilir. Ayrıca, varsayımda bulunmaktan başka çare olmadığı iddiası da tartışmaya açık olmakla birlikte, bu durumda bile bunu yapmak için haklı bir gerekçeye/temele sahip olmak gerekir. Yani, yeterli verinin olmadığı yerde teori üretmek bir zorunluluk değildir. Üretilecekse de bunun ya ampirik ya da rasyonel bir temeli olmalıdır. Hele ki bunu, teorinin ilk öncülü ile sonucu arasındaki zincirdeki ilişkisel kopuklukları gidermek için zihinsel sıçrayışlarla yapmak, teorinin doğruluk değerine olduğu kadar teori sahibinin iyi niyetine ve doksastik becerilerine de gölge düşürebilir.

Bütün bunlardan hareketle Freud, totemizmin Ödipus kompleksinden çıktığı iddiasını ortaya atmıştır. Ona göre totemin, babanın yerine kullanılması şeklinde bir olasılık bizi, totemi öldürmemek ve totemdaş kadınlarla cinsel ilişkiye girmemek şeklindeki iki temel totem yasasının içeriğinin Ödipus kompleksinden kaynaklandığı, ya da bu ikisinin birbiriyle örtüştüğü sonucuna götürmektedir.⁴⁸ Oysa ki Freud, burada da Ödipus kompleks ile totemizm arasında somut bir gözleme/deneye dayanan bir olgusal içerik, ya da aradaki iddia edilen ilişkiyi rasyonel kılan bir delil sunmaktan uzaktır ve varsayımdan öteye geçememektedir. Totemin baba ile ilişkilendirilmesi de varsayıma dayanmaktadır ve bir varsayımın gerekçesinin başka bir varsayım olması, bunlar daha kesin bir gerekçeye dayanmadığı sürece, temellendirme açısından oldukça problemlidir.

İlkelerde totem hayvanının yenilmesinin ancak bütün klan üyelerinin katılımıyla gerçekleşen bir seremoni ile gerçekleştiriliyor olması ile Ödipus kompleksin sonucunda Primal⁴⁹ babayı öldüren oğulların onun etini bir seremoniyle yemesi arasındaki benzerlikler Freud'a göre bu teoriyi güçlendirmektedir. Ayrıca totem hayvanının hem öldürülüp hem yasının tutulması ile babalarını öldürdükten sonra oğulların bir taraftan pişmanlık duyup diğer taraftan onun yasını tutması, yani ikisinde de ortak gözükken ikircikli duygu hâli de benzerliği göstermesi açısından önemli görülmektedir. İkircikli duygu hâlindeki karşıt iki duygudan biri olan nefret bir derecede

⁴⁵ Freud, *Totem ve Tabu*, 134.

⁴⁶ Freud, *Totem ve Tabu*, 136.

⁴⁷ Andrew Lang, *The Secret of the Totem* (Outlook Verlag, 2020), 27; Freud, *Totem ve Tabu*, 160 (13. dipnot).

⁴⁸ Freud, *Totem ve Tabu*, 191.

⁴⁹ Primal burada asli, baş, başlıca gibi anlamlara gelmektedir. Burada kastedilen bir klanın başında bulunan ve tek otorite sahibi olan babadır. Bk. Köse, *Freud ve Din*, 86 (122. dipnot).

tatmin edilince geride kalan duygu olan sevecenlik yoğun bir şekilde hissedilip pişmanlığa dönüşmektedir. Sonrasında ise oğullar gerek babanın durumuna düşmemek için gerekse pişmanlıktan dolayı babalarının hayattayken yasakladığı kadınlardan ve klana egemen olma arzularından kendi istekleriyle vazgeçerler ve dış evlilik yasasını benimserler. Buna psikanalizde “sonradan itaat” denir. Babalarının yerine bir sembol niteliğinde totem hayvanını geçirip onu öldürmemeyi de klanlarının en önemli yasalarından biri olarak kabul ederler. Böylece totemizmin iki temel yasası dayanağına kavuşmuş olur.⁵⁰

Freud’un düşüncesinin ana yapısı şu şekilde özetlenebilir: Her şeyden önce ilk zamanlar “Primal baba klanın efendisi ve tüm dişilerin sahibiydi. Oğullar eğer babalarının kıskançlığını uyandırırlarsa öldürülür, iğdiş edilir ya da sürülürlerdi”.⁵¹ Kovulunca toplu hâlde yaşayan kardeşler, birleşerek babayı öldürüp âdet olduğu üzere onu çiğ olarak yedikten sonra aynı anda babanın yerine geçmelerinin mümkün olmadığını gördüler. Babalarının uğradığı akıbete kendileri de uğramak istemedikleri için içgüdüsel isteklerinden gönüllü olarak vazgeçip ortak bir uzlaşma zemini buldular. Bu durum karşılıklı sorumlulukların ve dolaylı olarak da ahlak ve adaletin ortaya çıkışını sağladı. Kardeşler babalarının sahip olduğu konumu ve kadınları elde etmekten vazgeçti. Böylece ensest tabusu ve dış evlilik emri ortaya çıktı. Babanın yerine ikame edilen hayvana yani toteme karşı da ikircikli bir duygu hâli hâkimdi. O, bir taraftan klanın koruyucu ortak atası olarak görülürken diğer yandan ancak klanın tümünün katıldığı bir seremoniyle öldürülüp yenilebilirdi.⁵²

Freud’un bu teorisine göre, totem hayvanının yerini zamanla insan tanrılar aldı. Aynı klanlar hâlinde yaşayan insanların başında yine babalar vardı; ancak bu babalar hiçbir zaman primal babanın konumuna ulaşamadı. Bu noktada primal babanın da zihinlerdeki anısı, onun sınırsız egemenliğe sahip tanrı-baba olarak geri dönüşünü sağladı.⁵³

Primal babanın oğullar tarafından öldürülmesi ve onun yerine ikame edilen totemin seremoni şeklinde bütün klan üyeleri tarafından öldürülmesi ile gerçekleşen cinayetlerde toplumdaki herkes suçlu pozisyonundadır. Freud’un anlayışına göre bu vasatta din, bahsi geçen cinayetten kaynaklanan suçluluk bilinci ve bunun getirdiği pişmanlığa; ahlak da kısmen toplumun zorunluluklarına kısmen de suçluluk bilincinin gerektirdiği kefareter temeline dayanmaktadır.⁵⁴

Burada dinlerin totemistik kökenlerinden günümüze gelinceye kadar geçen süreçte, özellikle üzerinde durulması gereken iki nokta totemin kurban edilmesi ve oğulun babayla ilişkisidir.⁵⁵ Freud, bireyler üzerinde yapılan psikanalitik araştırmalardan elde edilen bulguların herkesin Tanrısının baba modellerine göre şekillendiğini ortaya koyduğunu iddia etmektedir.⁵⁶ İlginç bir şekilde buradan hareketle Tanrının, aslında yüceltilmiş bir baba figürünün veya içsel dinamiklerin dışa yansıtımından başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarmaktadır.⁵⁷

Hristiyanlıktaki asli günah anlayışını da bu teorilerinin içeriğine göre yeniden yorumlayan Freud, İsa’nın Tanrıya karşı işlenen bir suçtan, yani “asli günah”tan dolayı kendini suçlu kardeşler topluluğunun yerine feda etmesinin yani kısasın (*Tailon*: göze göz, dişe diş) ancak cinayetten kaynaklanan bir kefareter olabileceğini iddia eder. Bu durumda eğer İsa kendi hayatını feda ederek Tanrıyla bir uzlaşmayı amaçlıyorsa işlenen suç babanın katlinden başkası olamaz.⁵⁸ Daha sonra

⁵⁰ Freud, *Totem ve Tabu*, 202-206.

⁵¹ Freud, *Totem ve Tabu*, 307.

⁵² Freud, *Totem ve Tabu*, 307-308; Fuller, *Psychology and Religion*, 51-55.

⁵³ Freud, *Totem ve Tabu*, 309.

⁵⁴ Freud, *Totem ve Tabu*, 209; Fuller, *Psychology and Religion*, 55-56.

⁵⁵ Freud, *Totem ve Tabu*, 210.

⁵⁶ Psikanalizin bunu tam olarak nasıl ortaya koyduğuyla alakalı Freud geçerli bir argüman sunmamaktadır ki burada onun, psikanalizin sorgulanmaya gerek duyulmayacak kadar doğru ve geçerli olduğu şeklinde temellendirilmemiş bir ön kabulünün bulunduğundan söz etmek yerinde olacaktır. Bk. Freud, *Totem ve Tabu*, 211.

⁵⁷ Freud, *Totem ve Tabu*, 211.

⁵⁸ Freud, *Totem ve Tabu*, 218-219.

Hristiyanlık “Ekmek Şarap Ayini” olarak adlandırılan kendinden çok daha eski olan bir sakramentin bünyesinde neşvünema bulmasına izin vermiştir.⁵⁹

Teorinin öncüllerinin bir sonucu olarak primal babanın öldürülmesinin insanın zihninde derin izler bırakacağı, hatırlanmak istenmese bile bu travmatik hadisenin kendine belli dışsal yansımalar bularak sürekli kendisini hatırlatacağı söylenebilir.⁶⁰

Totem ve Tabu'nun son kısmında ise Freud, böyle bir teorinin sınırlılıklarından ve gerekçelendirilmeyen bazı varsayımların mevcudiyetinden bahsetmektedir.⁶¹ Bunların dinle alakalı teorisi için ciddi birer tehdit olduğunun farkında olan Freud'un açıklaması şu şekildedir:

Bazı okuyucuların da dikkatini çekmiş olması gereken ilgili güçlüklerden yalnızca iki tanesini burada ele alacağım: Belli bir eylemin yol açtığı suçluluk bilincinin insanlarda bin yıllar boyu kaybolmadan kaldığını ve bu eylem konusunda hiçbir şey bilmeyen kuşaklarda etkinliğini sürdürdüğünü varsaydık. Kendilerine babaları tarafından iyi davranılmamış bir oğullar kuşağındaki duygusal bir olayın, babanın ortadan kaldırılmasından sonra böyle kötü bir davranışla artık karşılaşmayan yeni kuşaklarda da yaşandığını benimsedik. Ancak bunlar, öyle görünüyor ki, hayli kuşku götüren varsayımlardır. İlgili varsayımlardan kaçınabilen her açıklama benimkine yeğ tutulmayı hak edecektir.⁶²

Kolektif bilincin bütün sonraki nesillerin zihin ve duygu dünyalarını etkileyeceği varsayımının bilimsel veya felsefi anlamda bir gerekçesi yoktur. Freud'un da ifade ettiği gibi o sadece bir ön kabuldür. Temellendirilmemiş bir ön kabulün bir teoride bu kadar merkezi bir konumda olması, yani adeta bütün teorinin bu varsayımın geçerliliğine bağlı olması Freud'un teorisini hem bilimsel hem de felsefi olarak ciddi biçimde zayıflatmaktadır. Sınırlı sayıda olgusal içeriğin öncüller olarak hem birbirleriyle hem de sonuç ile bağlantısını kurarken, aradaki boşlukların haklı bir gerekçe olmaksızın diğer teorilere yeğ tutulmasını sağlayabilecek bir argümantasyon sunmadan belli bir teori lehine doldurulması felsefi metot açısından teori aleyhine yorumlanabilecek bir durumdur.

Freud'un başka bir huzursuzluğu da psikanalitik düşünce açısından cinayetin pratikte gerçekleşmesinin bir zorunluluk olarak görülemeyebileceği hususudur. Nasıl ki nevrozular maddi realitenin yerine ruhsal realiteyi geçirip ona uygun düşünüyorlarsa, bu durum ilkeller için de geçerli olabilir. Böylece ortada bir cinayet olmadan da aynı sonuca ulaşabiliriz. Freud, böyle bir eleştiriyi de “güçlü bir itiraz olmakla beraber, kesin önem taşımaz” diyerek geçiştirme yoluna gitmiştir.⁶³

Teorisinin yeğ tutulması için geçerli/yeterli felsefi-bilimsel dayanak bulamayan Freud'un, bahsi geçen bazı mantık hataları dayanak olarak benimsemek zorunda kaldığı düşünülebilir. Bu hataların fark edilememesinin ise ilk durumdan daha sorunlu bir durum ortaya çıkardığını belirtmemiz gerekir. Mesela psikanalitik teorinin gereği olarak Freud 3-5 yaşındaki çocukta Ödipus kompleksinin varlığını kabul etmekte, çocuğun bunu insanlığın kolektif tecrübesinden tevarüs ettiğini iddia etmektedir. Halbuki ona göre durumun böyle olduğunu bize söyleyen de yine psikanalizdir. Yani psikanaliz hem sebep hem de sonuç, hem delil hem medlül durumuna gelmiş olur. Bu durum ciddi bir mantık hatasıdır ve bir taraftan döngüsel nedensellik diğer taraftan delil olarak kendini referans verme⁶⁴ (self-referentiality) safatasını ortaya çıkarır.

Freud'un buradaki çelişkinin farkına varamamasının veya bunu sorun olarak görmemesinin bir sonucu olarak din ve bilim algısının da sağlıklı bir zemine oturmadığı söylenebilir. Buna göre, onun dini bir yanılısma ve ilkel bir kalıntı olarak görmesinin temel nedenini psikanaliz teorisinde aramak gerekir.⁶⁵ Aslen psikanalize yüklemiş olduğu, bilimi

⁵⁹ Freud, *Totem ve Tabu*, 220; Küng, “Freud and the Problem of God”, 168.

⁶⁰ Freud, *Totem ve Tabu*, 221.

⁶¹ Brayton Polka, “Freud, Science, and the Psychoanalytic Critique of Religion: The Paradox of Self-Referentiality”, *Journal of the American Academy of Religion* 62/1 (1994), 72-73.

⁶² Freud, *Totem ve Tabu*, 224.

⁶³ Freud, *Totem ve Tabu*, 226-227.

⁶⁴ Polka, “Freud, Science, and the Psychoanalytic Critique of Religion”, 59.

⁶⁵ Polka, “Freud, Science, and the Psychoanalytic Critique of Religion”, 62.

kapsama veya daha geniş anlamda hakikati tespit edebilen yegâne aygıt olma misyonunun da bilimsel bir temeli yoktur. Yukarıda ifade edildiği üzere, psikanalizin kendisinin ne ölçüde bilimsellik kriterlerine uyduğu tartışılmadan onu bilimsel olanı tespit edebilen tek mekanizma olarak görmek sağduyu ile çelişmektedir.

Dinle alakalı teorisinde sorgulanması gereken bir başka husus ise, teorinin sebep-sonuç ilişki örüntüsü hakkındadır. Örneğin primal babanın öldürülüşü ile onun öldürülmesinden sonra kardeşlerin durumu ve bu durumun oluşturduğu sonuçlar arasında kurulan sebep-sonuç bağlantısının en azından Freud'un iddia ettiğinden farklı ve iki yönlü olarak yorumlanması daha makul gözükmemektedir. Şöyle ki, Freud babanın öldürülmesini sebep, kardeşlerin babanın ölümünden sonraki durumunu ve sonraki nesillerin babaya karşı ikircikli tutumunu ise sonuç olarak yansıtmaktadır. Oysaki ona göre babanın öldürülmesi kardeşlerin ikircikli tutumunun bir sonucudur. Bir şey aynı anda hem sebep hem de sonuç olabilir. Ancak böyle bir hususta bir şeyin sonucunun aynı şeyin sebebi olması aklen muhaldir.⁶⁶

Fiziksel olanın merkeze alınmasıyla oluşturulan bir hakikat anlayışının karşısında, fiziksel âlemi kabul edip metafiziksel olana merkezi konum atfedilerek oluşturulan bir hakikat anlayışının da düşünülebileceği kanaatindeyiz. Freud'un bilimi fiziksel alana, dini de nevroza indirgemek için ikna edici bir delili bulunmadığından ve bahsi geçen eleştirilerden ötürü Freud'un bu teorisinin önceden oluşmuş bir kanaate temel oluşturma girişimlerinden ibaret olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Buraya kadar izah etmeye çalıştığımız teorik çerçeveden anlaşılacağı üzere, hayatına ve dinle alakalı teorilerine yakından bakılınca, Freud'un dinden anladığının Yahudi-Hıristiyan kültürün din algısı, bilimden anladığının da döneminin pozitivist temelli mekanik bilim anlayışı olduğu açıktır. Fakat onun kendi çıkarımlarını bütün dinleri kapsayacak şekilde genelleştirmekten de çekinmediği görülmektedir. Çok sayıda dinin mevcut olduğu bir dünyada bir/birkaç din hakkında doğruluğu şüpheli kanaatlerden yola çıkarak bütün dinleri içine alacak şekilde evrensel olduğu iddia edilen sonuçlar çıkarmanın sadece deney ve gözleme dayanan bilim anlayışı savunucuları nezdinde bile kabul görmesi rasyonel açıdan tezat oluşturur.

Dini nörotik bir kalıntı olarak gören Freud'un, insanın Tanrı'yı ruhsal bir rahatlama amacıyla benimsediğini/ürettiğini⁶⁷ iddia etmesi psikolojik süreçler açısından da vakiyaya mutabık değildir. Çünkü Tanrı'ya ve dine inanan insana bizzat Tanrı tarafından sıkıntılarla karşılaşacağı uyarısında bulunulmakta ve karşılaştığı sıkıntılara inanç ve sabırla karşı koyması salık verilmektedir. Hatta bizzat Tanrı'nın kendisi insanı mücadelenin ve zorluğun içine sokmaktadır.⁶⁸ Freud, "*Bir Yanılsamanın Geleceği*" adlı eserinde insanın doğaya karşı çaresizliğini derinden hissetmesinin sonucu olarak Tanrı inancına, yani bir yanılsamaya yöneldiğini iddia etmektedir. Doğa karşısında çaresiz kalmak ile Tanrı inancı arasında bu tarz bir ilişki zorunlu değildir. Yani çoğu insan bu sebepten ötürü Tanrı inancına yönelmiş olsa dahi, bu durum Tanrı inancının rasyonel statüsünü değiştirmez. Kaldı ki bunun doğru olduğunu varsaysak bile, mevcut durum bu teoriyi doğrulamamaktadır. Ayrıca, insanın yüzyıllar boyunca doğa karşısında gücü arttıkça Tanrı inancı beklendiği oranda azalmış veya kaybolmuş değildir. Hatta bilim olgusal düzlemdeki araştırmalarını derinleştirdikçe, âlemdeki sistemin daha yoğun biçimde keşfedildiğini ve bunun da Tanrı'nın varlığı lehine veri ürettiğini iddia edenlerin sayısı da azımsanamayacak kadar fazladır.⁶⁹

3. PRİMAL BABA'NIN GERİ DÖNÜŞÜ

Freud, Musa isminin etimolojik tahlilinden yola çıkarak değişik anlam olasılıklarını ve dönemin yaygın kahraman mitlerini zikredip 'Musa'nın Mısırlı olduğu' tezine dayanak bulma

⁶⁶ Polka, "Freud, Science, and the Psychoanalytic Critique of Religion", 71.

⁶⁷ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği: Bilim ve İman*, 39-40; Fuller, *Psychology and Religion*, 40.

⁶⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 223.

⁶⁹ Bk. Michael Peterson vd., *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2009).

çabası içerisine girmiştir.⁷⁰ Bu şekilde o, “*Musa ve Tektanrıcılık*”ta dinle alakalı teorilerine tarihsel zemin arama çabasıdır. Bunda ne ölçüde başarılı olduğu ise tartışmaya açıktır. Bu çaba, *Totem ve Tabu*'daki temel tezine somut dayanak bulma girişimi olması, yani teorisinin doğrulanması açısından önemlidir.

Freud'a göre, Mısır hükümdarı IV. Amenophis, Amon rahipleri ile düşmanlığından sonra tek Tanrılı bir inancı benimseyip ismini Akhenaten olarak değiştirmiş ve bütün yazıtlardan eski tanrı Amon'la alakalı her şeyi çıkarttırmıştır.⁷¹ Musa eğer bir Mısırlı idiye buradan tek Tanrı inancını yani Aten dinini Akhenaten'den almış olması gerektiği sonucunu çıkararak Freud, Musa'nın daha sonra bu dini Yahudilere aktardığı inancındadır.⁷²

Yine Yahudilik tarihinde iki ayrı Musa figürünün mevcudiyetinin dinin gelişimi açısından kaçınılmaz olduğunu iddia eden Freud, dinin kurucusu olan Musa'nın Mısırlı, ikinci Musa'nın ise Medyenli olduğunu iddia etmiştir. Daha doğrusu ilk Musa'nın anısına Yetro'nun damadına Musa ismi verilmiş, böylece dinin kurucusu olan Musa'nın geri dönüşü gerçekleşmiştir. İkinci Musa'nın tanrısı Yehova'dır. Freud, bu iki Musa'nın karakterlerinin birbirleriyle uzlaşamayacak kadar farklı olduğunun altını çizer.⁷³ Açıkçası durumun bu şekilde olması durumunda dahi bu yorumun Freud'un teorisine veri sunup sunmayacağı oldukça tartışmalıdır. *Totem ve Tabu*'daki teorisi büyük varsayımlara dayanıyor iken *Musa ve Tektanrıcılık*'ta bu varsayımları gerekçelendirmek için başka bir varsayım ortaya koymak bizi yine temellendirme problemi ile karşı karşıya getirmektedir. Yani, bu eserinde Freud'un tarihsel olayları kendi teorisi lehine yorumladığı veya yine aralarında zorunlu ilişki olmayan tarihsel (veya tarihsel olduğuna inanılan) olaylar arasındaki boşlukları teorisine uygun bir şekilde doldurduğu akla gelmektedir.

Freud'un iddiasına göre, Musa'nın dinine inananlar, Mısır'dan çıkıştan sonraki dönemde Musa'nın getirdiği Tanrı anlayışının ve yasakların çok katı olması vb. anlaşmazlıklardan ötürü, onlara Tanrı katında ayrıcalıklı bir topluluk olduklarını ısrarla ifade etmesine karşın -tarih kitapları nakletmese de- Musa'yı öldürürler ve Kadeş denilen yerde başka bir halkla aynı ortamda yaşamak durumunda kalırlar.⁷⁴ Burada tarih kitaplarının nakletmediği bir hususu Freud'un nereden bildiği sorusu sorulmalıdır. Bu da bizde, onun yine teorisinin geçerliliğini artırmaya yönelik bir kurgusal faaliyet içerisinde olduğu izlenimini oluşturmaktadır.

Yahudiliğin Freud'un teorisi çerçevesinde doğru bir şekilde anlaşılması için “zedelenme nevrozu” ifadesinin açıklanması gerekir. Ciddi ve korkutucu bir kaza geçiren insanın bir müddet sonra bu kazanın etkilerinden kurtulduğu düşünülür. Fakat realite her zaman bu şekilde olmayabilir. İnsan bir müddet sonra yaşadığı kazaya geri uzanabilecek psiko-motor beceriler geliştirir. İşte bunlarla ortaya çıkan duruma “zedelenme nevrozu” denir. Freud'a göre zedelenme nevrozu ile Yahudilik tarihi arasında çok önemli bir benzerlik bulunmaktadır: “Gizlilik”. Freud, Yahudilik tarihinde de dinin kurucusu Musa'nın Yahudilerce öldürülmesinin ve getirdiği inançtan dönülmesinden sonra Yahudilerin zihinlerinde de bu tür bir “zedelenme nevrozu”nun oluştuğunu iddia etmektedir.⁷⁵

O, Yahudilerin Kadeş'teki halkla beraber onların yerel tanrılarına inanmayı ve eski tanrılarını terk etmeyi seçerek uzlaşma yolunu tercih ettiklerini iddia eder. Yalnız, Musa'nın ve getirdiği dinin anısı hâlâ zihinlerde tazedir. Bu anı, bir dönem zihinlerde gizli bir şekilde kalır. Zihinlerde giderek güç kazanan Musa anısı, Tanrı Yehova'yı Musa'nın Tanrısına dönüştürecek kadar güçlü bir geri dönüş sağlar.⁷⁶ Böylelikle uzun zaman önce terk edilen ve unutulmuş gözükken Mısırlı Musa, dinsel canlılık kazanarak zihinlerde güçlü bir geri dönüşle yer edinir.

⁷⁰ Freud, “Musa ve Tektanrıcılık”, 231-241; Köse, *Freud ve Din*, 140.

⁷¹ Freud, “Musa ve Tektanrıcılık”, 245; Köse, *Freud ve Din*, 142-143.

⁷² Freud, “Musa ve Tektanrıcılık”, 249.

⁷³ Freud, “Musa ve Tektanrıcılık”, 265-266.

⁷⁴ Freud, “Musa ve Tektanrıcılık”, 253-254, 262; Forsyth, *Psychological Theories of Religion*, 26.

⁷⁵ Freud, “Musa ve Tektanrıcılık”, 293-294.

⁷⁶ Freud, “Musa ve Tektanrıcılık”, 293-294; Köse, *Freud ve Din*, 154.

Freud'a göre bir nevroz, ilk zedelenme-savunma-gizlilik-nevrotik hastalığın başlaması-bastırılmış olanın kısmi geri dönüşü biçimindeki sıraya uygun gelişme gösterir. Bu sıralama Freud'un teorisinin de özeti mahiyetindedir. Freud, *Totem ve Tabu*'da teorisini ortaya koyduktan yıllar sonra *Musa ve Tektanrıcılık*'ta bu teoriye uygun bir tarih analizi yapma, yani tarihi psikanalitik bir perspektiften yorumlama girişiminde bulunmuştur.⁷⁷ Onun, "*Musa ve Tektanrıcılık*" adlı kitabıyla teorisinin eksik yönlerini tarih sahnesinden uygun gördüğü veya uyarladığı verileri seçmek suretiyle destekleme yoluna gittiği anlaşılmaktadır.

Freud'un teorisinde en çok dikkat çeken hususlardan birisi, onun insandaki sadece genetik yatkınlıklarının değil daha önceki kuşakların tecrübelerinin, anı izlerinin de kuşaktan kuşağa geçtiğini varsaymasıdır. Buna 'kollektif bilinç' adını vermektedir.⁷⁸ Bunun için yeterli dayanağının olduğunu iddia etse de bu doğrultuda ikna edici/bağlayıcı bir argüman sunmaktan uzak olduğu görülmektedir. Lehte sunduğu sözde argüman, teorisinin doğruluğuna kanıt olarak yine teorisinin kendisini sunmak gibi bir çelişki barındırmaktadır. Bunun kabul edilemeyecek bir mantık hatası olduğunu daha önce de belirtmiştik.

Bir hadisenin arkaik mirasa girme nedenini "yaşanılan olayın yeterince önemli olması" veya "sık tekrarlanmış olması" olarak açıklayan Freud, bunun yeniden ortaya çıkışının ya kendiliğinden ya da unutulmuş gibi gözükken bir olaya benzer nitelikteki başka bir olayın yaşanması yoluyla gerçekleşebileceğini düşünmektedir.⁷⁹

Freud, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta ulaştığı sonuçları kitabının muhtelif yerlerinde şu şekilde ifade etmektedir: "Tüm bu psikanalitik saptırmaları Musa dininin Yahudi halkı üzerinde etkisini yalnızca bir gelenek olarak sürdürdüğünü bizim için daha inanılır hale getirmek için üstlendik. Belli ölçüde bir olasılıktan fazlasını başaramamış gibiyiz."⁸⁰; "Günümüzde tek bir büyük Tanrı olduğuna inanmıyor ama ilkel dönemlerde o zamanlar büyük görünmek zorunda olan ve sonradan insanların belleğine ilahlığa kadar yükseltilmiş olarak geri dönen tek bir insanın olduğuna inanıyoruz."⁸¹ Başka bir yerde ise şöyle demektedir: "Sunabildiğim tek şey başlangıçta sözünü ettiğim sınırlamalar göz önünde tutularak değerlendirilmesi gereken bir katkı."⁸²

Freud'un burada bir taraftan teorisinin dayandığı temeller noktasında sınırlılıklarının farkında olan, diğer yandan ise esas tezine olan inancından asla taviz vermeyen ikircikli bir tutum sergilediği görülmektedir. Kendi teorisini ona karşıt biçimde bu duruma uyarlayacak olursak bu teorisinin sağlıklı bir zihnin ürünü olarak değerlendirilemeyeceği ve nevrotik içerimler barındırdığı iddia edilebilir. Kısacası, onun din teorisini de nevroz sonucu ortaya çıkan bir yanılsama olarak değerlendirilip aleyhine yorumlanabilir. Tanrıya/dine inananlara yönelttiği bütün iddialar aynıyla bu teoriyi oluşturduğu için ona ve teorisine inananlara yöneltilebilir. Sözgelimi, Freud'un Ödipus kompleks teorisini oluşturma nedeninin anne ve babası ile küçükken kurduğu nevrotik bir ilişkinin sonucu olduğu; benzer şekilde Tanrı/din ile alakalı teorisinin de küçükken sık maruz kaldıkları dinsel baskının bir nevroza sebebiyet vermesi ile ortaya çıktığı öne sürülebilir.

Bu minval üzere, *Totem ve Tabu*'da ve *Musa ve Tektanrıcılık*'ta Freud'un temel tezini ortaya koyarken oluşturduğu kanaatlerden yola çıkarak, krizi yaşayanın dine ve Tanrı'ya inananlar değil de Freud'un kendisi olduğu iddia edilebilir. Oldukça spekülatif (temelsiz) bir zemine dayandırılan teoriye, aynı zeminde birçok açıdan karşıt teorilerle cevap verilebilir. Yine Freud'un babasından gelen din algısıyla döneminin bilime yüklediği anlam arasında kaldığı ve bu yüzden nevrotik bir din anlayışı ortaya koyduğu da pekâlâ düşünülebilir. Bu yaklaşımın Freud'unki kadar detaylandırılmış olmasa da tutarlılık açısından ondan aşağı kalmadığı söylenebilir. Dahası Aydınlanma ile ortaya çıkan din karşıtlığını Ödipus kompleks temelinde oğulların primal babayı

⁷⁷ Forsyth, *Psychological Theories of Religion*, 23.

⁷⁸ Freud, "Musa ve Tektanrıcılık", 325.

⁷⁹ Freud, "Musa ve Tektanrıcılık", 327; Köse, *Freud ve Din*, 93.

⁸⁰ Freud, "Musa ve Tektanrıcılık", 354.

⁸¹ Freud, "Musa ve Tektanrıcılık", 356.

⁸² Freud, "Musa ve Tektanrıcılık", 364.

yok etme girişiminin bir parçası olarak yorumlamak pekâlâ mümkündür. Yani baba katili oğulların kim olduğu perspektife göre değişiklik gösterebilir.⁸³

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sigmund Freud'un, dinle alakalı teorisini ve onu temellendirme çabalarını içeren üç kitabı *Totem ve Tabu*, *Musa ve Tektanrıcılık* ve *Bir Yanılsamanın Geleceği* ile Hristiyanlık özelinde "dine karşı bilim" şeklinde özetlenebilecek Aydınlanma düşüncesi etkisindeki hâkim paradigmanın etkisinde kalmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunun sonucunda onun, dinle alakalı kanaatini araştırmasının ön kabulü olarak benimsediği iddiası güç kazanmaktadır. Freud daha çok bu varsayıma temel arayışında olan ve bu yönde 'metafizik karşıtlığına dayanan kompleks bir metafizik' kurgulamaktan geri durmayan bir mekanist düşünür olarak görülmüştür. Onun daha en baştan olgusal ve mantıksal açıdan temellendirilmemiş ilkeler zincirine göre bir teori geliştirip bu tezden rasyonel bir sonuç çıkarma girişimi birçok yönden tutarsızlıkla sonuçlanmıştır.

Dinin mahiyetini ortaya çıkarmak, dini ancak kendi ilkeleri çerçevesinde bütüncül bir bakış açısıyla ele almakla mümkün olabilir. Freud'un, kendi kuramı lehindeki çabasını, kendini "Tanrısız Yahudi" olarak tanımlayan bir din karşıtının (temellendirilmemiş) olgusal ve mantıksal açıdan yeterli/rasyonel delil içermeyen teorisini zihinsel sıçrayışlar yaparak, daha çok kurgusal temellere dayanan bir retorik uğraşı olarak değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.

Metodik açıdan kabul edilmesi zor gözüken başka bir durum da Freud'un patolojik durumlardan yola çıkarak, daha doğrusu onları temele alarak hipotezlerini oluşturmasıdır. Bu durum varsayımlarını üretirken Freud'u, patolojik durumları normal, normal ruh hâllerini ise patolojikmiş gibi görmeye sevk etmiştir. Ayrıca ruhsal açıdan sağlıklı olduğu bilinen/düşünülen insanların bireysel dini tecrübelerinin bile başkaları için delil olup olmadığını tartışıldığı bir vasatta, nevrozlu hastaların hipnoz esnasındaki anlatılarından/tecrübelerinden yola çıkarak onlar ve dindarlar arasındaki sınırlı reel veya varsayımsal benzerlikleri dini nevroza indirgeme gerekçesi olarak sunmak, Tanrı ve din hakkındaki soruşturmasında dogmatik ateizme dayanan bir insan portresi çizmektedir.

Dinin sadece psikolojik yönünü ele alıp buradan dinin kökeni ve mahiyetiyle alakalı mutlak sonuçlar çıkarmak da yöntemsel açıdan problemlidir. Dinin psikolojik yönlerinin mevcudiyeti veya onların dinin algılanışı ve uygulanışındaki ağırlığı, dinin salt psikolojik bir fenomen olarak incelenmesine dayanak teşkil edemez. Dinin ilke ve inanç esaslarının temel iddialarının gerçeğe uygun olup olmadığını ve onların mantıksal statüsünü soruşturmak daha rasyonel ve bütüncül bir yaklaşım ile mümkündür.

Bunun yanında, Freud'un kendi yöntemi ile ona karşı (ve geçerlilik ve doğruluk değeri açısından kendi teorisinden daha aşağı seviyede olmayan) birçok karşıt teori geliştirilebilir. Sözelimi, Yahudilerin bazı dönemlerde yaşadığı olumsuz tecrübelerin Freud'un bilinçdışını şekillendirdiğini, dine ve Tanrı'ya karşı ikircikli bir tutuma sebebiyet verdiğini söylemek de Freud'un teorisini açısından mümkündür. Onun, psikanalitik teorisinin kendini referans göstermek suretiyle kendi doğruluğunu ispatlama çabası mantık hatası barındırmaktadır. Çünkü bir şey başka bir şeyin hem sebebi hem de sonucu olamaz. Ayrıca Freud'un teorilerini kurgularken dayandığı başka bir ön kabul de determinizmdir. Bu determinizmin reddi teori açısından önemli sorunlara yol açacaktır.

Sonuç itibarıyla Freud, kendi dönemindeki hâkim paradigmanın etkisinde kalarak Tanrıyı ve dolayısıyla dini evrensel bir nevrozun sonucu olarak ortaya çıkan bir yanılsama, dini ritüelleri de onun bireysel ve toplumsal yanılsamaları olarak görmüştür. Dinle alakalı düşüncesini temellendirmek amacıyla yazmış olduğu eserlerdeki argümantasyon yukarıda bahsedildiği üzere birçok yönden karşı çıkılabilir ve bu gerekçelendirme faaliyetinin hem öncüllerinde hem de kaçınılmaz olarak sonuç cümlesinde ciddi mantık hataları mevcuttur. Ayrıca dinin (teistik dinler)

⁸³ Freud'un din eleştirisi üzerine dakik değerlendirmeler için bk. C. Stephen Evans - R. Zachary Manis, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 162-172; Yine Freud'un din hakkındaki iddialarının içerdiği mantık hataları için bk. Yüce, *Freud'un Din Yanılsaması*.

psikolojik, sosyolojik veya başka bir alana indirgenemeyecek kadar geniş boyutları vardır. Freud, dinin ortaya koyduğu metafiziği temelsiz bir spekülatif yanılsama olarak değerlendirip kenara atmaya çalışırken, kendi kuramının içeriği doğrulanmamış hipotezlerini öncül olarak kabul etmek suretiyle indirgemeci ve kendini referans alan döngüsel bir metafizik ortaya koymakta ve böylece kendi teziyle çelişen bir çıkmaza girmiş gözükmektedir. Daha da önemlisi, Freud'un teistik dinlerin metafizik sistemini yıkmaya çalışırken kurguladığı yapı, daha büyük ve önermeler arası boşlukları zihinsel sıçrayışlarla aşmaya çalışan bir metafizik sistemi öngörmekle düpedüz kötü felsefe veya sözde-bilim konumuna düşmektedir.

KAYNAKÇA

- Alston, William P. "Logical Status of Psychoanalytic Theories". *The Encyclopedia of Philosophy* (Reprint Edition). ed. Paul Edwards. C. 6. New York: Macmillan&Free Press, 1972.
- Atalay, Serdar. *John Charlton Polkinghorne'da Din-Bilim İlişkisi*. İlahiyat Kitap, 2023.
- Atsız, Hasan. "Psikoanalitik Kuramda Dinin Kökeni ve Gelişim Süreci". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 95-120.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bowell, Tracey - Kemp, Gary. *Critical Thinking: A Concise Guide*. London&New York: Routledge, Fourth Edition., 2015.
- Bullfinch, Thomas. *The Golden Age of Myth and Legend*. Wordsworth Editions Ltd, 1998.
- Caws, Peter. "Scientific Method". *The Encyclopedia of Philosophy* (Reprint Edition). ed. Paul Edwards. C. 7. New York: Macmillan&Free Press, 1972.
- Evans, C. Stephen - Manis, R. Zachary. *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Forsyth, James. *Psychological Theories of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, 1. Basım, 2003.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği: Bilim ve İman*. çev. H. Zafer Kars. Kaynak Yayınları, 1994.
- Freud, Sigmund. "Musa ve Tektanrıcılık". çev. Ayşen Tekşen. *Dinin Kökenleri*. İstanbul: Payel Yayınevi, 2. Basım, 2012.
- Freud, Sigmund. *Psikanaliz Üzerine*. çev. Ayşe Yıldırım. Ankara: Tutku Yayınevi, 2018.
- Freud, Sigmund. *Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*. çev. Kamuran Şipal. Say Yayınları, 2018.
- Freud, Sigmund. "Takıntılı Eylemler ve Dinsel Uygulamalar". çev. Ayşen Tekşen. *Dinin Kökenleri*. İstanbul: Payel Yayınevi, 2. Basım, 2012.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Fuller, Andrew. *Psychology and Religion: Eight Points of View*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Third Edition., 1994.
- Gay, Peter. *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*. Yale University Press, New edition., 1989.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. Remzi Kitabevi, 2000.
- Homans, Peter. "A Personal Struggle with Religion: Significant Fact in the Lives and Work of the First Psychologists". *The Journal of Religion* 62/2 (Nisan 1982), 128-144.
- Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*. London: Routledge & Kegan Paul, 2. edition., 1973.

- Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. New York: Penguin Books, 1981.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Küng, Hans. "Freud and the Problem of God". *The Wilson Quarterly* (1976-) 3/4 (1979), 162-171.
- Lang, Andrew. *The Secret of the Totem*. Outlook Verlag, 2020.
- Peterson, Michael vd. *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 5. Basım, 2009.
- Polka, Brayton. "Freud, Science, and the Psychoanalytic Critique of Religion: The Paradox of Self-Referentiality". *Journal of the American Academy of Religion* 62/1 (1994), 59-83.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge, 2. Basım, 2002.
- Whyte, Lancelot Law. *The Unconscious Before Freud*. London: Anchor, 1978.
- Wong, Normund. "Neuroses". *A Lexicon of Psychology, Psychiatry and Psychoanalysis*. ed. Jessica Kuper. London&New York: Routledge, 2015.
- Wundt, Wilhelm. *Elements of Folk Psychology*. London: bz editores, 2013.
- Yüce, Fatma. "Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 143-178.
- Yüce, Fatma. *Freud'un Din Yanılsaması*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.

STRUCTURED ABSTRACT

Sigmund Freud (1856-1939) is known as an important psychologist who left his mark on an era. It can be said that the Enlightenment-centered way of thinking that dominated the period in which he lived included an anti-religious attitude, albeit with a particular focus on Christianity. Whether Freud's theory of religion presupposes a perspective consistent with this positivist paradigm, which dominated the scientific understanding of his time, is the main problem of this article. Freud based his theory on the claim that human psychology constructs the understanding of God in theistic religions as a defense mechanism against neurosis. He mentioned that this is a theory in several places in his works. However, like every theory, his theory was supported by some thinkers and severely criticized by many others. Ultimately, in order to reveal the validity of this theory, it is essential to question the foundations on which the discourse he developed against religion is based. As a result of this necessity, the main purpose of this study is to analyze and criticize Freud's understanding of God and religion from a philosophical perspective, based on his works such as Totem and Taboo, Moses and Monotheism and The Future of an Illusion, in which he tries to justify his views on religion. In fact, our main point of departure is to examine the construct of Freud's theory in terms of logical consistency and validity. This style, known as the analytical method, is based on identifying and evaluating the argumentative value of the thought/discourse under scrutiny. With this method, we aim to uncover the success of the premises and historical data that Freud put forward in support of his theory in bolstering or guaranteeing the validity and accuracy of the conclusion. Freud's hypothesis can be summarized as follows: The source of totemism, the primitive form of religion, lies in the Oedipus complex, which is reflected in the similarities between neurotics and religious people. As a result of the Oedipus complex, when the sons killed the Primal father, they realized that it was not possible for them to replace him at the same time. Since they did not want to suffer the same fate as their father, they voluntarily gave up their instinctive wishes and found a common ground of compromise. This situation led to the emergence of mutual responsibilities and indirectly to the emergence of morality and justice. The brothers gave up the position and women their fathers had enjoyed. This is how the taboo of incest and the prohibition of marriage outside the family came into being. The totem animal that replaced the father could only be killed and eaten in a ceremony attended by the whole clan. According to Freud's theory, the totem animal was eventually replaced by human gods. People living in separate clans were again headed by fathers, but these fathers could never attain the position of the Primal father. At this point, the memory of the Primal father in the minds enabled his return as a god-father with unlimited sovereignty. Freud has been accused of basing his theory on pathological conditions because of the similarities between neurotics and religious people. This means that Freud, in making his assumptions, implies pathological states as normal and normal states of mind as pathological. However, in a context where it is debated whether even the individual religious experiences of people who are known/thought to be mentally healthy are evidence for others, presenting the limited real or hypothetical similarities between neurotic patients and religious people based on their narratives/experiences during hypnosis as a justification for reducing religion to neurosis portrays a person who relies on some dogmatic assumptions in his investigation of God and religion. Another methodological fallacy involves treating religion only as a psychological phenomenon and drawing absolute conclusions about the origin and nature of religion. The existence of psychological aspects of religion or their central position in the perception and practice of religion cannot form the basis for studying a religion as a purely psychological phenomenon. Freud's reference to psychoanalytic theory as a justification for his theory of religion results in a serious logical inconsistency. The attempt to justify a hypothesis with itself or with another unjustified theory belonging to the theorist, in the absence of epistemologically acceptable basis for them, leads both to the contradiction of self-referentiality as a justification for truth and to the need to justify the theory presented as a basis. Otherwise, this lack of rational justification can be used as a basis for the invalidity of the theory, at least in its current form. In conclusion, Freud, under the influence of the dominant paradigm of his time (Enlightenment), sees God and therefore religion as an illusion resulting from a universal neurosis and religious rituals as its individual and social illusions. His argumentation is problematic in many ways, as mentioned above, and contains serious logical errors both in the premises and, inevitably, in the conclusion of the inferential activity. In his attempt to dismiss the metaphysics of religion as an unfounded speculative illusion, Freud presents a reductionist and self-referential circular metaphysics by accepting the unfounded hypotheses of his own theory as premises, and thus appears to have reached an impasse that contradicts his own thesis. Worse still, Freud's hypothesis to demolish the metaphysical system of theistic religions ends up in the position of plain bad philosophy or pseudoscience by presupposing a larger and problematic metaphysical system based on fiction attempting to bridge the gaps between propositions through mental leaps.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 202-224

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1422624

TÜRK VE MALAY ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE KADERCİLİK, UMUTSUZLUK VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ

The Relationship among Fatalism, Hopelessness and Religiosity in Turkish and Malay University Students

Kübra UĞUR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye
Master Student, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Kahramanmaraş, Türkiye
kubrazaterkubra@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5341-5686>

Sezai KORKMAZ

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion, Kahramanmaraş, Türkiye
kzsezai@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0250-6673>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 19.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 25.05.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

Bu çalışma, *Dindarlık, Umutsuzluk ve Kadercilik Eğilimi İlişkisi: Türk ve Malay Üniversite Öğrencilerinin Karşılaştırılması* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kübra Uğur- Sezai Korkmaz)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

TÜRK VE MALAY ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE KADERCİLİK, UMUTSUZLUK VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ

The Relationship among Fatalism, Hopelessness and Religiosity in Turkish and Malay University Students

Öz

Bu çalışmanın amacı, Türk ve Malay üniversite öğrencilerinin dindarlık, kadercilik ve umutsuzluk eğilimi düzeylerinin tespit edilerek, iki kültür arasında karşılaştırma yapmaktır. Araştırma, Türk ve Malay üniversitede okuyan öğrencilerin dindarlık, kadercilik ve umutsuzluk eğilimi düzeylerini tespit ederek bu üç değişken arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırmaya Türkiye’de Gaziantep Üniversitesi öğrencilerinden 340, Malezya’da Universiti Sains Islam Malaysia öğrencilerinden 417 olmak üzere toplam 757 üniversite öğrencisi katılmıştır. Dindarlık ile umutsuzluk arasında Türk öğrencilerde anlamlı bir ilişki olmadığı, Malay öğrencilerde ise olumsuz ve manidar ilişkiler var olduğu görülmüştür. Türk öğrencilerde dindarlık ile kadercilik eğilimi arasında anlamlı bir ilişki bulunmazken Malay öğrencilerde kadercilik ile dindarlık arasında olumsuz ve manidar ilişkiler var olduğu saptanmıştır. Kadercilik eğilimi ile umutsuzluk arasında her iki örnekleme de olumlu olmakla birlikte istatistiki olarak anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Türk öğrencilerde dindarlık, umutsuzluğun anlamlı bir yordayıcısı değilken Malay öğrencilerde dindarlık, umutsuzluğun negatif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır. Türk öğrencilerde dindarlık, kaderciliğin anlamlı bir yordayıcısı değilken Malay öğrencilerde dindarlık, kaderciliğin olumsuz etkiler. Her iki örnekleme de kadercilik eğiliminin umutsuzluğun pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısı olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Umutsuzluk, Kadercilik Eğilimi, Üniversite Öğrencileri.

Abstract

The aim of this study is to determine the levels of religiosity, fatalism and hopelessness tendency of Turkish and Malaysian university students and to compare the two cultures. This study investigates levels of religiousness, fatalism, and hopelessness among Turkish and Malaysian university students and examines relationships between these three variables. In all, 757 university students, 340 from Gaziantep University in Turkey and 417 from Sayyid Islam University in Malaysia, took part in the research. It was found that there was no significant relationship between religiosity and hopelessness among the Turkish students, while there was a negative and significant relationship among the Malaysian students. There was a negative and significant relationship between fatalism and religiosity among Malay students, whereas there was no significant relationship between religiosity and fatalism among Turkish students. In both samples, there was a positive but statistically significant relationship between fatalism and hopelessness. For Malay students, religiosity was a significant negative predictor of hopelessness, whereas for Turkish students, religiosity was not a significant predictor of hopelessness. Religiosity had a negative effect on fatalism among Malay students, whereas it was not a significant predictor of fatalism among Turkish students. In both samples, fatalism is a significant positive predictor of hopelessness.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Hopelessness, Fatalism Tendency, University Students.

GİRİŞ

Hayatta önemli izler bırakan ve üniversite çağı, ergenlik döneminin kimlik krizlerinden sonra başlaması hasebiyle üzerinde özenle durulması ve araştırılma yapılması gereken bir dönemdir.¹ Üniversite öğrencilerinin içinde bulunduğu “genç yetişkinlik” ya da “ilk yetişkinliğe geçiş” olarak adlandırılan dönem ortalama 17-23 yaş aralığını kapsamaktadır. Bu dönem bir önceki dönemin bunalım ve çelişkilerinin azaldığı, olgunlaşmada belirgin bir ilerlemenin görüldüğü bir zaman dilimidir.² Umutsuzluk üniversite öğrencilerini tehdit eden en önemli ruhsal sorunlardan biridir.³ Üniversite okuyan öğrencilerin deneyimledikleri sosyoekonomik ve diğer sorunlar ve iş bulmayla ilgili sorunlar gençlerin ruh sağlıklarını olumsuz yönde etkileyerek umutsuzluğa yol açabilmektedir.⁴ Umutsuzluğun yol açtığı birçok olumsuz durum bulunmaktadır. Yapılan araştırmalar umutsuzluğun depresyon ve intiharla en çok ilişkili olan değişken olduğunu göstermektedir.⁵

Geleceğe yönelik beklentilere yön veren yaklaşımlardan biri ise kaderciliktir.⁶ Kadercilik, yaşamda meydana gelen olayların insanüstü güç veya kutsal tarafından belirlendiği ve bunun değişmeyeceği inancıdır.⁷ Bireyler gelecekteki olayların kendileri dışındaki bir güç tarafından belirlendiğine inandıklarında geleceklerini şekillendirmek yerine olayları oluruna bırakmayı seçmektedir.⁸ Kadercilik, öğrenilmiş çaresizlik gibi durumlarla ilişkilendirildiğinden bireylerin ruh sağlıklarını olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Kaderciliğin insanın ruh sağlığını pozitif yönde etkilediğini varsayan araştırmalar dahi kaderciliğin razı olma, baştan vazgeçme, pasiflik, atalet şeklinde dezavantajı bulunan özellikleri beraberinde getirdiğini ifade etmişlerdir.⁹ Umutsuzluk ve kadercilik insanların tercihlerini, tutumlarını, davranışlarını kısacası birçok noktada hayatlarını doğrudan etkilemektedir. Kaderciliğin aksine doğru bir kader inancı bireye önce çalışıp çaba göstermek ardından tevekkül etmek gerektiğini öğretmektedir. Doğru bir kader inancında pasif bir kabullenme yerine aktif olarak sorumluluk alma vardır.

Din bireyin umutsuzluğa kapılmasını önleyen ve müdahale eden en önemli güç kaynaklarından biridir. Din, anlamlandırma yoluyla başa çıkma sağlayarak müntesiplerine hayatı daha yaşanabilir kılmaktadır.¹⁰ Gençlerin hayatlarını olumsuz yönde etkileme potansiyeline sahip olan umutsuzluk ve kaderciliğin dindarlık ile olumsuz bir ilişkisinin olduğu düşünülmektedir. Dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimi düzeyleri bireysel, sosyal ve kültürel faktörlerden etkilenmektedir.

Araştırmanın amacı, Türk ve Malay üniversite öğrencilerinin dindarlık, kadercilik eğilimi ve umutsuzluk düzeylerini tespit etmektir. Ayrıca bu üç değişken arasındaki ilişkiler incelenmektedir. Gençlerde umutsuzluk ile intihar davranışları ilişkilendirilmektedir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi birçok değişken etkileyebilmektedir. Türkiye’de üniversite öğrencilerinde

¹ Mustafa Kacur - Mustafa Atak, “Üniversite Öğrencilerinin Sorun Alanları ve Sorunlarla Başetme Yolları: Erciyes Üniversitesi Örneği”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2011), 275.

² Adem Yavuz, *18-25 Yaş Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi (Sakarya Üniversitesi Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 12.

³ Feryal Çam Çelikel - Ünal Erkorkmaz, “Üniversite Öğrencilerinde Depresif Belirtiler ve Umutsuzluk Düzeyleri ile İlişkili Etmenler”, *Archives of Neuropsychiatry /Nöropsikiyatri Arşivi*, (2008).

⁴ Cengiz Şahin, “Eğitim Fakültesinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeyleri”, *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 274.

⁵ Aaron T. Beck, “Hopelessness and Suicidal Behavior: An Overview”, *JAMA* 234/11 (15 Aralık 1975), 1149.

⁶ Ali Davut Alkan - Salim Kurnaz, “Üniversite Öğrencilerinin Akademik Umutsuzluk ve Kadercilik Eğilimi Seviyelerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Araştırma”, *Selçuk Üniversitesi Akşehir Meslek Yüksekokulu Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2022), 46.

⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an Açısından Fatalizm”, *Hikmet Yurdu* 1/1 (Ocak 2008), 88.

⁸ Alkan - Kurnaz, “Üniversite Öğrencilerinin Akademik Umutsuzluk ve Kadercilik Eğilimi Seviyelerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Araştırma”, 46.

⁹ Veysel Kızıllarlan, *Kadercilik Ölçeğinin Türkçe Geçerlilik ve Güvenilirliği Çalışması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 2.

¹⁰ Fatih Kandemir, *Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 5, 6.

intihar düşüncesi oranı %11,4 ile %41,7 arasında değişmektedir.¹¹ Umutsuzluk, depresyonu intihar davranışına bağlayan anahtar değişken olarak kabul edilmiştir.¹² İntiharın risk faktörlerini ele alan pek çok çalışma yayınlanmıştır. Umutsuzluğun intihar düşüncesi, intihar niyeti ve tamamlanmış intihar ile en tutarlı şekilde ilişkili olan bilişsel faktör olduğuna işaret edilmiştir.¹³ Kadercilik eğiliminin, gençlerde risk alma davranışını arttırma, depresyon, trafik kazaları, ciddi hastalıklar gibi durumlar önlemeyi azaltma gibi sonuçları olabilmektedir.¹⁴ Umutsuzluk depresyon, intihar gibi son derece olumsuz durumlara neden olabilirken kadercilik eğilimi öğrenilmiş çaresizlik, tembellik, tedbirsizlik gibi durumlara yol açabilmektedir. Bu bakımdan üniversite öğrencileri için son derece önemli ve incelenmesi gereken değişkenlerdir. Ülkelerin ekonomisi, gelişmişliği, iş imkanları, yaşam standartları, kültürü gençlerin umutsuzluk ve kadercilik düzeylerini etkilemektedir. Yapılan çalışmalar çoğunlukla dindarlığın umutsuzlukla negatif yönlü bir ilişkisi olduğunu göstermektedir. Dindarlık ile kadercilik ilişkisinin daha net olarak ortaya koyulması için daha çok çalışma yapılmasına ihtiyaç vardır. Bu amaçla şu hipotezler test edilmiştir. H₁: Dindarlık ile umutsuzluk arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır. H₂: Dindarlık ile kadercilik eğilimi arasında olumsuz yönde anlamlı bir ilişki vardır. H₃: Umutsuzluk ile kadercilik eğilimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. H₄: Malay üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri daha yüksektir. H₅: Malay üniversite öğrencilerinin kadercilik eğilimi daha yüksektir. H₆: Türk üniversite öğrencilerinin umutsuzluk düzeyi daha yüksektir. H₇: Dindarlık umutsuzluğu yordamaktadır. H₈: Dindarlık kadercilik eğilimini yordamaktadır. H₉: Kadercilik eğilimi umutsuzluğu yordamaktadır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Umutsuzluk kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için umut kavramının incelenmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir. Umut, pek çok mit ve dinde yer alan, filozoflar, din adamları ve psikologların ilgilendiği bir kavramdır. “*Türk Dil Kurumu*”nun sözlüğünde “*umut kelimesi*” “ummaktan doğan duygu, ümit; olması beklenen veya olacağı düşünülen şey” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁵ Umut, bir hedefe ulaşma konusunda sıfırdan büyük beklentidir.¹⁶ Umut, ruhi yaşantı kaynağının önemli bir ögesidir. Çaresizlik, korku ve yabancılaşma duygularıyla başa çıkmak için en iyi araçtır.¹⁷

Pozitif psikoloji doğrultusunda Snyder ve meslektaşları bir umut teorisi (Snyder’in umut teorisi) geliştirdiler. Snyder’in teorisini daha önceki umut teorilerinden farklı kılan şey, hedefin kendisine ve hedefin peşindeki düşünme sürecine yapılan ikili vurgudur.¹⁸ Snyder, umudu, etkileşimli olarak elde edilen, hedefe yönelik enerji (agency) ve hedefe ulaşmayı planlamaya (path-ways) dayanan olumlu bir motivasyon durumu şeklinde tanımlamaktadır. Umudun bu iki boyutundan birincisi olan *agency*, kişiye bir hedefe ulaşabilmek için gereken enerjiyi sağlamaktadır. İkinci boyutu olan *pathways* ise kişinin hedeflerine ulaşabilme yollarını

¹¹ Demet Gulec Oyekcin vd., “Mental Health, Suicidality and Hopelessness among University Students in Turkey”, *Asian Journal of Psychiatry* 29 (Ekim 2017), 2.

¹² V. Henkel vd., “Cognitive-Behavioural Theories of Helplessness/Hopelessness: Valid Models of Depression?”, *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience* 252/5 (01 Ekim 2002), 241; Andrew K. MacLeod vd., “Hopelessness and Positive and Negative Future Thinking in Parasuicide”, *British Journal of Clinical Psychology* 44/4 (2005), 496.

¹³ Andrea P. Chioqueta - Tore C. Stiles, “The Relationship Between Psychological Buffers, Hopelessness, and Suicidal Ideation: Identification of Protective Factors”, *Crisis* 28/2 (Mart 2007), 67.

¹⁴ Binaz Bozkur - Alim Kaya, “Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (21 Aralık 2015), 938.

¹⁵ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Umut” (Erişim 6 Aralık 2022).

¹⁶ Elizabeth Rideout - Maureen Montemuro, “Hope, Morale and Adaptation in Patients with Chronic Heart Failure”, *Journal of Advanced Nursing* 11/4 (Temmuz 1986), 429.

¹⁷ Anthony Scioli - Henry B. Biller, *Hope in the Age of Anxiety* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 4.

¹⁸ Jenny M. Y. Huen vd., “Hope and Hopelessness: The Role of Hope in Buffering the Impact of Hopelessness on Suicidal Ideation”, ed. Thomas Niederkrotenthaler, *PLOS ONE* 10/6 (24 Haziran 2015), 4.

planlamasını sağlamaktadır. Snyder'a göre birinci ve ikinci boyut birbiri ile ilişkili ve birbirlerini paralel yönde etkilemektedir. Umut etme gücü, kişiyi olumlu bir eyleme bağlamaya hizmet eder.¹⁹

Tasavvuf ve ahlak kitaplarına bakıldığında yeis kavramının havf ve recâ konusu ile birlikte ele alındığı görülmektedir. Bu eserlerde havf ve recâ arasında olmanın önemi üzerinde durulmuş, yeisten sakınmak gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca yeis büyük günahlardan birisi olarak telakki edilmiştir.²⁰ Havf ve recâ arasında olmak tasavvufta kuşun iki kanadına benzetilmiştir. İki kanat eşit olduğu zaman kuş uçabilir, biri eksik olursa kuş uçamaz, ikisi birden olmazsa kuş ölü gibi olur benzetmesi yapılmıştır.²¹

Psikolojide geleceğe yönelik olumsuz beklentiler olarak tanımlanan umutsuzluk kavramı, İslamî literatürde yeis (ye's) kavramı ile ifade edilen, dinî terminolojide Allah'ın rahmetinden ümit kesmek anlamında kullanılan, dinen hoş karşılanmayan bir kavramdır. Psikolojide insanın ruh sağlığını olumsuz etkileyen umutsuzluk, İslam dinine göre de insanın ruh halini olumsuz etkilemekte ve bu ümitsizlik durumu insanı "nankörlüğe ve sapkınlığa"²² götürebilmektedir.

Bir araştırmanın sonuçları umut arttıkça umutsuzluğun azaldığını göstermiştir. İntihara meyilli öğrencilerin umut puanlarının az, umutsuzluk puanlarının daha fazla olduğu saptanmıştır.²³ Başka deneysel bir çalışmada ise umutsuzluk düzeyi en yüksek grubun Sosyoloji, en düşük grubun ise Sınıf Öğretmenliği olduğu bulunmuştur. İlahiyat öğrencileri bu iki grup arasında yer almaktadır.²⁴ Heisel, Flett ve Hewitt, 143 üniversite öğrencisinin katıldığı çalışmada, intihar düşüncesi ile çeşitli yordayıcı faktörler arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Araştırma sonuçlarına göre, sosyal umutsuzluk, günlük stres, genel umutsuzluk ve depresyon ile intihar arasında anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmuştur.²⁵ Başka bir çalışmanın bulgularına göre öğrencilerin %13,9'unun orta veya ileri düzeyde umutsuzluk sergilediğini göstermektedir. Üniversite okuyan öğrencilerde umutsuzluk arttıkça yaşamının çeşitli alanlarında memnuniyetsizlik yaşadığı, dersin dışında eğitim öğretim faaliyetlerine daha az katıldığı ayrıca umutsuzluk, depresyon ve intihar düşüncesi arasında ilişki olduğu bulunmuştur.²⁶

Kadercilik kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için başlangıçta kader kavramına kısaca yer vermek faydalı olacaktır. Kadercilik ile kader farklı kavramlardır. Kader bir açıklamadır, kadercilik ise bir doktrindir.²⁷ Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde, Arapça kökenli olduğu belirtilen kader kavramı "yazgı", mecaz anlamda "kaçınılmaz kötü talih" olarak; yazgı kavramı ise "Tanrı'nın uygun görmesi, Tanrı'nın isteği, kader, ezeli takdir, yazı, alın yazısı, hayat, mukadderat, takdiri ilahî" olarak tanımlanmıştır.²⁸ Kader kavramı terim olarak "Yüce Allah'ın, ezelden ebede kadar olacak bütün şeylerin zaman ve yerini, özellik ve niteliklerini, ezeli ilmiyle bilip sınırlaması ve takdir etmesi" demektir.²⁹

Kadercilik kavramının anlamı kültürler ve dinler arasında değişse de genel olarak insanların kaderlerinin kendi iradeleri yerine görünmeyen bir güç -kader- tarafından yönetildiğine inanma eğilimleriyle ilişkili bir kavramdır. Kadercilik kavramı ilahiyatın yanı sıra

¹⁹ C. R. Snyder, "Reality Negotiation: From Excuses to Hope and Beyond", *Journal of Social and Clinical Psychology* 8/2 (Haziran 1989), 143.

²⁰ Yavuz Kurt, *Kur'an'da Yeis Kavramı*. (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 8.

²¹ İmam Ebul Kasım Abdulkerim Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 203.

²² Büyükoğlu, Yakup. "Zümer Suresi 53. Ayet Bağlamında Kur'an'ın Ümitsizliğe Bakışı", *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (2015), 60.

²³ Lillian M. Range - Susan R. Penton, "Hope, Hopelessness, and Suicidality in College Students", *Psychological Reports* 75/1 (Ağustos 1994), 456-458.

²⁴ Adem Şahin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 143-157.

²⁵ Marnin J. Heisel vd., "Social Hopelessness and College Student Suicide Ideation", *Archives of Suicide Research* 7/3 (Temmuz 2003), 221-235.

²⁶ Ferran Vinas Poch vd., "Feelings of Hopelessness in a Spanish University Population", *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 39/4 (01 Nisan 2004), 326-334.

²⁷ Robert C. Solomon, "On Fate and Fatalism", *Philosophy East and West* 53/4 (2003), 442.

²⁸ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Kader" (Erişim 14 Mart 2023).

²⁹ Hüseyin Algül vd., *İlmihal -İ- İman ve İbadetler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).

mitoloji, felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi pek çok disiplinin ilgilendiği bir kavramdır.³⁰ Fatalizm kelimesi, "ezelî, değişmez söz" anlamına gelen "fatum"dan türemiş Yunanca "eiro" kökünden gelen bir sözcüktür.³¹

Kadercilik kavramı, dini ve felsefi düşüncenin gelişiminin merkezinde yer almıştır. Kaderciliğin farklı toplumlardaki rolü araştırılırken, farklı dinlerde ve kültürlerde kadercilik anlayışında farklılıkların olabileceği, dikkate alınması gereken bir husustur. Kader kavramlarını Helenistik kültürden miras alan eski Roma'ya göre, erkeklerin kaderi Nona, Decima and Morta adındaki üç dişi Tanrı tarafından belirlenir. Üstelik her Tanrı fatum (kader) adı verilen bir iradeye sahiptir. Hristiyanlık bu kader kavramını takdir-i ilahi kavramıyla değiştirmiştir. Katolik dünyası içinde takdir-i ilahi kavramının anlamı farklılaşmaktadır. Acevedo, kaderciliğin sosyolojik alanda işaret edilen iki ana kaynağını analiz etmiştir: Kozmolojik ve Yapısal kadercilik. Kaderciliğin Weberci tanımı olan Kozmolojik kadercilik, yandaşlarını belirli kaderci dünya görüşlerini kabul etmeleri için sosyalleştiren farklı inanç sistemlerinden kaynaklanabileceğini ileri sürer. İkincisi, Durkheim tarafından önerilen ve kaderciliğin eşitsizlik ve aşırı düzenleme gibi yapısal koşullardan kaynaklanabileceği kadercilik tanımıdır.³² İnsanın iradesi dışında cereyan eden olaylar neticesinde gerçekleşen kader, onun sorumluluğunu geri plana atmaktadır. İnsanı pasifleştiren bu yönüne dikkat çeken Fromm, kaderciliği, "insanın kendine yabancılaşması" şeklinde ifade etmiştir.³³

Kandemir tarafından yapılan çalışmada, kader algılarının (Ehl-i Sünnet, Cebriyye ve Mutezile) psikoterapik fonksiyonu ve ruh sağlığı üzerindeki etkileri incelenmiştir. Araştırmaya çoğu yükseköğrenim görmüş veya görmekte olan 400 kişi katılmıştır. Araştırma sonucunda, kader algılarının bazı ruh sağlığı göstergeleriyle anlamlı ilişkilerinin olduğu görülmüştür. Ehli sünnet kader inancına sahip kişilerin daha ümitli olduğu tespit edilmiştir.³⁴ Shen ve arkadaşları bir araştırmada, gelir düzeyi ve eğitim seviyesi düştükçe, kadercilik eğiliminin arttığı tespit edilmiştir. Irk ve etnik kökenin, kadercilik eğiliminde belirleyici etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.³⁵

Kara tarafından yapılan çalışmada, "Kader Seçimlerim Allah'ın da Uygun Görmesiyle Oluşur." seçeneğini %62,7 oranla en fazla İlahiyat Fakültesi öğrencileri seçmiştir. İlahiyat Fakültesini sırasıyla Veteriner, Fen, Tıp ve Eğitim Fakültesi takip etmiştir.³⁶ Ünal tarafından yapılan tez çalışmasında, üniversite öğrencilerinin dini inanç, ibadet ve dua pratikleriyle umut ve umutsuzlukları arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmaya 406 üniversite öğrencisi katılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre İlahiyat Fakültesindeki öğrencilerin dindarlık ve umut seviyeleri diğer fakültelerdeki öğrencilerden daha yüksek bulunmuştur.³⁷ Murphy ve arkadaşları yaptıkları çalışmada, klinik depresyonlu bireylerde dini inanç ve uygulamalar ile depresyon ve umutsuzluk ilişkisini incelenmiştir. Araştırmada dini inancın daha düşük umutsuzluk ve depresyon düzeylerinin önemli bir yordayıcısı olduğu bulunmuştur.³⁸

Yapıcı ve Bilican tarafından yapılan çalışmada, Türk-Müslüman üniversite öğrencilerinde dindarlığın çeşitli yönlerinin depresyon şiddeti ve umutsuzluk üzerindeki ilişkisi incelenmiştir. Bulgular içsel olarak daha dindar bireylerin daha düşük düzeyde depresyon ve umutsuzluğa sahip

³⁰ Bozkur - Kaya, "Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi", 935.

³¹ Michael J. White, *Agency and Integrality: Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility* (Springer, 1985), 29.

³² Gabriele Ruiu, "Is Fatalism a Cultural Belief? An Empirical Analysis on the Origin of Fatalistic Tendencies", (2012), 4-5.

³³ Mustafa Macit, *Boyun Eğme- Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 21.

³⁴ Yusuf Kandemir, *Kader İnançının Psikoterapik Açından Fonksiyonu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

³⁵ Lijiang Shen vd., "The Psychometric Property and Validation of a Fatalism Scale", *Psychology & Health* 24/5 (Haziran 2009), 597-613.

³⁶ Elif Kara, *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 117.

³⁷ Nurten Ünal, *Dini İnanç İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998). 38.

³⁸ P. E Murphy vd., "The Relation of Religious Belief and Practices, Depression, and Hopelessness in Persons with Clinical Depression", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 68/6 (2000), 1102-1006.

olduklarını göstermiştir. Allah ile güçlü bir bağ yaşayan kişilerde umutsuzluk seviyesi düşük bulunmuştur. Hiç dua etmeyenlerin ve her zaman dua edenlerin umutsuzluk seviyeleri benzer çıkmıştır. Umutsuzluk namaz, oruç ve abdest alma sıklığına göre değişmemiştir.³⁹ Dağcı tarafından yapılan araştırmanın bulgularına göre, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin diğer fakültelerdeki öğrencilere kıyasla daha dindar ve daha umutlu oldukları tespit edilmiştir. En düşük dindarlık puanına Mühendislik Fakültesi öğrencileri, en düşük umut puanına ise Eğitim Fakültesi öğrencileri sahiptir.⁴⁰

Kadercilik, dindarlıkla yakın ilişkili bir yapıdır. Kadercilik hayattaki olayların meydana gelmesinin önceden belirlenmiş olması inancıdır. Kadercilik tipik olarak pasif ve potansiyel olarak zararlı bir yapı olarak sunulur. Bununla birlikte son araştırmalar, kaderciliğin çok yönlü bir yapı olarak araştırılması gerektiğine işaret etmektedir. Klasik/ aktif kadercilik ve pasif kadercilik olmak üzere kaderciliğin iki farklı biçiminden bahsedilmiştir. Bir dış kontrol odağının benimsenmesi ve işlevsiz baş etme stratejilerinin kullanılması nedeniyle klasik kadercilik depresyonla ilişkili bulunmuştur.⁴¹

Dindarlık ve kaderci tutumlar hakkındaki literatür oldukça karışıktır. Bazı araştırmacılar bu iki kavram arasında olumlu yönde ilişki olduğunu iddia ederken, sosyal psikoloji literatürü bunun aksini iddia ederek, dindar insanların hayatlarının kontrolünü ellerinde tuttuklarına inanma olasılıklarının daha yüksek olduğunu ileri sürmektedir.⁴² Dindarlık toplumdan topluma, bireyden bireye göre değişen farklı görünümlere sahiptir. Bu nedenle dindarlık ve kadercilik arasında somut bir korelasyon bulmak ve genellemek kolay görünmemektedir. Dindar insanların kimi olaylar karşısında kaderci kimi olaylar karşısında zıt bir tutuma sahip oldukları da gözlemlenebilmektedir.⁴³

Bir araştırmada, kader algıları ile dindarlık arasında kuvvetli bir ilişki tespit edilmiştir. Kader algılarına göre dindarlık düzeylerinin farklılaştığı saptanmıştır. Ehl-i Sünnet kader algısına sahip olan kişilerin dini seviyeleri, Mutezile ve Cebriyye kader algılarına sahip olan kişilere göre daha yüksek çıkmıştır.⁴⁴ Korkmaz Çalışkan tarafından yapılan kader algısı ve otoriteryen kişilik arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmada, kadercilik ile dindarlık arasında olumlu ve manidar bir ilişki bulunmaktadır.⁴⁵

Bir diğer araştırmada, klasik kaderciliğin depresyon ve olumsuz başa çıkma ile anlamlı ve pozitif bir şekilde ilişkili olduğunu, aktif kaderciliğin ise pozitif baş etme stratejileriyle pozitif, depresyon ve dış kontrol odağı ile negatif olarak ilişkili olduğunu bulmuşlardır.⁴⁶ Joshanloo, kaderci inançlar ile yaşam doyumu arasındaki ilişkide dindarlığın rolünü incelemek için 34 ülkeden 38.426 örneklemin katıldığı bir çalışma yürütmüştür. Araştırma bulguları, daha yüksek kaderci inançlara sahip ülkelerde daha düşük yaşam doyumu ve daha yüksek ulusal dindarlık düzeyi olduğunu göstermiştir. Düşük dindarlık seviyelerinde, kişisel kadercilik ile yaşam doyumu arasındaki ilişki negatif, daha yüksek dindarlık seviyelerinde ise bu ilişkinin sıfır olduğunu bulunmuştur.⁴⁷

³⁹ Asim Yapıcı - F. Isil Bilican, "Depression Severity and Hopelessness among Turkish University Students According to Various Aspects of Religiosity", *Archive for the Psychology of Religion* 36/1 (Şubat 2014), 53-69.

⁴⁰ Abdullah Dağcı, "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Umut Durumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 9-38.

⁴¹ Fakhra Shahid vd., "Fatalism and Depressive Symptoms: Active and Passive Forms of Fatalism Differentially Predict Depression", *Journal of Religion and Health* 59/6 (Aralık 2020), 3212.

⁴² Cardell K. Jacobson, "Denominational and Racial and Ethnic Differences in Fatalism", *Review of Religious Research* 41/1 (1999), 10.

⁴³ Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, 70.

⁴⁴ Kandemir, *Kader İnancının Psikoterapik Açısından Fonksiyonu*.

⁴⁵ Büşra Korkmaz Çalışkan, *Kader Algısı ve Otoriteryen Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 72.

⁴⁶ Shahid vd., "Fatalism and Depressive Symptoms".

⁴⁷ Mohsen Joshanloo, "The Relationship between Fatalistic Beliefs and Well-Being Depends on Personal and National Religiosity: A Study in 34 Countries", *Heliyon* 8/6 (Haziran 2022).

2. YÖNTEM

Bu çalışmada Türk ve Malay üniversite öğrencilerinin dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimleri arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. Çalışmanın teorik kısmında nitel araştırma yöntemlerinden **dokümantasyon yöntemi** kullanılmıştır. Nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama yöntemine başvurulmuştur. Araştırmanın uygulama kısmında anket tekniği kullanılmıştır. Uygulama imkânı ve kolaylığı açısından anketler çevrimiçi olarak uygulanmıştır. Dindarlık ölçeği, Beck umutsuzluk ölçeği ve kadercilik ölçeği Malay kültürüne uyarlama amacıyla deneme testi yapılmıştır. Bu üç ölçek öğrencilere herhangi bir çeviri yapılmaksızın İngilizce asıllarıyla uygulanmıştır. Kullanılan tüm ölçeklerin aslı İngilizcedir. Malezya İslam Bilim Üniversitesinde okuyan ve ankete katılan öğrencilerin hepsi İngilizce bilmektedir. Ayrıca Malezya İslam Bilim Üniversitesinde eğitim dili İngilizcedir. Malezyadaki öğrencilerin tamamının eğitim dili İngilizcedir. Bu nedenle ölçekler, Malaycaya çevrilmeden olduğu gibi kullanılması mümkün olmuştur. Buna rağmen araştırmacılar tarafından ölçeklerin geçerlilik ve güvenilirlik testleri yapılmıştır. Bu halleriyle ölçeklerin istatistikî olarak kullanılabilir olduğu görülmüştür.

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın örneklemini, Universiti Sains Islam Malaysia (Malezya İslam Bilim Üniversitesi) ve Gaziantep Üniversitesi'nde 2022-2023 yıllarında eğitim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Örneklem, tesadüfi örnekleme tekniğiyle seçilen 468 kız, 289 erkek olmak üzere toplam 757 lisans öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırmaya Türkiye'den 192 (%56,5) kız, 148 (%43,5) erkek olmak üzere toplam 340 öğrenci; Malezya'dan 276 (%66,2) kız, 141 (%33,8) erkek olmak üzere toplam 417 öğrenci katılmıştır. Araştırmamız Türkiye ve Malezya karşılaştırmalı bir çalışma olduğu için uygulama imkânı ve kolaylığı açısından anketler çevrimiçi olarak uygulanmıştır.

Türkiye'de araştırmaya, 192 (%56,5) kız, 148 (%43,5) erkek olmak üzere toplam 340 öğrenci katılmıştır. Katılımcıların 326'sı (%95,9) bekar, 14'ü (%4,1) evlidir. Katılımcıların yaş ortalaması 21,24'tür. Katılımcıların 43'ü (%12,6) gelir durumunu çok düşük, 67'si (%19,7) düşük, 189'u (%55,6) orta, 33'ü (%9,7) iyi, 8'i (%2,4) çok iyi olarak işaretlemiştir. Hayatınızın çoğunu nerede geçirdiniz sorusuna katılımcıların, 38'i (%11,2) köyde, 4'ü (%1,2) kasabada, 70'i (%20,6) ilçede ve 228'i (%67,1) ilde cevabını işaretlemiştir. Araştırmaya İlahiyat Fakültesi'nden 68 (%20,0), Mühendislik Fakültesi'nden 92 (%27,1), Eğitim Fakültesi'nden 53 (%15,6), İktisat Fakültesi'nden 49 (%14,4), Meslek Yüksek Okulu'ndan 78 (%22,9) kişi katılmıştır. Öğrencilerin 132'si (%38,8) 1. Sınıf, 99'u (%29,1) 2. Sınıf, 60'ı (%17,6), 3. sınıf, 49'u (%14,4) 4. Sınıf öğrencisidir.

Malezya'da araştırmaya, 276 (%66,2) kız, 141 (%33,8) erkek toplam 417 öğrenci katkı sağlamıştır. Katılımcıların 415'i (%99,5) bekar, 2'si (%0,5) evlidir. Katılımcıların yaş ortalaması 20,83'tür. Katılımcıların 182'si (%43,6) gelir durumunu çok düşük, 118'i (%28,3) düşük, 117'si (%28,1) orta olarak işaretlemişlerdir. Gelir durumunu iyi ve çok iyi olarak işaretleyen kimse olmamıştır. Hayatınızın çoğunu nerede geçirdiniz sorusuna katılımcıların, 170'i (%40,8) köyde, 106'sı (%25,4) kasabada, 116'sı (%27,8) ilçede ve 25'i (%6,0) ilde cevabını işaretlemiştir. Araştırmaya Kur'an &Sünnet Fakültesi'nden 175 (%42,0), Şeriat &Hukuk Fakültesi'nden 75 (%18,0), Liderlik &Yönetim Fakültesi'nden 59 (%14,1), Bilim &Teknoloji Fakültesi'nden 51 (%12,2), Ana Dil Çalışmaları Fakültesi'nden 57 (%13,7) kişi katılmıştır. Öğrencilerin 44'ü (%10,6) 1. sınıf, 213'ü (%51,1) 2. sınıf, 135'i (%32,4) 3. sınıf, 25'i (%6,0) 4. sınıf öğrencisidir.

2.2. Veri Toplama Araçları

2.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırma için demografik bilgileri toplamak amacıyla oluşturulmuştur. Dindarlık ölçeği, Beck umutsuzluk ölçeği ve kadercilik ölçeği Malay kültürüne uyarlama amacıyla güvenilirlik ve geçerlik testi çalışması da yapılmıştır. Bu üç ölçek öğrencilere herhangi bir çeviri yapılmaksızın İngilizce asıllarıyla uyarlanmıştır.

2.2.2. Dindarlık Ölçeği

Katılımcıların dindarlıklarını ölçmek amacıyla, Ayten⁴⁸ tarafından oluşturulan “Kısa Dindarlık Ölçeği”nin, Ayten ve Hussain⁴⁹ tarafından yeniden yapılandırılmıştır.⁵⁰ Ölçek ilk başta 12 sorudan oluşturulmuş daha sonra yapılan faktör analizine göre 9 soruya indirilmiştir.⁵¹ Ölçek, “*Namaz kılma, Kur’an-ı Kerim okuma, dua etme, Ramazan orucunu tutma*” gibi Allah’a olan inancın derecesini değerlendiren ve dinî ilkelerin günlük hayata etkisini ölçen (örneğin giyim kuşam, yeme- içme, önemli konularda karar verme süreci gibi) toplam 9 maddeden oluşmaktadır. Her madde “çok etkili, biraz etkili, hiç etkili değil” veya “her zaman, bazen, hiçbir zaman” şeklinde üç seçeneği kapsamaktadır. Malay kültürüne uyum açısından ölçeğe bakıldığında Cronbach Alpha değeri ise .779 olarak, KMO değeri .821 (Bartlett’s Test of Sphericity değeri $\chi^2= 1261.688$, df:36, $p=.000$) olarak bulunmuştur.

2.2.3. Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ)

Bu ölçek umutsuzluğu ölçebilmek adına geliştirilmiştir. Ölçek, Beck, Lester, Weissman ve Trexler tarafından geliştirilmiştir. Toplam 20 maddeden oluşmaktadır.⁵² Ölçeğin içeriğindeki açıklamalara göre anaktar-uyum arasında ilişki varsa yanıtlar 1 puan almakta, uyum yok eğer yanıtlar ise puan alamamaktadır.⁵³ Ülkemizde ölçeğin uyarlamasını Seber 1991’de yaparken Durak 1993’te tekrar yapmıştır. ⁵⁴ Malay kültürüne uyum açısından ölçeğe bakıldığında Cronbach Alpha değeri ise .840 olarak, KMO değeri .846 (Bartlett’s Test of Sphericity değeri $\chi^2= 1592.076$, df:190, $p=.000$) olarak hesaplanmıştır.

2.2.4. Kadercilik Eğilimi Ölçeği

Ölçek lise ve üniversite öğrencilerinin kadercilik eğilimlerini belirlemek için Kaya ve Bozkur tarafından geliştirilmiştir. 24 maddeden meydana gelip 5’li likert tipindedir. . 2, 6, 8, 11, 16, 27. maddeler ters puanlanmıştır. Ölçekten alınan minimum puan 24, maksimum puan 120’dir. Malay kültürüne uyum açısından ölçeğe bakıldığında Cronbach Alpha değeri .703, KMO değeri .874 (Bartlett’s Test of Sphericity değeri $\chi^2= 3378.247$, df:276, $p=.000$) olarak hesaplanmıştır.

2.3. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Anket verileri, Eylül 2022-Ocak 2023 ayları arasında internet üzerinden toplanmıştır. Anketler, “*Gaziantep Üniversitesinde ve Universiti Sains Islam Malaysia*”da farklı fakültelerde öğrenim gören lisans öğrencilerine uygulanmıştır. “*Gaziantep Üniversitesinden İlahiyat Fakültesi, Mühendislik Fakültesi, Eğitim Fakültesi, Teknik Bilimler Meslek Yüksek Okulu, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*” öğrencilerinden toplam 340 öğrenci katılmıştır. “*Universiti Sains Islam Malaysia*”dan “*Kur’an ve Sünnet Fakültesi, Liderlik ve Yönetim Fakültesi, Şeriat ve Hukuk Fakültesi, Bilim ve Teknoloji Fakültesi, Ana Dil Çalışmaları Fakültesi*” öğrencilerinden toplam 417 öğrenci katılmıştır. İki ülkeden katılan toplam öğrenci sayısı 757’dir. Anketlerin doldurulması 5-10 dakika arasında zaman almaktadır. Anketlere katılım gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Anket verilerinin değerlendirilmesinde IBM SPSS Statistics-25 programı kullanılmıştır. Ters puanlanan maddeler için yeniden kodlama (recode) işlemi yapılmıştır.

⁴⁸ Ali Ayten, “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2012), 101-119.

⁴⁹ Ali Ayten - Amjad Hussain, “Dindarlık, Çevreci Yönelim ve Çevreci Davranışlar Arasındaki İlişki: Türk ve İngiliz Örneklemeler Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 27-44.

⁵⁰ Ömer Faruk Güven, *Ergenlerde Sigara İçme Arzusu, Öz- Yeterlilik ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁵¹ Ayten, “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”.

⁵² Beck vd., “The Measurement of Pessimism”.

⁵³ Durak, Ayşegül - Palabıyıkoglu, Refia. “Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlilik Çalışması”. *Kriz Dergisi*, 311-319.

⁵⁴ Emre Şahin, *Üniversite Öğrencilerinde Depresyon, Umutsuzluk, Bilişsel Esneklik ve Affetmenin İncelenmesi* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

3. BULGU VE YORUMLAR

Bu bölümde dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimi arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimi ilişkisine dair korelasyon analizi yapılmıştır. Aşağıdaki tabloda dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimi korelasyon matrisi yer almaktadır.

Tablo 1: Dindarlık, Umutsuzluk ve Kadercilik Eğilimi Korelasyon Matrisi

	<i>(Türk)</i>		<i>(Malay)</i>		
	1	2	1	2	3
1.Dindarlık	1		1		
2.Umutsuzluk	-,057	1	-,156**	1	
3.Kadercilik	,020	,144**	-,159**	,291**	1

**Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 1’de ortaya çıkan bulgulara göre, Türk örnekleme umutsuzluk ile kadercilik arasında olumlu ve manidar bir ilişki olduğu, Malay örnekleme dindarlık ile umutsuzluk arasında negatif yönlü manidar bir ilişki olduğu, dindarlık ile kadercilik arasında olumsuz yönlü manidar bir ilişki olduğu, kadercilik ile umutsuzluk arasında olumlu yönlü manidar bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bulgular, aşağıda daha detaylı olarak incelenmiştir.

Araştırmada dindarlık ile umutsuzluk arasındaki korelasyon incelenmiştir. Bu bağlamda “Dindarlık ile umutsuzluk arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezi test edilmiştir. Dindarlık ile umutsuzluk arasındaki korelasyon ilişkisi aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 2: Dindarlık ile Umutsuzluk İlişkisi Korelasyonu

<i>(Türk)</i>	<i>Umutsuzluk</i>	
	r	-,057
<i>Dindarlık</i>	p	,292
	N	340
<i>(Malay)</i>	<i>Umutsuzluk</i>	
	r	-,156**
<i>Dindarlık</i>	p	,001
	N	417

**Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 2 incelendiğinde, Türk örnekleme, dindarlık ile umutsuzluk arasında negatif yönde ve zayıf düzeyde bir ilişki olduğu ancak bu ilişkinin anlamlı olmadığı tespit edilmiştir ($r=-,057$, $p=,292$). Malay örnekleme, dindarlık ile umutsuzluk arasında negatif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($r=-,156$, $p=,001$). Buna göre dindarlık düzeyi arttıkça umutsuzluk düzeyi azalmakta ve umutsuzluk düzeyi arttıkça dindarlık düzeyi azalmaktadır diyebiliriz. Buradan hareketle *dindarlık ile umutsuzluk arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır* hipotezi Malay örnekleme doğrulanırken Türk örnekleme kısmen doğrulanmıştır. Türk örnekleme her iki değişken arasındaki ilişki negatif yönde olmasına rağmen anlamlı bulunamamıştır.

İmamoğlu ve Yavuz tarafından yapılan araştırmada, inanç puanı ile umutsuzluk arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır. İnanç puanı arttıkça umutsuzluk puanı azalmaktadır.⁵⁵ Kızılgeçit’in çalışmasında, dindarlık ile umutsuzluk arasında negatif yönde ve istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.⁵⁶ Koç tarafından 157 Fransız Müslüman-Türk azınlık grubu ile yapılan çalışmada, içsel dindarlık ile motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyi arasında negatif, dışsal dindarlık ile pozitif bir ilişki olduğu tespit

⁵⁵ İmamoğlu, Abdulvahit- Yavuz, Adem. “Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 23 (2011), 240.

⁵⁶ Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, 198.

edilmiştir. İçsel dindarlık düzeyi yüksek olan kişilerin umutsuzluk düzeyi, dışsal dindarlık düzeyi yüksek olan kişilerin umutsuzluk düzeyinden daha düşük bulunmuştur.⁵⁷ Kandemir'in çalışmasında, dindarlık puanı ile umut puanı arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.⁵⁸ Ünal'ın çalışmasında, dindarlık ile umut arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür.⁵⁹ Diğer çalışmaların bulgularından farklı olarak Baynal'ın çalışmasında dindarlık ile umutsuzluk arasında anlamlı bir ilişki olmadığı saptanmıştır.⁶⁰ Baynal'ın çalışması Türk örneklemindeki bulgularımızla benzerlik göstermektedir.

Literatürdeki çalışmaların çoğunlukla bulgularımızla benzerlik gösterdiği görülmektedir. Dindarlık ile umutsuzluk arasındaki ilişkinin negatif olması beklenen bir durumdur. Nitekim İslam dininde umutsuzluk hoş karşılanmamaktadır. Umutsuzluk, insanın ruh sağlığını olumsuz etkileyerek ve insanı tembelliğe, pasifliğe sevk ederek dinen istenmeyen hallerin yaşanmasına sebebiyet verebilmektedir.

Araştırmada dindarlık ile kadercilik eğilimi arasındaki korelasyon incelenmiştir. Bu bağlamda "Dindarlık ile kadercilik eğilimi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır." hipotezi test edilmiştir. Dindarlık ile kadercilik eğilimi arasındaki korelasyon ilişkisi aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 3: Dindarlık ile Kadercilik Eğilimi İlişkisi Korelasyonu

<i>(Türk)</i>		<i>Kadercilik</i>
	r	,020
<i>Dindarlık</i>	p	,711
	N	340
<i>(Malay)</i>		<i>Kadercilik</i>
	r	-,159**
<i>Dindarlık</i>	p	,001
	N	417

**Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 3 incelendiğinde, Türk örnekleme dindarlık ile kadercilik eğilimi arasında pozitif yönde ve zayıf düzeyde bir ilişki olduğu ancak bu ilişkinin anlamlı olmadığı tespit edilmiştir ($r=,020$, $p=,711$). Malay örnekleme dindarlık ile kadercilik eğilimi arasında negatif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($r=-,159$, $p=,001$). Buna göre Malay öğrencilerin dindarlık düzeyleri ile kadercilik eğilimi düzeyleri arasında negatif bir ilişki vardır. Dindarlık düzeyi arttıkça kadercilik eğilimi düzeyi azalmakta, kadercilik eğilimi arttıkça dindarlık düzeyi azalmaktadır. Malay örneklemedeki sonuçlar beklenen bir durumdur. Çünkü İslam dininde kadercilik anlayışı pek hoş karşılanmayan ve kader inancından farklılık arz eden bir olgudur. Türk öğrencilerde ise dindarlık ile kadercilik eğilimi arasında anlamlı olmasa da pozitif bir ilişkinin olması dikkat çekicidir. Buradan hareketle *dindarlık ile kadercilik eğilimi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır* hipotezi Türk örnekleme doğrulanmazken Malay örnekleme doğrulanmıştır.

Joshanloo kaderci inançlar ile yaşam doyumu arasındaki ilişkide dindarlığın rolünü incelemek için 34 ülkeden 38.426 örneklemin katıldığı çalışmada, kaderciliği daha yüksek olan bireylerin daha yüksek dindarlığa sahip oldukları tespit edilmiştir. Daha yüksek kaderci inançlara sahip ülkelerde daha yüksek ulusal dindarlık düzeyleri olduğu saptanmıştır. Bulgular hem bireysel hem de ulusal dindarlığın, kaderci inançlar ile yaşam doyumu arasındaki ilişkiyi

⁵⁷ Koç, "Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 415.

⁵⁸ Kandemir, *Umut-İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*, 163.

⁵⁹ Nurten Ünal, *Dini İnanç İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 148.

⁶⁰ Fatma Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 223.

düzenlediğini göstermiştir. Kadercilik daha laik ülkelerde ve daha az dindar bireylerde yaşam doyumu ile olumsuz bir şekilde ilişkilendirilirken daha dindar ülkelerde ve bireylerde yaşam doyumu ile ilişkili olmadığı tespit edilmiştir.⁶¹

Bazı araştırmacılar ikisinin olumlu yönde ilişkili olduğunu iddia ederken sosyal psikoloji literatürü bunun tersini öne sürmektedir. Bu görüşe göre dindar insanların hayatlarının kontrolünü ellerinde tuttuklarına inanma olasılıkları dolayısıyla kadercilik eğilimlerinin daha düşük çıkma olasılığı daha yüksektir.⁶² Bulgularımızda dindarlık ile kadercilik arasında Türk örnekleme anlamlı olmasa da pozitif bir ilişki bulunması, Malay örnekleme ise negatif anlamlı bir ilişki bulunması, literatürdeki bu farklı sonuçları destekler niteliktedir.

Araştırmada umutsuzluk ile kadercilik eğilimi arasındaki korelasyon incelenmiştir. Bu bağlamda “Umutsuzluk ile kadercilik eğilimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezi test edilmiştir. Umutsuzluk ile kadercilik eğilimi arasındaki korelasyon ilişkisi aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 4: Umutsuzluk ile Kadercilik Eğilimi İlişkisi Korelasyonu

<i>(Türk)</i>		<i>Kadercilik</i>
	r	,144**
<i>Umutsuzluk</i>	p	,008
	N	340
<i>(Malay)</i>		<i>Kadercilik</i>
	r	,291**
<i>Umutsuzluk</i>	p	,001
	N	417

**Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 4 incelendiğinde Türk örnekleme umutsuzluk ile kadercilik eğilimi arasında pozitif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($r=,144$, $p=,008$). Malay örnekleme de umutsuzluk ile kadercilik eğilimi arasında pozitif yönde ve orta düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($r=,291$, $p=,000$). Umutsuzluk düzeyi arttıkça kadercilik eğilimi düzeyi de artmaktadır diyebiliriz. Buradan hareketle *Umutsuzluk ile kadercilik eğilimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır* hipotezi desteklenmiştir.

Spann ve arkadaşları, Afro-Amerikan gençlerle yaptıkları çalışmada, kadercilik ile umutsuzluk arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki tespit etmişlerdir. Klasik kaderciliğin umutsuzluk için bir risk faktörü olduğu bulunmuştur.⁶³ İmamoğlu ve Yavuz’un çalışmasında, kader inancı ile umutsuzluk puanı arasında negatif korelasyon tespit edilmiştir.⁶⁴ Jamieson ve Romer tarafından, geleceği hakkında gerçekçi olmayan kadercilik sergileyen 14-22 yaşlarındaki ABD gençliğinin oranını tahmin etmek ve risk faktörlerini test etmek için yapılan çalışmada, son zamanlarda yaşanan umutsuzluk deneyiminin kaderciliğin güçlü bir göstergesi olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca kaderci gençlerin, intihara daha çok meyilli, dine daha az bağlı oldukları belirtilmiştir.⁶⁵ Albayrak ve Akdumbek Atan’ın çalışmasında kadercilik puanı ile gelecek hakkındaki ümit düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Kader bilgisi ile gelecek hakkındaki ümit düzeyi arasında aynı yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.⁶⁶

⁶¹ Joshanloo, “The Relationship between Fatalistic Beliefs and Well-Being Depends on Personal and National Religiosity”, 3-5.

⁶² Jacobson, “Denominational and Racial and Ethnic Differences in Fatalism”, 10.

⁶³ Marisa Spann vd., “Suicide and African American Teenagers: Risk Factors and Coping Mechanisms”, *Suicide and Life-Threatening Behavior* 36/5 (Ekim 2006), 562.

⁶⁴ İmamoğlu - Yavuz, “Üniversite Gençliğinde Dini İnanç Ve Umutsuzluk İlişkisi”, 238.

⁶⁵ Jamieson, Patrick E.- Romer, Dan. “Unrealistic Fatalism in U.S. Youth Ages 14 to 22: Prevalence and Characteristics”. *Journal of Adolescent Health* 42/2 (Şubat 2008), 154.

⁶⁶ Albayrak, Ahmet- Akdumbek Atan, Beyza. “Hükümlülerde Kader ve Kadercilik”. *Kader*, 146.

Literatürdeki çalışmalar çoğunlukla kadercilik ile umutsuzluk arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Araştırma sonucumuzun literatürdeki bu bulgularla uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Araştırmada dindarlığın umutsuzluğu yordamasına ilişkin regresyon analizi yapılmıştır. Bu bağlamda “Dindarlık umutsuzluğu yordamaktadır.” hipotezi test edilmiştir. Dindarlığın umutsuzluğu yordamasına ilişkin yapılan regresyon analizi sonuçları aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 5: Dindarlık ile Umutsuzluk İlişikisine Dair Regresyon Analizi

Regresyon	R ²	F	β	T	P
(Türk)	,003	1,114	,057	-1,055	,292
(Malay)	,024	10,305	-,156	-3,210	,001

a= Bağımlı Değişken: Umutsuzluk

b= Bağımsız Değişken: Dindarlık

Tablo 5’te yer alan bulgulara göre, dindarlığın umutsuzluğu yordama durumuna bakıldığında, Türk örnekleme, dindarlık ile umutsuzluk arasında anlamlı düzeyde ilişki olmadığı görülmüştür (p=,292). Türk örnekleme dindarlık, umutsuzluğun anlamlı bir yordayıcısı değildir. Beta katsayısına göre dindarlık ile umutsuzluk negatif yönde bir ilişki vardır ancak bu ilişki anlamlı değildir ($\beta=-,057$).

Malay örnekleme, dindarlığın umutsuzluğu yordama durumuna bakıldığında anlamlı derecede ilişkilerin olduğu görülmektedir. Dindarlığın umutsuzluğu yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir (R²=,024, F=10,305, $\beta=-,156$, p<,01). Malay örnekleme dindarlık, umutsuzluğun anlamlı bir yordayıcısıdır. Beta katsayısına göre dindarlık ile umutsuzluk arasında negatif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki vardır ($\beta=-,156$, p<,01). Beta katsayısına göre dindarlık, umutsuzluğu azaltıcı veya engelleyici bir etkiye sahiptir. Dindarlık, umutsuzluğa ilişkin toplam varyansın ,024’ünü (%2,4) açıklamaktadır. Bu bulgulara göre, *dindarlık umutsuzluğu yordamaktadır* hipotezi Türk örnekleme doğrulanmazken Malay örnekleme doğrulanmıştır.

Murphy ve arkadaşları, klinik depresyon tanısı almış 271 kişinin katıldığı çalışmalarında, dini inanç ve uygulamalar ile depresyon ve umutsuzluk ilişkisini incelemişlerdir. Bu çalışmanın sonucunda, dini inancın daha düşük umutsuzluk ve depresyon puanlarının önemli bir yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir. Dini inancın, dindar bireye bilişsel bir çerçeve sağladığı, bir inanç sistemine sahip hastalar için, bu inançları tedaviye dahil etmenin umutsuzluğu azaltabileceği veya önleyebileceği belirtilmiştir.⁶⁷

Uysal ve Ayten, ruhsallık ve umutsuzluk ilişkisini incelemek üzere 277 üniversite öğrencisinin katıldığı bir çalışma yürütmüşlerdir. Ruhsallık ve umutsuzluk ilişkisine dair yapılan regresyon analizi sonuçlarına göre, ruhsallık değişkeni genel umut/umutsuzluk düzeyindeki değişimin yaklaşık %16’sını, umut boyutundaki değişimin %045’ini açıklamaktadır. Ruhsallığın “bütünlük algısı, özdeşim hissi ve mistik düşünce” boyutlarındaki artışın umutsuzluk düzeyini azalttığı tespit edilmiştir.⁶⁸

İleri evre kanser hastalarında dini inancın depresyon ve umutsuzluk üzerindeki rolünü incelemek amacıyla yapılan bir çalışmada, hastaların dini inançları, depresyon ve umutsuzlukla istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Araştırmanın bulgularına göre, dini inançlar depresyonu %67 oranında açıklarken umutsuzluğu %54 oranında açıklamaktadır. Dini inançlar ile depresyon

⁶⁷ Murphy vd., “The Relation of Religious Belief and Practices, Depression, and Hopelessness in Persons with Clinical Depression”

⁶⁸ Veyssel Uysal - Ali Ayten, “Ruhsallık Umutsuzluğu Azaltır mı? Ruhsallık-Umutsuzluk İlişkisi Üzerine Ampirik Bir İlişki” (Karabük: 16. Ulusal Sosyal Psikiyatri Kongresi Kongre Kitabı, 2009), 327.

ve umutsuzluk arasında negatif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre hastaların dini inançları arttıkça umutsuzluk puanları azalmaktadır.⁶⁹

Literatürdeki çalışmalara bakıldığında çalışmamızla benzer şekilde dindarlığın umutsuzluğu azaltıcı bir etkisinin olduğu görülmektedir. Yapılan çalışmalar, dindarlığın umut ile pozitif, umutsuzluk ile negatif yönlü bir ilişkisinin olduğunu göstermektedir.

Araştırmada dindarlığın kadercilik eğilimini yordamasına ilişkin regresyon analizi yapılmıştır. Bu bağlamda “Dindarlık kadercilik eğilimini yordamaktadır.” hipotezi test edilmiştir. Dindarlığın kadercilik eğilimini yordamasına ilişkin yapılan regresyon analizi sonuçları aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 6: Dindarlık ile Kadercilik Eğilimi İlişikisine Dair Regresyon Analizi

<i>Regresyon</i>	<i>R²</i>	<i>F</i>	<i>B</i>	<i>T</i>	<i>P</i>
(Türk)	,000	,137	,020	,370	,711
(Malay)	,025	10,800	-,159	-3,286	,001

a= Bağımlı Değişken: Kadercilik

b= Bağımsız Değişken: Dindarlık

Tablo 6’da yer alan bulgulara göre, Türk örnekleme, dindarlık ile kadercilik eğilimi arasında anlamlı derecede bir ilişki olduğu söylenemez ($p=,711$). Türk örnekleme, dindarlık kadercilik eğiliminin anlamlı bir yordayıcısı değildir. Ancak dindarlık ile kadercilik arasında anlamlı olmayan pozitif bir ilişkinin olduğu görülmektedir ($\beta=,020$).

Malay örnekleme, dindarlık ile kadercilik eğilimi arasında anlamlı derecede ilişkilerin olduğu görülmüştür ($R^2=,025$, $F=10,800$, $\beta=-,159$, $p<,01$). Dindarlık, kaderciliği anlamlı düzeyde yordamaktadır ($p=,001$). Standartlaştırılmış beta katsayısına bakıldığında dindarlık ile kadercilik arasında negatif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki vardır ($\beta=-,159$, $p<,01$). Beta katsayısına göre dindarlık, kadercilik eğilimini azaltıcı veya engelleyici bir etkiye sahiptir. Dindarlık, kaderciliğe ilişkin varyansın ,025’ini (%2,5) açıklamaktadır. Bu bulgulara göre, *dindarlık kadercilik eğilimini yordamaktadır* hipotezi Türk örnekleme doğrulanmazken Malay örnekleme doğrulanmıştır.

Karslı ve Karaman tarafından yapılan çalışmada, çiftçilerin dini tutum algıları ile kader algıları arasında anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiştir. Kader algılarının dini tutumları %12 oranında yordadığı saptanmıştır.⁷⁰ Ruiu tarafından yapılan çalışmada, dindar kişilerin (hangi dini inanca sahip olduklarından bağımsız olarak) ateistlere göre daha kaderci oldukları bulunmuştur. Ortodoks, Müslüman, Evanjelik, Budist, Protestan, Katolik olmak kaderci olma olasılığını sırasıyla %3, %3,3, %3,9, %3,5, %3, %2,9 oranında artırmaktadır. Buradan dini inançların kaderci inançlar üzerindeki etkisinin büyüklük açısından çeşitli inançlar arasında çok yakın olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, kaderci eğilimlerin temelinde İslami ilkelerin yer aldığı “medeniyetler çatışması” tezine karşı bir delil olarak yorumlanabilir.⁷¹

D’orlando ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmada, bir dine mensup olanların kaderci olma olasılığının daha yüksek olduğu bulunmuştur. Özellikle Ortodoks, Müslüman, Yahudi veya Katolik olmak düşük kaderci eğilime sahip olma olasılığını sırasıyla %0,53, %0,54, %0,6, %0,1 oranında azaltmaktadır.⁷² Türk örneklemindeki bulgularımızda, dindarlık ile kadercilik arasında pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir. D’orlando ile Ruiu’nun çalışma sonuçlarının Türk örneklemindeki bulgularımızla kısmen uyumlu olduğu söylenebilir.

⁶⁹ Funda Kavak Budak vd., “The Effect of Religious Belief on Depression and Hopelessness in Advanced Cancer Patients”, *Journal of Religion and Health* 60/4 (Ağustos 2021), 2749.

⁷⁰ Bahset Karslı - Süleyman Karaman, “Tarımsal Üretim Problemlerinin Çözümünde Dini Tutum ve Davranışların Analizi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (15 Haziran 2022), 168.

⁷¹ Gabriele Ruiu, “The Origin of Fatalistic Tendencies: An Empirical Investigation”, *Economics & Sociology* 6/2 (20 Kasım 2013), 116.

⁷² Fabio D’Orlando vd., “Culturally Based Beliefs and Labor Market Institutions”, *The Journal of Socio-Economics* 40/2 (Nisan 2011), 157.

Acevedo, çapraz uluslararası veriler kullanarak kaynak telafisi ve kaynak genişletme hipotezlerini test etmiştir. Kaynak telafisi hipotezi, dindarlığın yapısal kısıtlamalara karşı bilişsel bir tampon görevi göreceğini ve böylece daha dindar bireyin daha düşük kadercilik seviyelerine sahip olacağını öngörmektedir. Dünya Değerler Araştırması'nın en son iki dalgasından elde edilen kesin bir kadercilik ölçüsü kullanılarak, üç Latin Amerika ülkesi, Güney Afrika ve Amerika Birleşik Devletleri'nin karşılaştırmalı bir incelemesi gerçekleştirilmiştir. Meksika'nın tek istisna olduğu regresyon analizleri bulgularına göre, daha yüksek dindarlık düzeyleri daha düşük kadercilik düzeyleriyle ilişkili bulunmuştur. İncelenen beş ülkenin dört tanesinde ABD, Şili, Kolombiya ve Güney Afrika'da daha yüksek dindarlık seviyesinin daha düşük kadercilik ile ilişkili olduğu görülmüştür. Meksika'da ise diğerlerinin aksine dindarlık ile kadercilik arasında pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.⁷³ Türk örneklemedeki bulgularımızda anlamlı olmasa da dindarlık ile kadercilik arasında pozitif bir ilişkinin olması, bu çalışmadaki Meksika bulgularıyla kısmen benzerlik göstermektedir. Malezya örneklemindeki bulgularımız ise bu çalışmadaki diğer dört ülkenin bulgularıyla benzerlik göstermektedir.

Kaderci inançlar birçok toplumda bulunmaktadır. Yetersiz eğitim, dini yanlışlar ve diğer bazı ekonomik ve sosyal faktörler kaderciliği güçlendirebilir ancak bu tür inançlar doğrudan dini tutumlara atfedilemez. Dini inançlar doğru bir şekilde anlaşılırsa ve uygun şekilde öğretilirse kaderci inançlar oluşmaz.⁷⁴ Araştırmada kadercilik eğiliminin umutsuzluğu yordamasına ilişkin regresyon analizi yapılmıştır. Bu bağlamda "Kadercilik eğilimi umutsuzluğu yordamaktadır." hipotezi test edilmiştir.

Tablo 7: Kadercilik Eğilimi ile Umutsuzluk İlişikisine Dair Regresyon Analizi

<i>Regresyon</i>	<i>R²</i>	<i>F</i>	<i>B</i>	<i>T</i>	<i>P</i>
(Türk)	,021	7,165	,144	2,677	,008
(Malay)	,084	38,267	,291	6,186	,000

a= Bağımlı Değişken: Umutsuzluk

b= Bağımsız Değişken: Kadercilik Eğilimi

Tablo 7'de kaderciliğin umutsuzluğu yordama durumuna bakıldığında anlamlı regresyon ilişkilerinin olduğu görülmektedir. Türk örneklemede, kaderciliğin umutsuzluğu yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir ($R^2=,021$, $F=7,165$, $\beta=,114$, $p<,01$). Beta katsayısı kadercilik ile umutsuzluk arasında pozitif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir ($\beta =,144$ $p<,01$). Buna göre kadercilik eğilimi, umutsuzluğu artırmaktadır. Kadercilik, umutsuzluğa ilişkin toplam varyansın ,021'ini (%2,1) açıklamaktadır.

Malay örneklemede de kaderciliğin umutsuzluğu yordama derecesinin anlamlı düzeyde olduğu saptanmıştır ($R^2=,084$, $F=38,267$, $\beta=,291$, $p<,01$). Beta katsayısına göre, kadercilik ile umutsuzluk arasında pozitif yönde ve orta düzeyde anlamlı bir ilişki vardır ($\beta =,291$ $p<,01$). Buna göre kadercilik eğilimi arttıkça umutsuzluk da artmaktadır. Malay örneklemede kadercilik, umutsuzluğa ilişkin toplam varyansın ,084'ünü (%8,4) açıklamaktadır. Bu oran Türk örneklemindeki orandan daha fazladır. Malay örneklemede kaderciliğin, umutsuzluğu yordama düzeyinin daha fazla olduğu görülmektedir. Bu bulgulara göre, *kadercilik eğilimi umutsuzluğu yordamaktadır* hipotezi her iki örneklemede de doğrulanmıştır.

Spann ve arkadaşları, Afro-Amerikan gençlerde intihar düşüncesi ve risk faktörlerini araştırmışlardır. Araştırmaya 176 Afro-Amerikan lise öğrencisi katılmıştır. Depresyonun umutsuzluk ve intihar davranışları arasındaki ilişkiye aracılık ettiği saptanmıştır. Bağımsız

⁷³ Gabriel A. Acevedo, "The Fatalistic Imagination and the Continued Salience of Religion in the Modern World: A Test of Resource Compensation/Resource Amplification Hypotheses Using Crossnational Data", *Sociological Spectrum* 28/5 (31 Temmuz 2008), 617.

⁷⁴ Arezoo Yari vd., "Prevalence of Fatalistic Attitudes toward Earthquake Disaster Risk Management in Citizens of Tehran, Iran", *International Journal of Disaster Risk Reduction* 38 (Ağustos 2019), 6.

değişken olarak kadercilik ve bağımlı değişken olarak umutsuzluk ile çoklu regresyon analizi yapılmıştır. Analiz sonuçlarına göre, kadercilik ile umutsuzluk arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada ayrıca intihar için müdahale programları geliştirirken kadercilik ve dini başa çıkma tarzı gibi değişkenlerin rolünü incelemenin önemini vurgulanmıştır.⁷⁵

Sullivan, yaptığı doktora tez çalışmasında, üniversite öğrencilerinde depresyon ve kaderci düşünce arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Bu çalışmada yapılan regresyon ve korelasyon analizleri sonucunda, kaderciliğin depresyon ve umutsuzluk depresyonu üzerinde anlamlı bir ana etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Kaderciliğin, umutsuzluk depresyonundaki varyansın önemli bir bölümünü açıkladığı ifade edilmiştir.⁷⁶ Cidade ve arkadaşları, Brezilya’da yoksulluğun kadercilik, umut ve topluluk duyguları üzerindeki sonuçlarını incelemiştir. Yapılan çoklu regresyon analizi sonuçlarına göre, kaderciliği en iyi yordayan değişkenin topluluk duygusu olduğu, ikinci olumsuz yordayıcının ise umut olduğu tespit edilmiştir.⁷⁷

Araştırmada Türk ve Malay üniversite öğrencilerinin dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimi düzeyleri incelenmiştir. Bu bağlamda “Malay üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri daha yüksektir.”, “Türk üniversite öğrencilerinin umutsuzluk düzeyi daha yüksektir.”, “Malay üniversite öğrencilerinin kadercilik eğilimi daha yüksektir.” hipotezleri test edilmiştir. Türk ve Malay öğrencilerin dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimi ortalamaları aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 8: Dindarlık, Umutsuzluk ve Kadercilik Eğilimi Ortalamaları

	<i>N</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>R</i>
Dindarlık	Türk 340	3,60	,985	4,00
	Malay 417	4,51	,397	2,22
Umutsuzluk	Türk 340	1,49	,112	,95
	Malay 417	1,60	,146	,75
Kadercilik	Türk 340	2,68	,459	3,13
	Malay 417	2,78	,368	2,13

Tablo 8’de yer alan bulgulara göre, Malay üniversite öğrencilerinin (m=4,51) dindarlık düzeyleri Türk üniversite öğrencilerinin (m=3,60) dindarlık düzeylerinden 0,91 değerinde daha yüksektir. Buna göre, *Malay üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri daha yüksektir* hipotezi doğrulanmıştır.

Umutsuzluk ortalamalarına bakıldığında, Malay üniversite öğrencilerinin (m=1,60) umutsuzluk düzeyleri Türk üniversite öğrencilerinin (m=1,49) umutsuzluk düzeylerinden 0,11 değerinde daha yüksektir. Buna göre, *Türk üniversite öğrencilerinin umutsuzluk düzeyi daha yüksektir* hipotezinin desteklenmediği görülmektedir. Buna göre, Türk öğrencilerin umutsuzluk seviyesinin normal aralıkta olduğu, Malay öğrencilerin ise hafif umutsuzluk seviyesinde oldukları anlaşılmaktadır.

Kadercilik eğilimi ortalamalarına bakıldığında, Malay üniversite öğrencilerinin (m=2,78) kadercilik eğilimi düzeyleri Türk üniversite öğrencilerinin (m=2,68) kadercilik eğilimi düzeylerinden 0,10 değerinde daha yüksektir. Buna göre, *Malay üniversite öğrencilerinin kadercilik eğilimi daha yüksektir* hipotezinin desteklendiği gözlemlenmektedir.

Cinsiyetin Alman öğrencilerin umutsuzluk düzeylerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı; gelir durumuna göre umutsuzluk düzeylerinin Türk öğrencilerde anlamlı farklılık oluşturduğu, Alman öğrencilerde ise anlamlı bir farklılık oluşturmadığı tespit edilmiştir.⁷⁸ Bizim

⁷⁵ Spann vd., “Suicide and African American Teenagers”, 553,562.

⁷⁶ Rachael A. Sullivan, *Fatalistic beliefs and sociocultural factors as predictors of depression and hopelessness in a diverse college sample* (La Verne: University of La Verne, Doktora Tezi, 2016), 75.

⁷⁷ Elívia Camurça Cidade vd., “Poverty and Fatalism: Impacts on the Community Dynamics and on Hope in Brazilian Residents”, *Journal of Prevention & Intervention in the Community* 44/1 (02 Ocak 2016), 56.

⁷⁸ Üngüren, Engin- Ehtiyar, Rüya. “Türk ve Alman Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeylerinin Karşılaştırılması ve Umutsuzluk Düzeylerini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi: Turizm Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma”. *Journal of Yasar University* 4/14 (2009), 2110-2112.

araştırmamızda bu çalışmanın aksine, cinsiyetin Türk öğrencilerin umutsuzluk düzeylerinde anlamlı bir farklılık oluşturmadığı belirlenmiştir. Bu çalışmayla benzer olarak bizim araştırmamızda da gelir durumuna göre Türk öğrencilerin umutsuzluk düzeyleri farklılaşmaktadır.

Malezya'da yapılan bir çalışmada, umutsuzluk, depresyon ve maneviyatın intihar davranışının anlamlı yordayıcıları olduğu ve bu değişkenlerin intihar davranışındaki varyansın %26'sını açıkladığı tespit edilmiştir. Araştırma bulguları, Malezyalı ergen öğrencilerde daha düşük maneviyat, daha yüksek umutsuzluk ve depresyonun intihar davranışını önemli ölçüde yordadığını göstermektedir. Buna göre maneviyat, intihar davranışını yordamada umutsuzluk ve depresyona karşı önemli bir koruyucu etki sağlamaktadır.⁷⁹

Reimer, dindarlık yönünden ABD ve Kanada'yı karşılaştırdığı bir çalışma yürütmüştür. Bu araştırmanın bulgularına göre, ABD'de kiliseye nadiren katılanların, Kanada'da kiliseye nadiren katılanlardan daha yüksek Ortodoks dini inanç ve uygulama seviyelerine sahip oldukları tespit edilmiştir.⁸⁰

Ellis ve arkadaşlarının yaptığı çalışmada, Malezya, Türkiye ve ABD üniversite öğrencilerinde dindarlık ve ölüm korkusu arasındaki ilişki araştırılmıştır. Ölümden en çok korkan grubun hem Malezya'da hem Türkiye'de İslam dinine mensup olan katılımcılar olduğu bulunmuştur. Hem Malezya'da hem ABD'de ölümden en az korkanlar dindar olmayan kişilerdir. Hem Malezya'da hem ABD'de Hristiyanlar orta düzeyde bulunmuştur.⁸¹

Hindistan'da kadercilik üzerine yapılan bir araştırmada Müslüman ve Hindular arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Araştırma bulgularına göre, Müslümanlar teolojik ve sosyal olarak Hindulardan daha kaderci; ampirik olarak Hindulardan daha az kaderci bulunmuştur.⁸²

Lester, 1974-2010 yılları arasında dünya genelinde Beck Umutsuzluk Ölçeği'nin lisans öğrencilerine uygulandığı çalışmalar için bir tarama çalışması yapmıştır. ABD'de yapılan 61 diğer ülkelerde yapılan 28 çalışma araştırmaya dahil edilmiştir. Amerikalı öğrencilerin umutsuzluk puanlarının, diğer ülkelerdeki öğrencilerin umutsuzluk puanlarından önemli ölçüde daha düşük olduğu tespit edilmiştir.⁸³

SONUÇ

Malay öğrencilerde dindarlık düzeyi arttıkça umutsuzluk ve kadercilik düzeyi azalmaktadır. Hem Türk hem Malay öğrencilerin umutsuzluk düzeyi arttıkça kadercilik eğilimi düzeyi artmaktadır. Malay öğrencilerde, dindarlık umutsuzluğu negatif yordamış ve varyansın %2,4'ünü açıklamıştır. Malay öğrencilerde dindarlık, kadercilik eğilimini azaltıcı veya engelleyici bir etkiye sahiptir. Her iki ülkenin öğrencilerinde de kadercilik eğiliminin umutsuzluğu yordadığı anlaşılmıştır. Kadercilik eğilimi arttıkça umutsuzluk da artmaktadır. Türk örnekleme kadercilik eğilimi, umutsuzluğa ilişkin toplam varyansın %2,1'ini açıklarken Malay örnekleme %8,4'ünü açıklamaktadır. Malay öğrencilerde kadercilik eğiliminin umutsuzluğu yordama düzeyinin daha fazla olduğu görülmektedir. Türk ve Malay öğrencilerin dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimi ortalamalarına bakıldığında, Malay öğrencilerin dindarlık düzeyinin, Türk öğrencilerin dindarlık düzeyinden 0,91 değerinde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Umutsuzluk ortalamalarına bakıldığında, Malay öğrencilerin umutsuzluk düzeyinin Türk öğrencilerin umutsuzluk düzeyinden 0,11 değerinde daha yüksek olduğu görülmüştür. Kadercilik eğilimi

⁷⁹ Mansor Abu Talib - Abbas Abdollahi, "Spirituality Moderates Hopelessness, Depression, and Suicidal Behavior among Malaysian Adolescents", *Journal of Religion and Health* 56/3 (Haziran 2017), 791-792.

⁸⁰ Samuel H. Reimer, "A Look at Cultural Effects on Religiosity: A Comparison between the United States and Canada", *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/4 (Aralık 1995), 445.

⁸¹ Lee Ellis vd., "Religiosity and Fear of Death: A Three-nation Comparison", *Mental Health, Religion & Culture* 16/2 (Şubat 2013), 179-199.

⁸² Joseph W. Elder, "Fatalism in India: A Comparison between Hindus and Muslims", *Anthropological Quarterly* 39/3 (Temmuz 1966), 227.

⁸³ Lester, David. "Hopelessness in Undergraduate Students around the World: A Review". *Journal of Affective Disorders* 150/3 (Eylül 2013), 1204-1208. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2013.04.055>

ortalamalarına bakıldığında, Malay öğrencilerin kadercilik eğilimi düzeyinin Türk öğrencilerin kadercilik eğilimi düzeyinden 0,10 değerinde daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Malay öğrencilerin dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimi ortalamaları, Türk öğrencilerin ortalamalarından daha yüksektir. İki ülke öğrencileri arasında dindarlık, umutsuzluk ve kadercilik eğilimi ortalamalarında en büyük farkın dindarlık düzeyinde olduğu anlaşılmaktadır. Kadercilik ve umutsuzluk arasındaki ilişkide dindarlığın etkisi de oldukça önemlidir. İki kültür arasında farkların olması, dindarlık düzleminde değerlendirilmelidir. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda İslamiyet üzerine yaşayan diğer ülkelere yoğunlaşılabilir. Dahası bu konuda derinlemesine mülakat yapılması da oldukça faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Acevedo, Gabriel A. "The Fatalistic Imagination and the Continued Salience of Religion in the Modern World: A Test of Resource Compensation/Resource Amplification Hypotheses Using Crossnational Data". *Sociological Spectrum* 28/5 (31 Temmuz 2008), 602-624. <https://doi.org/10.1080/02732170802206245>
- Albayrak, Ahmet- Akdömbek Atan, Beyza. "Hükümlülerde Kader ve Kadercilik". *Kader*. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.544062>
- Algül, Hüseyin - Apaydın, Yunus - Bardakoğlu, Ali. *İlmihal -I- İman ve İbadetler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Alkan, Ali Davut- Kurnaz, Salim. "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Umutsuzluk ve Kadercilik Eğilimi Seviyelerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Araştırma". *Selçuk Üniversitesi Akşehir Meslek Yüksekokulu Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2022), 45-54.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2012), 101-119.
- Ayten, Ali - Hussain, Amjad. "Dindarlık, Çevreci Yönelim ve Çevreci Davranışlar Arasındaki İlişki: Türk ve İngiliz Örnekler Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 27-44. <https://doi.org/10.15370/maruifd.405066>
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.
- Beck, Aaron T. "Hopelessness and Suicidal Behavior: an Overview". *JAMA* 234/11 (15 Aralık 1975), 1146. <https://doi.org/10.1001/jama.1975.03260240050026>
- Bıyıkoglu, Yakup. "Zümer Suresi 53. Ayet Bağlamında Kur'an'ın Ümitsizliğe Bakışı". *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (2015), 37-65.
- Bozkur, Binaz - Kaya, Alim. "Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (21 Aralık 2015). <https://doi.org/10.17860/efd.55137>
- Chioqueta, Andrea P. - Stiles, Tore C. "The Relationship Between Psychological Buffers, Hopelessness, and Suicidal Ideation: Identification of Protective Factors". *Crisis* 28/2 (Mart 2007), 67-73. <https://doi.org/10.1027/0227-5910.28.2.67>
- Cidade, Elívia Camurça - Moura, James Ferreira - Nepomuceno, Bárbara Barbosa - Ximenes, Verônica Morais - Sarriera, Jorge Castellá. "Poverty and Fatalism: Impacts on the Community Dynamics and on Hope in Brazilian Residents". *Journal of Prevention & Intervention in the Community* 44/1 (2 Ocak 2016), 51-62. <https://doi.org/10.1080/10852352.2016.1102588>
- Cruz, Mario - Schulz, Richard - Pincus, Harold A. - Houck, Patricia R. - Bensasi, Salem - Reynolds, Charles F. "The Association of Public and Private Religious Involvement With Severity of Depression and Hopelessness in Older Adults Treated for Major Depression". *The*

- American Journal of Geriatric Psychiatry* 17/6 (Haziran 2009), 503-507.
<https://doi.org/10.1097/JGP.0b013e31819d37a9>
- Çam Çelikel, Feryal- Erkorkmaz, Ünal. "Üniversite Öğrencilerinde Depresif Belirtiler ve Umutsuzluk Düzeyleri ile İlişkili Etmenler". *Nöropsikiyatri Arşivi*, 122-129.
- Dağcı, Abdullah. "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Umut Durumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 9-38.
- D'Orlando, Fabio - Ferrante, Francesco - Ruiu, Gabriele. "Culturally Based Beliefs and Labor Market Institutions". *The Journal of Socio-Economics* 40/2 (Nisan 2011), 150-162.
<https://doi.org/10.1016/j.socec.2010.12.010>
- Durak, Ayşegül - Palabıykoğlu, Refia. "Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlilik Çalışması". *Kriz Dergisi*, 311-319. https://doi.org/10.1501/Kriz_0000000071
- Elder, Joseph W. "Fatalism in India: A Comparison between Hindus and Muslims". *Anthropological Quarterly* 39/3 (Temmuz 1966), 227. <https://doi.org/10.2307/3316807>
- Ellis, Lee - Wahab, Eshah A. - Ratnasingan, Malini. "Religiosity and Fear of Death: A Three-nation Comparison". *Mental Health, Religion & Culture* 16/2 (Şubat 2013), 179-199.
<https://doi.org/10.1080/13674676.2011.652606>
- Gulec Oyekcin, Demet - Sahin, Erkan Melih - Aldemir, Ebru . "Mental Health, Suicidality and Hopelessness among University Students in Turkey". *Asian Journal of Psychiatry* 29 (Ekim 2017), 185-189. <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2017.06.007>
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 14 Mart 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Güven, Ömer Faruk. *Ergenlerde Sigara İçme Arzusu, Öz - Yeterlik ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Heisel, Marnin J. - Flett, Gordon L. - Hewitt, Paul L. - "Social Hopelessness and College Student Suicide Ideation". *Archives of Suicide Research* 7/3 (Temmuz 2003), 221-235.
<https://doi.org/10.1080/13811110301557>
- Henkel, V. - Bussfeld, P. - Hegerl, U - Möller, H.-J - . "Cognitive-Behavioural Theories of Helplessness/Hopelessness: Valid Models of Depression?" *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience* 252/5 (1 Ekim 2002), 240-249.
<https://doi.org/10.1007/s00406-002-0389-y>
- Huen, Jenny M. Y. - Ip, Brian Y. T. - Ho, Samuel M. Y. - Yip, Paul S. F. "Hope and Hopelessness: The Role of Hope in Buffering the Impact of Hopelessness on Suicidal Ideation". ed. Thomas Niederkrotenthaler. *PLOS ONE* 10/6 (24 Haziran 2015).
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0130073>
- İmamoğlu, Abdulvahit- Yavuz, Adem. "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 23 (2011), 205-244.
- Jacobson, Cardell K. "Denominational and Racial and Ethnic Differences in Fatalism". *Review of Religious Research* 41/1 (1999), 9. <https://doi.org/10.2307/3512424>
- Jamieson, Patrick E.- Romer, Dan. "Unrealistic Fatalism in U.S. Youth Ages 14 to 22: Prevalence and Characteristics". *Journal of Adolescent Health* 42/2 (Şubat 2008), 154-160.
<https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2007.07.010>
- Joshanloo, Mohsen. "The Relationship between Fatalistic Beliefs and Well-Being Depends on Personal and National Religiosity: A Study in 34 Countries". *Heliyon* 8/6 (Haziran 2022).
<https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e09814>
- Kacur, Mustafa- Atak, Mustafa. "Üniversite Öğrencilerinin Sorun Alanları ve Sorunlarla Başetme Yolları: Erciyes Üniversitesi Örneği". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2011), 273-297.

- Kandemir, Fatih. *Umut-İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kandemir, Yusuf. *Kader İnancının Psikoterapik Açısından Fonksiyonu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kara, Elif. *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Karslı, Bahset- Karaman, Süleyman. "Tarımsal Üretim Problemlerinin Çözümünde Dini Tutum ve Davranışların Analizi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (15 Haziran 2022), 153-172. <https://doi.org/10.18505/cuid.1080031>
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an Açısından Fatalizm". *Hikmet Yurdu* 1/1 (Ocak 2008), 87-107.
- Kavak Budak, Funda - Özdemir, Aysel. - Gültekin, Abdurrezzak - Ayhan, M. Osman - Kavak, Mustafa. "The Effect of Religious Belief on Depression and Hopelessness in Advanced Cancer Patients". *Journal of Religion and Health* 60/4 (Ağustos 2021), 2745-2755. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01120-6>
- Kaya, Alim - Bozkur, Binaz. "Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (21 Aralık 2015), 935-946. <https://doi.org/10.17860/efd.55137>
- Kızıllarslan, Veysel. *Kadercilik Ölçeğinin Türkçe Geçerlilik ve Güvenilirliği Çalışması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kızılgöçer, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Koç, Mustafa. "Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013).
- Korkmaz Çalışkan, Büşra. *Kader Algısı ve Otoriteriyen Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021. <https://openaccess.ihu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12154/2093/701054.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Kurt, Yavuz. *Kur'an'da Yeis Kavramı*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kuşeyri, İmam Ebul Kasım Abdulkerim. *Risale-i Kuşeyri*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 3. Basım, 2006.
- Lester, David. "Hopelessness in Undergraduate Students around the World: A Review". *Journal of Affective Disorders* 150/3 (Eylül 2013), 1204-1208. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2013.04.055>
- Macit, Mustafa. *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*. İstanbul: Ötüken, 2014.
- MacLeod, Andrew K. vd. "Hopelessness and Positive and Negative Future Thinking in Parasuicide". *British Journal of Clinical Psychology* 44/4 (2005), 495-504. <https://doi.org/10.1348/014466505X35704>
- Murphy, P. E - Ciarrocchi, Joseph W. - Piedmont, R. L. - Cheston, Sharon - Peyrot, Mark - Fitchett, G. "The Relation of Religious Belief and Practices, Depression, and Hopelessness in Persons with Clinical Depression." *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 68/6 (2000), 1102-1006. <https://doi.org/10.1037/t00966-000>
- Range, Lillian M.- Penton, Susan R. "Hope, Hopelessness, and Suicidality in College Students". *Psychological Reports* 75/1 (Ağustos 1994), 456-458. <https://doi.org/10.2466/pr0.1994.75.1.456>

- Reimer, Samuel H. "A Look at Cultural Effects on Religiosity: A Comparison between the United States and Canada". *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/4 (Aralık 1995), 445. <https://doi.org/10.2307/1387338>
- Rideout, Elizabeth- Montemuro, Maureen. "Hope, Morale and Adaptation in Patients with Chronic Heart Failure". *Journal of Advanced Nursing* 11/4 (Temmuz 1986), 429-438. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.1986.tb01270.x>
- Ruiu, Gabriele. "Is Fatalism a Cultural Belief? An Empirical Analysis on the Origin of Fatalistic Tendencies". https://mpa.ub.uni-muenchen.de/41705/1/MPRA_paper_41705
- Ruiu, Gabriele. "The Origin of Fatalistic Tendencies: An Empirical Investigation". *Economics & Sociology* 6/2 (20 Kasım 2013), 103-125. <https://doi.org/10.14254/2071-789X.2013/6-2/10>
- Sâbûnî, Nûreddîn. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 16. Basım, 2016.
- Scioli, Anthony - Biller, Henry B. *Hope in the Age of Anxiety*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Shahid, Fakhra - Beshai, Shadi - Nicola, Del Rosario. "Fatalism and Depressive Symptoms: Active and Passive Forms of Fatalism Differentially Predict Depression". *Journal of Religion and Health* 59/6 (Aralık 2020), 3211-3226. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01024-5>
- Shen, Lijiang - Condit, Celeste M. - Wright, Lanelle. "The Psychometric Property and Validation of a Fatalism Scale". *Psychology & Health* 24/5 (Haziran 2009), 597-613. <https://doi.org/10.1080/08870440801902535>
- Snyder, C. R. "Reality Negotiation: From Excuses to Hope and Beyond". *Journal of Social and Clinical Psychology* 8/2 (Haziran 1989), 130-157. <https://doi.org/10.1521/jscp.1989.8.2.130>
- Solomon, Robert C. "On Fate and Fatalism". *Philosophy East and West* 53/4 (2003), 435-454. <https://doi.org/10.1353/pew.2003.0047>
- Spann, Marisa - Molock, Sherry Davis - Barksdale, Crystal - Matlin, Samantha - Puri, Rupa. "Suicide and African American Teenagers: Risk Factors and Coping Mechanisms". *Suicide and Life-Threatening Behavior* 36/5 (Ekim 2006), 553-568. <https://doi.org/10.1521/suli.2006.36.5.553>
- Sullivan, Rachael A. *Fatalistic beliefs and sociocultural factors as predictors of depression and hopelessness in a diverse college sample*. La Verne: University of La Verne, Doktora Tezi, 2016.
- Şahin, Adem. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 143-157.
- Şahin, Cengiz. "Eğitim Fakültesinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeyleri". *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 271-286.
- Şahin, Emre. *Üniversite Öğrencilerinde Depresyon, Umutsuzluk, Bilişsel Esneklik ve Affetmenin İncelenmesi*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Talib, Mansor Abu- Abdollahi, Abbas. "Spirituality Moderates Hopelessness, Depression, and Suicidal Behavior among Malaysian Adolescents". *Journal of Religion and Health* 56/3 (Haziran 2017), 784-795. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0133-3>
- Uysal, Veysel- Ayten, Ali. "Ruhsallık Umutsuzluğu Azaltır mı? Ruhsallık-Umutsuzluk İlişkisi Üzerine Ampirik Bir İlişki". 318-330, Karabük, 2009.
- Ünal, Nurten. *Dini İnanç İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

- Üngüren, Engin- Ehtiyar, Rüya. "Türk ve Alman Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeylerinin Karşılaştırılması ve Umutsuzluk Düzeylerini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi: Turizm Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma". *Journal of Yasar University* 4/14 (2009), 2093-2127.
- Vinas Poch, Ferran - Villar, Esperanza - Caparros, Beatriz - Cornella, Montserrat - Perez, Isabel - Juan, Jaume. "Feelings of Hopelessness in a Spanish University Population". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 39/4 (1 Nisan 2004), 326-334. <https://doi.org/10.1007/s00127-004-0756-2>
- White, Michael J. *Agency and Integrality: Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*. Springer, 1985.
- Yapici, Asim- Bilican, F. Isil. "Depression Severity and Hopelessness among Turkish University Students According to Various Aspects of Religiosity". *Archive for the Psychology of Religion* 36/1 (Şubat 2014), 53-69. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341277>
- Yari, Arezoo - Zarezadeh, Yadolah - Ostadtaghizadeh, Abbas. "Prevalence of Fatalistic Attitudes toward Earthquake Disaster Risk Management in Citizens of Tehran, Iran". *International Journal of Disaster Risk Reduction* 38 (Ağustos 2019), 101181. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2019.101181>
- Yavuz, Adem. *18-25 Yaş Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi (Sakarya Üniversitesi Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

STRUCTURED ABSTRACT

The aim of this study is to determine the levels of religiosity, hopelessness and fatalism tendencies of Turkish and Malay university students, relationship between these variables to make a comparison between the two cultures within the framework of the data obtained. The aim of the study is to determine the levels of religiosity, hopelessness and fatalistic tendency of Turkish and Malay university students and to examine the relationship between these three variables. Hopelessness and suicidal behaviour in young people are associated with many factors such as culture, race, gender and mental health. The results of studies on suicide vary from country to country and even from region to region within the same country. The rate of suicidal ideation among university students in Turkey varies between 11.4% and 41.7%. Hopelessness has been accepted as a key variable linking depression to suicidal behaviour. Many studies have been published on the risk factors of suicide. It has been pointed out that hopelessness is the cognitive factor most consistently associated with suicidal ideation, suicide intention and completed suicide. Fatalistic tendency may have consequences such as increasing risk-taking behaviour in young people and decreasing precautions in events such as traffic accidents, earthquakes and serious illnesses. While hopelessness can lead to extremely negative situations such as depression and suicide, fatalistic tendency can lead to learned helplessness, laziness and imprudence. In this respect, these variables are extremely important for university students and should be analysed. The economy, development, job opportunities, living standards and culture of countries affect the levels of hopelessness and fatalism of young people. Studies mostly show that religiosity has a negative relationship with hopelessness. There is a need to conduct more studies in order to reveal the relationship between religiosity and fatalism more clearly. For this purpose, the following hypotheses were tested. H1: There is a significant negative relationship between religiosity and hopelessness. H2: There is a significant negative relationship between religiosity and fatalism tendency. H3: There is a significant positive relationship between hopelessness and fatalistic tendency. H4: Malay university students have higher levels of religiosity. H5: Malay university students have a higher tendency towards fatalism. H6: Turkish university students have higher levels of hopelessness. H7: Religiosity predicts hopelessness. H8: Religiosity predicts fatalism tendency. H9: Fatalism predicts hopelessness. A total of 757 university students, 340 from Gaziantep University students in Turkey and 417 from Universiti Sains Islam Malaysia students in Malaysia. According to the findings obtained from the research, the levels of religiosity, hopelessness and fatalism tendency of Malay students are higher than Turkish students. It was found that there was no significant relationship between religiosity and hopelessness in Turkish students, but a negative significant relationship in Malay students. While there was no significant relationship between religiosity and fatalism tendency in Turkish students, it was seen that there was a statistically significant negative relationship in Malay students. A statistically significant positive correlation was found between fatalism tendency and hopelessness in both samples. According to the results of the regression analysis, while religiosity is not a significant predictor of hopelessness in Turkish students, religiosity is a negative significant predictor of hopelessness in Malay students. While religiosity is not a significant predictor of fatalism in Turkish students, religiosity in Malay students is a negative significant predictor of fatalism. In both samples, fatalism tendency was found to be a positive and significant predictor of hopelessness.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 225-235

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 0.30627/cuilah.1426428

TEİST AHLAKIN ATEİST AHLAKA DÖNÜŞÜMÜ MÜ? YEŞİL GECE ÜZERİNE BİR İNCELEME

Is This The Transformation of Religious Morality into Atheist Morality (?): A Commentary On The Green Night

Tamer YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı,
Sakarya, Türkiye

Assoc. Dr., Sakarya University Faculty of Theology, Department of History of
Philosophy, Sakarya, Türkiye

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/ Received: 26.01.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 21.05.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Tamer Yıldırım)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

TEİST AHLAKIN ATEİST AHLAKA DÖNÜŞÜMÜ MÜ? YEŞİL GECE ÜZERİNE BİR İNCELEME

Is This The Transformation of Religious Morality into Atheist Morality (?): A Commentary On The Green Night

Öz

Makalemizde Reşat Nuri Güntekin'in (1889-1956) yazdığı *Yeşil Gece* adlı eserin eleştirel bir tahlilini ortaya koymaya çalışacağız. Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* adlı romanı Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkiye Cumhuriyeti'ne dönüşürken devleti oluşturan insanlarda meydana gelen kimlik değişimini belli ölçüde ortaya koymuştur. Konunun temeli dini inançlarla yapılan inkılapların veya inkılapçılığın birbiriyle uzlaşmazlığını gösterme isteğidir. Geri kalmanın ve toplumda düşmanca duygular beslemenin sebebi olarak din gösterilmiştir. Amaç dinleri ve özellikle İslam dinini bütün kötülüklerin kaynağı olarak göstermek isteğidir. Fakat Reşat Nuri, halkın yanlış ve hatalı inançlarından hareketle olayı değerlendirmiştir. Yani İslam dininin asli metinlerinde belirtilen şekilde konuya değinilmemiş: hatalı yorum, uygulama ve algılama şekli tercih edilmiştir. Reşat Nuri, eserlerinde yaşadığı dönemin hâkim kültürel formlarının bir yorumunu da sunmuştur. Romanda Doğulu/Müslüman kimliğine sahip olan öznenin içine hapsediği anlam mekanizmasından bir çıkış yolu olarak Batılı eğitimi sunması söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Reşat Nuri, Yeşil Gece, Ahlak, Din, Ateizm

Abstract

In this article, we shall present a critical analysis of the work *The Green Night* authored by Reşat Nuri Güntekin (1889-1956). Reşat Nuri's novel *Green Night* revealed to a certain extent the identity change that occurred in the people who formed the state as the Ottoman Empire transformed into the Republic of Turkey. The basis of the plot is the willingness to reveal the irreconcilability of reforms or revolutionism made with religious beliefs. Religion is presented as the cause of backwardness and hostile feelings in society. The aim is also to portray religions and particularly Islam as the source of all evil. However, Reşat Nuri evaluated the incident based on the people's wrong and erroneous beliefs. It means that the issue was not addressed as specified in the original texts of Islam, but the wrong interpretation, practice, and perception were opted for. Reşat Nuri also presents an explication of the dominant cultural forms of his time in his works. In the novel, he presents Western education as a way out of the mechanism of meaning in which the subject with an Eastern/Muslim identity is trapped.

Keywords: Literature, Reşat Nuri, The Green Night, Moral, Religion, Atheism

GİRİŞ

Yazıldığı dönemden farklı olarak bugün için Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* (1928) adlı romanı tarihî bir roman konumuna gelmiştir. Tarihî olayları unutmak entelektüel dürüstlüğü zayıflatan bir durum olarak ahlakî bir sorunu içerdiğinden tarihin içinde meydana gelen değişim dönemindeki olayları farklı yönlerden hareketle ele almak gerekir. Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* adlı romanı Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkiye Cumhuriyeti'ne dönüşürken devleti oluşturan insanlarda meydana gelen kimlik değişimini belli ölçüde ortaya koymuştur. Roman temele aldığı düşünce biçimiyle Cumhuriyet ideolojisinin hâkim anlayışıyla uyum içindedir.¹ Ana ilkeleri laiklik ve özgürlük olan romanın kahramanı Ali Şahin, aklın ve bilimin üstünlüğüne inanan, dinî düzeni ve âdetleri reddeden, ateizmi benimseyen bir kişiliktir. Konunun temeli dinî inançlarla yapılan inkıpların veya inkılapçılığın birbiriyle uzlaşmazlığını gösterme isteğidir. *Yeşil Gece* İslam birliğini savunan inançlı birinin inkıplara meftun bir ateiste dönüşümünü sunarken roman kahramanının, dinî inançlarla ve dindar geçindiği söylenen kişilerle nasıl mücadele ettiğini anlatır. Ali Şahin, fikirlerin geri, insanların sefil kalmasının, işlerin kötü gitmesinin sebebini ülkenin asırlardır içinde yaşadığı “yeşil gece” düşüncesine bağlar. “Yeşil gece” her şeyin dine uygun bir hâle gelip dinî bir devrimin gerçekleşeceği büyüğü gecenin adıdır. Ülkenin geri kalmış okulları olan medreseler, bu “yeşil gece” anlayışının besleyici unsuru olarak gösterilmiştir. Din ile irtibatlı olanların tamamı cahil, çıkarıcı, gösteriş meraklısı, düşmanla işbirliği içine girecek kadar düşük karakterli kişilerdir. Örneğin romanda insanlar sürü, melekler ispiyoncu ajanlar, Allah da onları cezalandıran varlık olarak nitelendirilmiş, ahiret istenilenin, kaybedilenin elde edileceği bir yer ifade edilmiştir. Fakat kullanılan alaycı ifadeler, onu bir avutma malzemesi gibi göstererek varlığını büyük ölçüde şüpheli bir yer haline getirmiştir. Materyalizme karşı eserler kaleme alan dönemin yazarlarının tavır ve tarz olarak mollalara benzetilip tatmin edici cevaplar veremedikleri belirtilmiştir.² Hocaların dinî bilgi olarak sunduklarını masal kırıntıları olarak nitelemesi, olayın din adamı eleştirisinden din eleştirisine döndüğünün bir ifadesidir. Fakat Reşat Nuri halkın yanlış ve hatalı inançlarından hareketle olayı değerlendirmiştir. Yani İslam dininin asli metinlerinde belirtilen şekilde konuya değinilmemiş, hatalı yorum, uygulama ve algılama şekli dinin gerçek formunu oluşturan bir unsur olarak sunulmuştur. Dolayısıyla dinle ilgili mevzular olumsuz bir tavırla ele alınmıştır. Kısaca din ile ilgili konular kutsal metinlerde belirtilenlerden daha farklı hatta onunla uyuşmayan bir şekilde ifade edilmiştir. Cennet, cehennem ile ilgili unsurlar buna örnek olarak gösterilebilir. Bir anlamda *Yeşil Gece* Müslümanların ve İslamiyet'in ve genel olarak dinin ve dindarların değersizleştirilmesi üzerine inşa edilmiş güdümlü bir roman olarak ortaya çıkmıştır.³ Bu şekilde dini ötelediğimizde neyi temele alacağız? Romanda anlatılanlara göre din, evlilik, eş ve çocuklar hepsi boştur. Gerçekte olan kişisel mutluluğu sağlamak ve işini gerektiği gibi yapmak yani vazife şuuruna sahip olmaktır. Dolayısıyla devletlerin vatandaşlarından beklediği devletin sevilmesi ve vazifenin gereğince yerine getirilmesidir. Bundan dolayı *Yeşil Gece*'de sevgi, aşk gibi duygular aile veya karşı cinse değil vazife ve vatana yönelik duygular olarak sunulmuştur. Böylece oluşturulan yeni ilkelerin kabul edilmesi için eskinin ötelenmesi ve bu ötelemenin belli bir mantığa bürünmesi gerekiyordu. Özellikle ateizme geçişin sebeplerinin ayrıntılandırılması ve savunusunun yapılması buna yardım edecek bir durum olarak değerlendirilebilir.⁴ *Yeşil Gece* romanı Cumhuriyet döneminde oluşturulmuş olan bir takım kültür ve kutsallık mekanizmalarını desteklemek gibi bir görev üstlenmiştir. Bu alternatif kutsallık olumlanarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada sorun olan şey dinin, bilimin, ahlakın ve çalışmanın karşısındaki bir unsur

¹ *Yeşil Gece*'nin ideolojik bir değerlendirmesi için bkz. Ramazan Gülemdam, “Bazı Cumhuriyet Dönemi Romancılarının Dine ve Din Adamına Bakışı”, *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları II*, ed. C. Batuk, H. Atsız, (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 333-335.

² *Yeşil Gece*'de Ali Şahin'in Ahmet Mithat Efendi'nin adını zikretmeden onun eseri olan *Nizam-ı İlmü-din* adlı eserin yazarıyla görüşüğünü fakat davranışlarını beğenmediği için ondan uzaklaştığını belirtmiştir. Reşat Nuri Güntekin, *Yeşil Gece*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, t.y.), 14-44.

³ Hilmi Yavuz, “Reşat Nuri Güntekin'in *Yeşil Gece*'si İslamiyet'e Karşı Bir Roman Mı?”, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, (İstanbul Yapı Kredi Yayınları, 2008), 85.

⁴ Nazım Hikmet, *Yeşil Gece*'nin eski inanış kalıntılarının, Müslüman âdet ve ibadetlerinin, yeni bir hayatın kuruluşuna engel olduğu ülkelerde ateizm propagandası yürütülmesinde faydalı olacağını düşündüğünü belirtmiştir. İbrahim Tatarlı, Rıza Mollov, *Marksist Açıdan Türk Romanı*, (İstanbul: Habora Kitabevi, 1969), 45-46.

gibi sunulmasıdır; dinî bir bilinç yerine bilimsel bir bakış açısı edinmek, dinî bir hayat yerine ahlakî bir hayat, ibadet yerine vazife şuru. Ekonomik, politik ve toplumsal koşulların tamamıyla ilişkili bir devrim yapıldığında mevcut insanların düşünce ve duygularına bakıp istenilen yapının niteliğine göre uygulamalar ortaya konulur. Farklı bir gelecek oluşturmak için mücadele ederken mevcut kurumların (medrese, tekke) ve insanların (molla, imam) adaletsizlik ve ahlakî sefilliğin sebebi olarak sunulması yapılmak istenilenin haklılaştırılmasının bir yoludur. *Yeşil Gece* yazıldığı dönemde ideolojik bir kampa sokulmaya çalışılan gençleri özellikle etkilemiştir. Dolayısıyla bu roman bir anlamda devrimci hareketin başarılı veya başarısız olduğu noktaları geçmişle mukayese ederek konuyu anlamamızda araç rolüne sahiptir.

Reşat Nuri, eserlerinde yaşadığı dönemin hâkim kültürel formlarının bir yorumunu yapar. *Yeşil Gece* romanında Doğulu/Müslüman kimliğine sahip olan öznenin içine hapsediği anlam mekanizmasından bir çıkış yolu olarak Batı tarzı eğitimi sunması söz konusudur. Toplumun içinde bulunduğu İslam kültürü, Osmanlı'nın son dönemlerinde bir gerçekliği aramaktadır. Fakat bu gerçekliği oluşturacak olanlar artık Müslümanların teşkil edeceği "yeşil gece" müntesipleri değildir. Bunun yerine Batılı eğitimle donanımlı olanların toplumu şekillendirmede temele alınması söz konusudur. Eğer ideolojik/siyasî yapı değişecekse bu, dinî anlayış ve yaşayış tarzında da bir değişikliği gerektirecektir. Toplumun değişmesi içinde bulunduğu dinin de değişmesini beraberinde getirecektir. Belki de Reşat Nuri'nin kişisel boyutta bulduğu anlamı yaşama ve bunu da kitaba taşıması bahis konusudur.⁵

Burada şunu belirtmemiz gerekir; kitabın yayımlandığı dönemde siyasilerin din ve dindarlarla problemleri bir ilişki içerisinde olduğu tarihî belgeler ışığında reddedilemez bir açıklıktadır. Fakat sorun şu ki, Türkiye Cumhuriyeti'nde tarihsel süreç içerisinde ve kısmen günümüzde dinî anlayışa sahip olanların düşüncelerini açıklamada, değerlendirmelerini yapmada sorun yaşarken bunun karşısında yer alanların daha özgür bir tavra sahip olması tartışılan konunun asıl temelini oluşturmaktadır. Romanda istenilen bir durum olarak ifade edilen özgürlük eğer sadece bir gruba hasredilirse toplumsal ve ahlakî olarak herhangi bir değişmeyi olumlu anlamda gerçekleştirme başarılamayacaktır.⁶

1. EDEBİYAT ESERLERİNİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI

Tarihsel süreç içerisinde farklı dillerde yazılan edebî eserler değişik amaçlara hizmet etmesi için oluşturulabilir. Türk edebiyat tarihinde de yazılan bazı romanlar sadece edebî yönden haz alma niteliğini kendinde bulundurmaz. İnsanları düşünsel gelişim ve değişimlere hazırlayarak toplumsal ve siyasî açıdan bir görev de üstlenirler. Bunlar büyük ölçüde siyasî erkin isteklerini içerse de yazarın arzularını da kapsar. Türk edebiyatının güçlü kalemlerinden Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* isimli eserinin belirtilen özellikleri kendisinde bulundurduğunu söyleyebiliriz.⁷ Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* romanını yazdığı dönemde insanları meşgul eden siyasî ve toplumsal konuların çoğu, günümüzde yaşayan kişileri de uğraştırmaktadır. Fakat önemli farkların olduğu da hesaba katılmalıdır. Reşat Nuri, *Yeşil Gece* adlı eserinde romanın kahramanının ölen babası ile kendi yeşil gecesinin farklılığını ifade ederken Osmanlı dönemindeki halkın durumu, eğitimin niteliği ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ideallerinin ne olduğunu ve buna bağlı olarak aradaki farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır. *Yeşil Gece* romanında zaman II. Abdülhamit dönemi, II. Meşrutiyet, 1. Dünya Savaşı, mütareke yılları, Milli Mücadele ve Cumhuriyet dönemleridir. Yani romandaki zamansal aralık Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde başlar Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk

⁵ Birol Emil ve Fethi Naci gibi Reşat Nuri'nin biyografisini yazanlar, anlatımlarında onun kişisel hayatında dinin yerinin olmadığını göstermektedir. Bkz. Birol Emil, *Reşat Nuri Güntekin* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), Fethi Naci, *Reşat Nuri'nin Romancılığı*, (İstanbul: Oğlak Yayınları, 1995).

⁶ Bazen etkili yazarlar kendilerini dramatik toplumsal dönüşüm hikâyelerinin anlatıcısı olarak bulurlar. Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece*'sinde bu mu olmuştur? Bu tartışılabilir. Fakat Reşat Nuri, romanının içindeki olayları kapsamlı bir kavrayış ve zekâyla incelemiş olmasına rağmen kısmen elitist ve popüler bir tavra sahip olarak ve dinî yapı için kısmen yıkıcı bir niteliğe bürünerek görüşlerini ifade etmiştir.

⁷ Reşat Nuri, *Yeşil Gece*'yi edebiyatçı olarak değil Cumhuriyet referanslarını önceleyen bir memur duruşuyla yazmıştır. Romanı da bundan dolayı bir memur romanı olarak nitelendirilmiştir. Necati Mert, "Anadolu'ya Reşat Nuri Gibi Bakmak ve Bakmamak", *Düşler/Öyküler*, 3 (1997), 151-152.

dönemlerinde son bulur.⁸ Bu bağlamda romanın kahramanı Ali Şahin'in babası Osmanlıyı kendisi ise Cumhuriyeti temsil etmektedir. Geçmiş ve geçmişin idealleri babası ile ölmüş kendisi ise yeni ve daha insani ve ahlakî ülkelerin cisim bulmuş hâli olarak ortaya çıkmıştır. Fakat geçmişi anlatırken kullandığı öteleyici, olumsuzlayıcı ve aşağılayıcı dil, bugün romanın en fazla ele alındığı konu alanını oluşturmaktadır. Meşrutiyet döneminden başlayarak içinde yaşadığımız siyasî yapı, politik ve entelektüel hayat, sekülerizmin ve modernleşme veya Avrupalılaştırma ideolojilerinin izlediği özel bir güzergâha sahiptir. Bu anlamda Osmanlı'nın son dönemleri düşünüldüğünde özellikle eğitilmiş ve yurtdışına gitmiş bir kesimin Batı hayranlığı ve batılılaşma yanlısı tavrı belirgin bir haldedir. Batı yanlısı bu kitlenin baskıları sonucunda yenileşme hareketi adıyla bazı değişikliklere gidilmiştir. Bunların içinde askeri sahada ve eğitim alanında olanlar en çok dikkati çekenlerdir. Devrimlerin bu coğrafyada tarihsel sürece baktığımızda halktan değil de devlet eliyle getirilmesi yani aşağıdan yukarıya doğru değil yukarıdan aşağıya doğru olması alışıldık bir durumdur. Osmanlı Devleti'nde halkın bazı alanlarda rahatsız olmasına rağmen II. Mahmut Dönemi'nde (1808-1839) yenileşme hareketleri başlamış ve sonrasında bu yenilikler devam etmiştir.⁹ Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra politik, toplumsal, pedagojik pek çok alanda bu yeniliklerin oldukça hızlı bir şekilde uygulamaya konulduğunu görmekteyiz.

Yenin ortaya konulması eskinin kötülenmesi ve işlevini kaybettiğinin belirtilmesi ile daha kolay bir hal alacağından siyaset, medya, akademi ve askeriye gibi "zinde güçler" vazife için hazır durumdaydı. Hazır olmayanlar ise tasfiye edilerek hazır hâle getiriliyordu. Muhafız düşünceye sahip olan partiler kapatılmıştı. 1927'de büyük bir kısmı üst düzey görevlerde bulunan başlangıçta 600 kişi olarak belirlenenler Lozan Antlaşması'nın bir maddesi sebebiyle 150 kişiye indirilerek yurtdışına sürgün edildi. Devam eden yıllarda üniversitede görev yapanların tasfiyesine girişilmiş ve ara ara bu faaliyete devam edilmiştir. Dolayısıyla *Yeşil Gece* kitabının sermayesi ve gücü, ideolojik olarak yazıldığı dönemin sağladığı siyasî erkten ve bunun verdiği haklılık yanılığından gelmekteydi.

Devletlerin halkı oluşturan insanların niteliğini belirlemek ve istenilen davranış biçimlerini bireylerde gerçekleştirmek için özellikle eğitim ve medyayı düzenlemesi ve yönlendirmesi tarihin ilk dönemlerden itibaren kullanılan bir metottur. Bu noktada Platon'un (M.Ö. 427-347) yönetici elitlerin elindeki devleti, halkı şekillendirmede temel güce sahip olan bir kurum olarak düşünmesi, yönetici ve askerleri halkın üstünde emirlerine itaat edilecek bir kitle olarak değerlendirmesi tarihsel durum hakkında kısmen bilgi verir bir niteliğe sahiptir.¹⁰ Böyle bir uygulama sonucunda Platonculuğun yeryüzünde iyinin, adaletin, hakikatin hükümranlığını kurma iddiası tartışmalı bir hâl almıştır.

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti, oluşturmak istediği halkın anlayış ve düşünüş şeklini biçimlendirmek için eğitim ve dönemin medyasını oluşturan yazılı basın-yayın alanlarına önem vermiştir. Eğitim kurumlarının müfredatı ve buna bağlı olarak ders içerikleri değiştirilmiş, batıdaki anlayışla oluşturulmaya başlanmıştır. Bu süreç içinde, medyanın ve eğitimin rızanın üretilmesinde önemli olan rolü göz önünde bulundurulmuştur. Türkiye'de Cumhuriyetin ilk yıllarında basımına izin verilen kitaplarla yerleştirilmek istenilene karşıt olarak görülenler olumsuzlanırken, istedik unsurlar yüceltilerek sunulmaya çalışılmıştır. Basın-yayın alanının gücünü kullanan iktidar ve bunların aralarında kurdukları ilişki her iki taraf için bir meşrutiyet sorununu ortaya çıkarmıştır. Olması gereken medyanın ve eğitim sisteminin insanın özgür bir ruh kazanmasına ve kendi doğasına uygun bir duruma gelmesine katkıda bulunmak iken çoğu zaman baskıcı ve otoriter bir düzeni oluşturmaya hizmet eden bir duruma getirilmiştir. Bu tartışmalı

⁸ *Yeşil Gece* romanının başında yazılma tarihi olarak Mart-Eylül 1926 yazıyor. Fakat kitabın içinde geçen olaylar yukarıda belirttiğimiz gibi II. Meşrutiyet'ten başlıyor ve Kurtuluş Savaşı sonrasında bitiyor.

⁹ Metinde geçen modernleşme kelimesi yerine batılılaşma kelimesinin kullanılması yapılan eylemlerin niteliği göz önüne alınarak tercih edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde bir süreklilik halini alan yenileşme faaliyeti dikkate alındığında Kurtuluş Savaşı'nın sonunda eğer Mustafa Kemal değil de bir başkası başta bulunsaydı muhtemelen yine Batılılaşma hareketi biraz daha yavaş bir şekilde de olsa devam edecekti.

¹⁰ Bazı değerlendirmelere göre ilk dönemde Türkiye'nin dimağı haline getirilen meclis ile Platon'un ideali olan filozofların idaresi gerçekleştirilmek istenmiştir. Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları* (İstanbul: Nebioğlu Yayınları, t.y.), 63.

konu makalenin ilerleyen kısımlarında Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* isimli eserinden hareketle (özellikle din ve gelenek ile ilgili olan yönleri) incelenecektir.

2. DÜŞÜNCELERİ İFADE ETMENİN ANLAŞILIR DİLİ: ROMAN

Farklı alanlarda eserler kaleme alan yazarların yazmalarının değişik sebepleri olabilir. Sonuçta yazar, kendi duygu ve düşüncelerini, dünya görüşünü, cemiyet anlayışını yazıları vasıtasıyla ortaya koyar.¹¹ Bir şairin duygusallığını ifade etmesi, bir biyografi yazarının ele aldığı kişiye karşı duyduğu minnettarlığı anlatması, inançlı bir insanın inandığı dini savunması, varoluşsal olarak içindeki yazma dürtüsünü dizginleyememesi veya para kazanma isteği. Bu saydıklarımızın tamamı yazma dürtüsünü tetikleyebilir. Genel olarak bakıldığında yazarların hepsinde kişisel bir tatmin arayışı ve geniş bir kitleye hitap etme düşüncesi, insanları etkileme arzusu bir şekilde de olsa vardır. Bu bir yönüyle söyleyecek bir şeylerin olduğunun da ifadesidir. Çoğu defa okuduğumuz kitabı yazarın nasıl bir duygusal durum içinde yazdığını anlamamız mümkün olmayabilir. Fakat ifade gücünün açıklığı, konunun içselleştirilerek verilmesi ve sonuçta eserin okuyucuyu olumlu veya olumsuz anlamda etkilemesi gibi unsurlardan hareketle bir dereceye kadar ifade edilen temaların kabul edilip edilmediği konusunda fikir edinilebilir. Bu konuda eserin üslubu ve olayları ifade etme kabiliyeti önemlidir. Burada dil; fikirlerin, duyguların, hayallerin, maksatların ifade edilebilmesi, söylenmesi için kullanılan bir araç konumundadır. Bu aracın etkili olarak kullanılabilmesi için yazılan eserde işlenen konuya ait terimlerin, kavramların ve anlatılan olaylarla ilgili bilgilerin bilinmesi gerekir. Bu şekilde yazarın okuyucu üzerindeki etki gücü daha da arttırılmış olur. Fakat klasik dönemin edebi metinlerinde asıl maksat insanın duygusal yönüne hayat veren, akıl ve zekâyı keskinleştiren, istenilen ahlakî edimleri kazandırmak ve ulvi duygu ve düşüncelere yöneltmektir. Edebî metinlerin etkili olması için, içinde bulunulan dönemin özellikleri ve ihtiyaçları göz önünde bulundurulmalıdır.

Bugün için geçmiş dönemde yazılan artık tarihsel niteliğe sahip olan romanlar gelenek ve görenekleri daha iyi anlamamızı ve tanımamızı sağlar. Bunun tam olarak gerçekleşebilmesi için romanların özgür bir ortamda yazılması, olanı olduğu gibi anlatması gerekir. Böyle bir durumun olup olmadığı eldeki farklı tarihsel kayıtlarla tespit edilebilir. Örneğin tarihsel olarak II. Meşrutiyet döneminde dönemin pek çok aydınına göre özgürlükler sınırlıydı. Benzer bir durumu Cumhuriyet'in özellikle ilk dönemlerinde görmemiz de mümkündür. Her iki dönemin bu yönünü ifade eden pek çok farklı belge elimizde bulunmaktadır. Elbette tarih sanatta norm oluşturmaz fakat sanat eserleri tarihsel dönemler hakkında bilgi verebilirler. Sanatın farklı alanlarının din ile ilgili figürleri içermesi hem toplumun hem de toplumun bir üyesi olan sanatçının dinle olan ilişkisini sunan bir niteliği kendisinde bulundurması doğaldır. *Yeşil Gece*'de Osmanlı'nın son ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerini temele alarak din ve gelenek ile ilgili halkın yaşayışındaki bir takım unsurları bizlere sunmaktadır.

Ülkemizde Materyalist ve pozitivist etkiler Osmanlı'nın son döneminde görülmeye başlanmıştır. Reşat Nuri özellikle okuduğu Fransızca eserlerden bu gibi etkileri bolca almıştır. Kendisinin İzmir'de Fransız Saint Josef Frerler okulunda okuması,¹² Osmanlı'da yaygın olan Fransızca uygulamalara aşinalığı bu dille olan kişisel ilişkisinin birer ifadesi olarak değerlendirilebilir.¹³ Osmanlı döneminde Fransızca'yı öğrenenlerin artması sonucunda Fransız romanlarını çevirilerinden ziyade asıllarından okuma sayısı artmıştır.¹⁴ Belirttiğimiz gibi büyük oranda modern eğitim kurumlarında eğitim görme, Batı ve Batılı kurum ve kavramlarla yakın temas içinde olmayı da beraberinde getirmiş, bu şekilde Tanzimat'tan sonraki süreçte yetişen

¹¹ Emil, *Reşat Nuri Güntekin*, 28.

¹² Fransız Saint Josef Frerler okulunda Müslüman çocuklarının devamı yasak olmasına rağmen Reşat Nuri burada eğitim görmüştür. Bkz. Ekrem Aksoy, "Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Fransız Okulları", *Synergies Turquie*, 8 (2015), 29-46.

¹³ *Yeşil Gece* romanında anlatılan Fransızca ve hesap muallimi Mehmet Nihat Efendi ile haksız yere Hristiyanlığın kutsallarına saygısızlıktan dolayı öldürülen Fransız bir genç olan Chevalier de La Barre'nin (1745-1766) hayat hikâyesi birbirine çok benzemektedir.

¹⁴ Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* (İstanbul: İmge Yayınları, 2002), 31.

okumuş kitle, Batılı dünya görüşlerini sathi bir şekilde almaktan ziyade benimsemiş ve âdeta kişiliklerinde içselleştirmiştir.¹⁵

Gerek yazılarında gerekse hakkında yazılan eserlerden hareketle Reşat Nuri'nin özel hayatında dinin yerinin olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Din ve dinle ilgili meselelerde negatif bir muhakemeye sahip olan Reşat Nuri'nin bu olumsuz tavrının sebepleri farklı nedenlere dayandırılabilir. Bu konuları bilmediğini söyleyemeyiz.¹⁶ Çünkü toplumu gözlemleyen ve bu konular hakkında yazan birinin anlattığı mevzuları bilmemesi mümkün değildir. Ayrıca eserde belirttiği, dinî alanda yazılan kitapların içeriği, medreselerin eğitim tarzının ifade edilişi bu konunun bilgi alanının dışında olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla kendisinin bilinçli bir şekilde dine karşı olumsuz bir tavır takındığı ve buna bağlı olarak bu tür değerlendirmelere gittiği söylenebilir. Çünkü *Yeşil Gece*'de dinle ilintili olumsuz ifade veya algı ve mesajlar ortaya koyma çabası belirgin bir şekilde bulunmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde materyalist veya bilim alanında pozitivist anlayışın savunuculuğu başladığından konu sadece tarihsel anlamda eski-yeni değil zihinsel olarak değişimin izlerinin izlenmesi açısından da önemli hale gelmiştir.¹⁷ Aslında Tanzimat'tan sonra ortaya konan edebî eserlerde dine karşı bir kayıtsızlık içinde olunmuş veya daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak dünyevî mutluluk, para, maddi kazanç mevzuları ön plana çıkmış dine karşı eleştirel olmayan bir mesafelilik benimsenmiştir.¹⁸ Fakat cumhuriyetten sonra bu durum değişmeye başlamıştır.

3. YENİ CUMHURİYETTE YEŞİL GECE'NİN MİSYONU

Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece*'de yapmaya çalıştığı şey içinde yaşadığı toplumun doğru resminin verilmesinden ziyade siyasî olarak uygulamaya konulan anlayışın meşrulaştırılmasına gidilmesidir. Bu doğrultuda tekke, türbe ve medrese gibi kurumlara yönelik olumsuz tutum, bu yerleri savunan insanlara karşı olumsuz tavırlar eserin her yerinde belirtilmiştir.¹⁹ Bu kurumların tamamı Cumhuriyet'in ilanından sonra kaldırılmıştır. Kanun olarak uygulamaya konulan hususlar bir de edebî eserlerle insanlara makul hatta bir gereklilikmiş gibi gösterilmek istenmiştir. Fakat burada şöyle bir soru ile karşılaşırız. Peki, nesnellik olgusu nasıl ele alınacak? Nesnellik değişen paradigmalara bağlı olarak ilgili çevrede onaylananları bir yaşam biçimine dönüştürmek için gerekeni ortaya koymaktır. Zorlamayla başlayan şeyler bir dönem sonrasında hakikat olarak kendisini gerçekleştirecektir. Fakat bunun gerçekleşmesi için sadece siyasî değişikliklerin yapılması bilincin değişmesini beraberinde getirmemektedir. Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece*'de de belirttiği gibi sadece idarenin değişmesiyle memleket kurtarılamaz.²⁰ Çünkü temelde dinî anlayışın hâkim olduğu bir idareden laik unsurların bulunduğu bir sisteme, seküler hayat tarzına geçiş söz konusudur. Bunun kanun olarak kâğıt üzerindeki bir değişikliklerle gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla sadece Reşat Nuri değil cumhuriyetin ilk dönem yazarlarının bir kısmı cumhuriyet ideolojisi ve onun en önemli prensibi olan laiklik anlayışının yerleşmesi için bu ilkeler ekseninde eserlerini oluşturmuşlardır. Yazılan eserlerde tipler, dine bakış, devrim/değişim taraftarlığı, toplumsal sorunların çözümünde dinle uyumsuz önerilerin getirilmesi söz konusu olmuştur.²¹ Kaleme alınan eserlerin bazıları yazarın ya da sistemin kurucularının istediği bakış açısının sunulması için kullanılmıştır. Bu şekilde sanat eserleri siyaset ve piyasa dünyasının

¹⁵ Bunun örnek ismi olarak Tefik Fikret zikredilebilir. Mustafa Kemal Şan, *Toplumsal Gerçeklik ve Roman* (Ankara: Pruva Yayınları, 2020), 332.

¹⁶ Reşat Nuri'nin babasının Askeri doktor olduğu, Osmanlı'nın son dönemlerinde doktorlar arasında maddeci fikirlerin yaygın bulunduğu bilinen bir vakıadır.

¹⁷ Genel bir değerlendirme için bkz. Derya Kılıçkaya, "Yeşil Gece ve Gurbet Yavrum Romanları Örneğinde Safi İnanç, Cehalet ve İstismar Arasında Cumhuriyet Devri Türk Toplumunun Din Algısı", *İslami İlimler Dergisi*, 18/1, 2023, 160.

¹⁸ Halit Ziya Uşaklıgil ve Mehmet Rauf'un eserlerinde bu durum oldukça belirgin şekildedir. Mustafa Kemal Şan, *Toplumsal Gerçeklik ve Roman*, 332.

¹⁹ Cumhuriyet ideolojisinin karşı olduğu kişi tipi dini inançları güçlü olan insanlardı ve kurumlar ise tekke ve medreselerdi ve romanda bunlar eleştirilmiştir. Zaten 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunuyla, medreseler kaldırıldı. 1925 yılında da tekke, zaviye ve türbeler kapatıldı.

²⁰ Güntekin, *Yeşil Gece*, 44.

²¹ *Yeşil Gece*'ye baktığımızda "Ali Şahin, muhafazakâr İmparatorluğun Anadolu'nun bir kasabasını laiklik ile ıslah etmeyi, dini öteleyen bir anlayışla küçük çocukların zihin yapılarını değiştirmeyi isteyen bir kişi" olarak karşımıza çıkar. Emil, *Reşat Nuri Güntekin*, 56.

asimilasyonuna uğradığı gibi eski-yeni çatışmasının insanlar arasında oluşturduğu yozlaşmayı temel almış ve bu yozlaşmanın sebebi eskiye yani dinî anlayışa yüklenerek sunulmuştur. Reşat Nuri, tarihsel şartları değerlendirmiş ve buna göre hareket etmiştir. Zaten eski gitmiş yerine yeni bir sistem getirilmiş, siyasiler, askeri güç yani bütün hâkim unsurlar bu yeni anlayışın tarafında yer almış, zihin olarak da aynı safta olunca tutunmak için yeninin ilkelerinin ülküleştirdiği, milliyetçi düşüncelerin öne çıkarıldığı bir çerçeve oluşturulmuştur. Güç kimin elinde ise kendi gerçekliğini oluşturmaya çalışmıştır. Bu durağan değil süreklilik arz edecek ve tarihin yapıcı öznesi olacak şekilde tasarlanmıştır.

Dinî inanışların sübjektif bir nitelik taşıması nedeniyle inanan bireylerin farklı inanç ilkelerini benimsemesi bazı sorunları içerebilir. Dolayısıyla içinde yaşanılan toplumun bireylerinin sözlü veya yazılı iletişim yollarıyla mevcut dinî hayatlarını düzenlemeleri istenebilir. Bu da toplumu oluşturan bireylerin dine olumsuz veya ilgisiz bir tavır takınmaları dinî uygulamaların hayattan uzaklaşmasını beraberinde getirir. Bu durumda yönetici kesiminin kendi yaklaşımlarını topluma kabul ettirmek için yazarlardan teknokrat bir tavırla istenilen içerikte ürünler vermesini istemesi söz konusu olabilir. Ortaya konulan bu ürünler toplumun düşünsel açıdan şekillendirilmesinin bir ayağını oluşturur. Okuma yazma bilen hemen herkesin rahatlıkla anlayabileceği romanlar bunu gerçekleştirmede ayrı bir öneme sahiptir.

Osmanlı Devleti'nin yıkılıp yerine Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla toplumu oluşturan bireylerin yeni devlette yeni bir bilinç ve yaşayış tarzına sahip olması istenmiş ve bu, farklı alanlarda yapılan çalışmalarla hızlandırılmaya çalışılmıştır. Yazarlar istenileni eserlerindeki açık mesajlar veya övülen hayat ve düşünce tarzlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Belirttikleri bu hususların kabulünü eğitim, ahlak, kültür alanlarında kurtuluşun tek yolu olarak sunmuşlardır. Üretilen eserlerde halkın din anlayışının aşağılanması, alaya alınması, küçümsenmesi, dindar tiplerin hem fiziksel hem de ahlakî anlamda itici bir şekilde tasvir edilmesi, asıl kahramanın dine aykırı, pozitif bilim anlayışına bağlı, bütün kötülüklerle mücadele eden, fiziksel açıdan neredeyse insanüstü yeteneklere sahip, ahlakî açıdan mükemmel bir kişi olarak sunulmuştur. Bu durum yazılan eserin hitap ettiği kitlenin psikolojik ve devamında toplumsal olarak değişime hazır bir hâle getirilmesine yöneliktir. Dolayısıyla önceleri dinin insan hayatına anlam katan, gaye kazandıran ve devamında evren-insan ilişkisini belirleyen yönü ve rolü değişime uğramaya başlamıştır. Genel olarak gelişim seyrine baktığımızda Batıcı tavra sahip kişilerin yüceltilmesi Türk romanının gerçekçi olma çabalarına zarar vermiştir. Osmanlı'nın yıkılmasından sonra ortaya çıkan laik ve ulusalcı devlet, roman yazımını da değiştirmiştir.²² Yeni devletin amacı eskiyle olan bağların kopartılmasıydı.²³ Bunun için edebiyatın gücüne başvurulmuş ve *Yeşil Gece* de buna meyyal bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Romanın, topluma yöneltmiş bir ayna olduğu gerçeği çerçevesinde değerlendirilirse, buradan çıkan sonuç yukarıda da belirttiğimiz gibi *Yeşil Gece*'de Reşat Nuri bu aynayı dinin ve din adamlarının sadece olumsuz olanlarının üstüne tutarak ideolojik bir amaç peşinde olmuştur.²⁴ Bu da romanın üslubunda kendini göstermiştir. Şöyle ki, yazar tarafından iki kısma ayrılan romanın ilk kısmında roman kahramanının yaşadığı inanç krizi ve bunun psikolojik boyutu sunulmaya çalışılırken ikinci kısımda ideolojik olarak istenilen ve istenilmeyen davranış şekillerine değinilmiştir. Romanın ilk bölümünde yapılan derinlikli açıklamalar, tasvirî ifadelerin gerçekçi niteliği ikinci bölümde ideolojik bir bakış açısına feda edilmiş gibidir.

4. İNSANÜSTÜ PROTOTİPİN ÇEKİCİLİĞİ: ALİ ŞAHİN

Romanın ana karakteri Ali Şahin, kusursuz ve tartışma götürmez bir liderin aurasına sahip olacak şekilde oluşturulmuştur. İdeal bir kişilik olarak sunulan Ali Şahin, seküler hayatı benimseyen biridir. Herkesin imreneceği, yerinde olmak isteyeceği, yeninin ve adaletin savunucusu, ahlakî açıdan ideal bir tip şeklinde okuyucuya sunulur. Örnek konumunda

²² Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, 45.

²³ Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, 59.

²⁴ Rifat Günday, "Emile Zola'nın Gerçek ve Reşat Nuri Güntekin'in *Yeşil Gece* Adlı Romanlarında Rahip/Hoca ve Öğretmen Tipleri", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18, 2014, 133.

gösterilecek kişi sıradan biri olarak sunulamayacağından olumlu ve istenen özelliklerle bir kahraman hâline getirilir. Karakterin insanların gönül dünyasına, duygu alanına hitap etmesi sağlanır. Çünkü bu kimlik ve kişilik cezbedici bir şekilde sunulacak ki insanların arzuladığı bir prototip hâline gelebilsin. Etkinin artırılması için kahramanın ruhsal durumu tasvirî olarak verilir. Bu noktada Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* romanındaki Ali Şahin tiplemesinde bir öğretmen-din adamı geniş ifadesiyle ateist-inançlı çatışması vardır. Dolayısıyla dindar tipler olumsuz şekilde sunulmaktadır. Eskiye bağlı, hurafepere, bilime düşman tipler dindar tipolojinin temel özelliklerini oluşturmaktadır. Dindar tip aynı zamanda din adamıyla aynı şeymiş gibi sunulmuştur. Ayrıca romana göre dindar insan tiplemesi, dini menfaat vasıtasına dönüştürmüş bir kişi olarak verilmiştir. Fiziki açıdan çirkin bir görünümde tasvir edilmiştir.

Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* adlı romanındaki dinin ve dindarların sefaletinin ve ümitsiz bir halde bulunmalarının sebebinin sorabiliriz? Bu, politik bir bozulmanın sonucu, ahlakî eğitimin yetersizliği veya bizatihi dinin kendisinden kaynaklanabilir. Romana baktığımızda alacağımız cevap dinin kendisi şeklinde olacaktır. Reşat Nuri sadece bir grup din uygulayıcısının şahsında temsil edilen bir dinle ilişki biçimini ele almamıştır. Daha temelde asıl mesele din ile ilişkilendirilerek ifade edilmiştir. Fakat yaşanan coğrafyada dinî uygulama biçimleri örnek olarak ön plana çıkarılmıştır. Bununla ilintili olarak şunları sorabiliriz; İslam inancına mensup Anadolu insanının dindar olmasını adeta rezil bir durum olarak açıklamak ne kadar doğrudur? Burada insanların yaşadığı dönemde ahlakî ve politik problemleri dine bağlamak gerçekte ne kadar uyusur? Zira dine bağlanarak açıklanan olumsuz durumlar daha sonra mevcut konuma ters bir politik sistem altında da kendini gösterebilir. Bu yerlerde siyasî idarenin emirleri olgusal durumu belirleyen temel unsur olmuştur. Bunların en barizi olarak insanların kıyafetleri üzerinden yapılan uygulamalar gösterilebilir. *Yeşil Gece*'de sarık, çocukların ve ailelerin arasına nifak ve düşmanlık sokan bir simge olarak görülmüştür.²⁵ Bu şekilde toplumsal ve ahlakî açıdan olumsuz bir niteliğe sahip olduğu ifade edilmiştir. Cumhuriyet döneminde ise şapka getirilmiştir. Sarığın gidip şapkanın gelmesiyle hangi ahlakî ilke düzeltilmiştir? Bu cumhuriyetin bir sonucu mu yoksa politik idareyi elinde bulunduranlardan kaynaklanan ve bu şekilde devam eden bir husus mu? Reşat Nuri'nin bu tür olaylara nedense değinmemesi *Yeşil Gece*'de Ali Şahin üzerinden ifade ettiği hümanist, adil, cesur ve iffetli karakterle uyuşmamaktadır.

Ali Şahin'in kişiliğinin temelini ahlakî olgunluk yerleştirilir ve bu da ateizmi kabule dayandırılır. Yani ideal hayatın yolu dini öteleyip ateizmi benimsemeye bağlanmıştır. Bu toplumsal gerginliğe bağlı olarak oluşmuştur: İnanan bir kitle ve onları seküler diyebileceğimiz bir hayata zorlayan yönetici bir grup. Başta da belirttiğimiz gibi bunda kendi meşruiyetini, kimliğini oluşturma çabasının etkisi vardır. Teist veya ateist/natüralist bir tavır kişinin bakış açısına göre değişebilir. Bir kişi ateist iken teist olduğunda ahlakî anlamda mükemmelleşmeyeceği gibi teist iken ateist olması da onu ahlakî bir numune haline getirmeyecektir. İnanç tek başına insanın ahlakî bir hayat içinde olmasını sağlayan veya ortadan kaldıran bir durum değildir. Reşat Nuri'nin bu noktada teist bir kabul içinde olmayı ahlakî sefaletin, ateist tavra sahip olmayı da ahlakî mükemmelliğin sebebi olarak görmesi doğru diyebileceğimiz bir mantığa dayanmamaktadır.

Dönemin yön verdiği rüzgâra göre kaleminin rotasını değiştirmek sadece maddi ve siyasî istikbal sağlar ki Reşat Nuri bunların her ikisine de biyografisine baktığımızda kavuşmuştur.²⁶ Bir anlamda kalemin siyasilerin emrine verilmesi bir aydın tavrı değil bir aydın sapmasıdır. Özgürlükleri temele koysaydı, siyasilerin sivilleşmesini ele alsaydı, yapılan devrimleri özgün bir şekilde yazsaydı entelektüel bir tavra sahip olduğu söylenebilirdi. Fakat toplumun şekillendirilmesinde otoritenin aydınları kullanması çokça başvurulan bir yöntemdir. Bu ise çoğu zaman yazar-okur uyusmazlığını beraberinde getirmiştir.

²⁵ Güntekin, *Yeşil Gece*, 19-20.

²⁶ Reşat Nuri, Abdülhamit'in istibdadını romanında eleştirirken daha sonraki süreçte oluşan İstiklal mahkemelerinin katı tutumu ve uygulamalarını herhangi bir yazısında konu edinmemiştir. Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, 78.

SONUÇ

Sonuç olarak *Yeşil Gece* her şeyin dine uygun bir hâle gelip dinî bir devrimin gerçekleşeceği büyüğü gecenin adıdır. Ali Şahin'in babasının istediği gibi bir devrim olmuştur. Fakat bu dinî bir niteliğe sahip olmanın ötesinde ona karşıt unsurları içermektedir. Reşat Nuri, yeni devrimin gereklerini insanlara kabul ettirmek için onları eskiye bağlayan en önemli unsur olan dinle savaşmak gerektiğini belirtmiş bu savaşı dinî eğitim kurumları olan medreseler ve din adamları üzerinden gerçekleştirmek istemiştir. Burada en önemli problem bunun genelleme yapılarak ortaya konulmasıdır. Hangi din, ideoloji veya genel olarak düşünce sistemi olursa olsun onu kabul eden insanların farklılıkları vardır. Fakat Reşat Nuri, din ve dinle ilgili olan bütün unsurları olumsuz bir bakış açısıyla ele alıp sunmaktadır. Bu durum yazarın objektiflikten uzaklaştığını göstermektedir. Dini ve din adamlarını sürekli aşağılayıp bunları gayri ahlakî yönelimlerin esas müsebbibi olarak görme şeklindeki indirgeyici tutum eserin inandırıcılığını zedelemiştir. Yakup Kadri'nin *Yaban* veya Halide Edib'in *Sinekli Bakkal* adlı romanlarında olduğu gibi Reşat Nuri'nin de dini değil din adamlarını eleştirmektedir şeklinde bir değerlendirmeye gidemeyiz. Çünkü ateizme geçiş ve bunun sebepleri ve ahlakî anlamda değişim onun sadece yanlış din telakkilerine karşı olduğunu değil bütünsel anlamda dine muhalif bir durum içinde bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca romanın son kısmında yeni rejimin nasıl olacağına dair şüpheli bazı ifadeler bulunsa da bu eserin genelindeki ifadelerle karşılaştırılınca dikkati çok fazla çekmemektedir.

Tarihsel sürece baktığımızda entelektüeller ve akademisyenlerin kısaca yazarların egemen güçlerin çıkarlarını dikkate alarak bunları toplumun çıkarına olan unsurlar olarak göstermeleri söz konusudur. Amaç oluşacak olan karşıt düşünce ve hareketlerin önlenmesidir. Bir anlamda cahil ve tehlikeli olarak değerlendirilen bir kitlenin kendilerine dayatılan sisteme her yönüyle rıza göstermeden razı olması istenmiştir. Yapılan eylemler buna yönelik olacak şekilde tasarlanmıştır. Burada tartışılan yön siyasî değişimler değil daha ziyade ateist bir yaşam tarzının ahlakî ve ideal bir durum olarak sunulmasıdır. Din ile veya ateist düşünce şekliyle ahlakın doğru orantılı bir şekilde gittiği söylenemez. Ahlak dediğimiz alanın özerk bir yapısı vardır. Bu otonom yapı inanç veya inançsızlık temeline bağlanamaz. Ahlak ne dinin elindedir ne de ateistlerin sahip olduğu bir ilkeler toplamıdır. Burada temel olan adalet, dayanışma, merhamet, ilerleme, sorumluluk vb. değerlerdir ki bu ilkeleri her ahlakî yapıda görebiliriz. Dolayısıyla ahlakî ilkeleri dini öteleyip ateist anlayışa bağlama gibi indirgeyici anlayışlar olayın gerçeklik yönüyle uyuşmamaktadır. Sonuçta teizm veya ateizm ne bilimsel ne de ahlakî nitelikte istenilen durumu sağlamaya yeterli değildir. Dolayısıyla biri yerine diğerini savunmak doğru olmayacaktır. Sanatçının da eserini biri aleyhine ortaya koyması toplumsal hayatı birleştiren değil ayrıştıran bir unsur olarak ortaya çıkacaktır. Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* adlı romanında ortaya çıkan da budur.

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, Samet. *Babamın Arkadaşları*. İstanbul: Nebioğlu Yayınları, (t.y.).
- Aksoy, Ekrem. "Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Fransız Okulları". *Synergies Turquie* 8 (2015), 29-46.
- Emil, Birol. *Reşat Nuri Güntekin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Gülendam, Ramazan. "Bazı Cumhuriyet Dönemi Romancılarının Dine ve Din Adamına Bakışı". *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları* II. ed. C. Batuk, H. Atsız, Samsun: Canik Belediyesi, 2012, 325-343.
- Günday, Rıfat. "Emile Zola'nın Gerçek ve Reşat Nuri Güntekin'in Yeşil Gece Adlı Romanlarında Rahip/Hoca ve Öğretmen Tipleri". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2014), 115-134.
- Güntekin, Reşat Nuri. *Yeşil Gece*. İstanbul: İnkılap Yayınları, (t.y.).

- Kılıçkaya, Derya. "Yeşil Gece ve Gurbet Yavrum Romanları Örneğinde Safi İnanç, Cehalet ve İstismar Arasında Cumhuriyet Devri Türk Toplumunun Din Algısı". *İslami İlimler Dergisi*, 18/1 (2023), 157-181.
- Mert, Necati. "Anadolu'ya Reşat Nuri Gibi Bakmak ve Bakmamak". *Düşler/Öyküler*, 3 (1997), 151-152.
- Naci, Fethi. *Reşat Nuri'nin Romancılığı*. İstanbul: Oğlak Yayınları, 1995.
- Şan, Mustafa Kemal. *Toplumsal Gerçeklik ve Roman*. Ankara: Pruva Yayınları, 2020.
- Tatarlı, İbrahim, Mollov, Rıza. *Marksist Açıdan Türk Romanı*, İstanbul: Habora Kitabevi, 1969.
- Timur, Taner. *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. 2. Baskı. İstanbul: İmge Yayınları, 2002.
- Yavuz, Hilmi. "Reşat Nuri Güntekin'in Yeşil Gece'si İslamiyet'e Karşı Bir Roman Mı?", *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*. 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

STRUCTURED ABSTRACT

In this article, we shall present a critical analysis of the novel *Yeşil Gece* (*The Green Night*) authored by Reşat Nuri Güntekin (1889-1956). Reşat Nuri's novel *The Green Night* portrayed, to a certain extent, the identity change that transpired during the transformation of the Ottoman Empire into the Republic of Turkey. The novel is congruent with the dominant understanding of the republican ideology by the way of thinking it is grounded on. Ali Şahin, the protagonist of the novel, whose central tenets are secularism and freedom, is a person who embraces atheism, rejecting religious order and customs and believing in the superiority of reason and science. The basis of the plot is the willingness to reveal the irreconcilability of reforms or revolutionism made with religious beliefs. It shows us the conversion of a believer who advocates Islamic unity into an atheist who is enamored of reforms. He tells us how he combats religion, religious beliefs, and people who are said to be religious. Şahin Ali blames the reason why ideas are backward, people are wretched and affairs are failing on the idea of the "green night" in which the country has been immersed for centuries. The "green night" is the name of the magical night when a religious revolution will be brought about, and everything will be in accordance with religion. Religion is presented as the cause of backwardness and hostile feelings in society. According to the novel, religion, marriage, spouse, and children are all futile. What matters is personal satisfaction and doing one's job properly, in other words, a sense of duty. Therefore, states expect their citizens to love the state and fulfill their obligations properly, as precisely described in the novel. The novel *The Green Night* seems to assume a mission to reinforce some of the cults and sanctity mechanisms that were established during the Republican period. This alternative sacredness is tried to be revealed by being affirmed. Adopting a scientific perspective instead of a religious consciousness, a moral life instead of a religious life, and a sense of duty instead of worship. The problem here is that religion is depicted as something that is contrary to science, morality, and work. When a revolution is launched in relation to all of the economic, political, and social conditions, the thoughts and feelings of the existing people are taken into account, and practices are put in place according to the nature of the desired structure. While struggling to create a different future, evaluating existing institutions and people for their injustice and moral misery is a way of justifying the desired work. *The Green Night* is therefore a tool for us to understand the success or failure of the revolutionary movement by comparing it with the past. Reşat Nuri scrutinized the events in his novel with great insight and intelligence, which is partly elitist and popular, and subversive in part for the religious establishment. In conclusion, neither religion nor atheism is sufficient to achieve the desired state of affairs, either scientifically or morally. Therefore, it would not be right to advocate one over the other. If the artist puts forth his work against one of them, it will come out as a factor that segregates social life rather than uniting it. That is what emerges in Reşat Nuri's novel *The Green Night*. The subject will be tried to be revealed by document review and content analysis method.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 236-240

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1372308

HÜSEYİN ADEM TÜLÜCE. TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'NİN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI. ANKARA: İLÂHİYÂT YAYINLARI, 2023, 290 SAYFA.

Tuna TUNAGÖZ

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Cukurova University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences, Adana, Türkiye

ttunagoz@cu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-7268-9810>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 06.10.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 28.06.2024

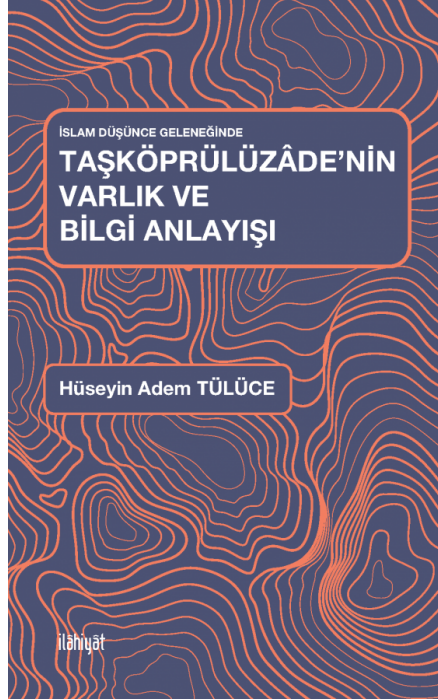
Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Tuna Tunagöz).

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

HÜSEYİN ADEM TÜLÜCE. TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'NİN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI. ANKARA: İLÂHİYÂT YAYINLARI, 2023, 290 SAYFA.



Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun zirvede olduğu XVI. yüzyılda yaşamış olan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (901-968/1495-1561), Osmanlı düşünce tarihinin seçkin temsilcilerinden biridir. Tasavvuf, kelim ve felsefeyi mezceden yaklaşımıyla öne çıkan Taşköprülüzâde'nin düşünce dünyası yakın tarihe dek yeterince ilgi görmemiştir. 2016 yılında İstanbul Medeniyet Üniversitesi tarafından düzenlenen "Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu" nun bu alandaki çalışmaları önemli ölçüde teşvik ettiğini ifade etmek gerekir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler, Taşköprülüzâde fikriyatı üzerine geniş bir bakış açısı sunmuştur. Müteakip yıllarda da tahkik, tercüme ve telif türünden çok sayıda çalışma yapılmıştır.

Hüseyin Adem Tülüce'ye ait *İslam Düşünce Geleneğinde Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* adlı kitap çalışması da bu yeni akademik ilgiyi sürdüren eserlerden biridir. Kitap, yazarın 2021 yılında savunduğu doktora tezinin gözden geçirilmiş halidir. Taşköprülüzâde'nin hayatı, eserleri ve düşünce dünyasının yapıtaşlarını oluşturan kavramları detaylı bir şekilde ele almaktadır. Giriş ve iki bölümden oluşan kitabın giriş kısmında Taşköprülüzâde'nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği tanıtılmıştır. "Taşköprülüzâde'nin Varlık Anlayışı" başlıklı birinci bölümde varlık, mahiyet, tümeller ve nefsü'l-emr bahisleri incelenmiş; "Taşköprülüzâde'nin Bilgi Anlayışı" başlıklı ikinci bölümde ise bilgi, bilgi türleri, mutlak meçhul meselesi ve konu bağlamında mantık anlayışı ele alınmıştır.

Çalışmanın her iki bölümünde ağırlıklı olarak *Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnî* ve *Ravzu'd-Dekâik fî Hazerâti'l-Hakâik*'ten faydalanılmıştır. *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs* özellikle mâhiyetlerin yaratılması meselesinin ele alındığı kısımlarda karşımıza çıkmaktadır. Bilgi bahislerinde ayrıca *Mevzûâtü'l-Ulûm* ve *es-Saâdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*'dan istifade edilmiştir. *Fethu'l-Emri'l-Muğlâk fî Mes'eleti'l-Mechûli'l-Mutlak* ise, "mutlak bilinmeyen" meselesinin ele alındığı kısımda kullanılmıştır. Ana kaynaklar açısından temel eksiklik, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*'den yeterince yararlanılmamış olmasıdır. Fakat bu eserin neşredilmemiş ve çalışmanın Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'na ait olması, görece müsamahaya neden olabilir.

Eserin İçeriği

A'yân-ı Sâbite ve Varlık Mertebeleri

Tülüce'nin tespitlerine göre, Taşköprülüzâde'nin varlık anlayışının merkezinde, Tanrı'nın ezeli ilminde sabit olan ve tüm mevcutların mahiyetlerini içeren "a'yân-ı sâbite" kavramı yer alır. Bu kavram, Tanrı'nın ilminde her şeyin ezelden beri mevcut olduğunu ve yaratılışın bu ezeli hakikatlerin zaman ve mekânda tezahürü olduğunu ifade eden bir tür arketiptir. Bu anlayış, aynı zamanda onun varlık görüşünün temelinde vahdet-i vücûd düşüncesinin bulunduğu göstermektedir.

Taşköprülüzâde'ye göre a'yân-ı sâbite, Tanrı'nın isimlerinin tecellileriyle ortaya çıkar. Tanrı'nın her bir ismi farklı bir mahiyeti temsil eder ve bu mahiyetler, Tanrı'nın iradesi ve kudretiyle varlık kazanır. Bu süreçte Tanrı'nın ilmi, a'yân-ı sabitenin varlık kazanmasına zemin hazırlar, iradesi bu varlıkların hangi şekilde ve ne zaman ortaya çıkacağını belirler, kudreti ise bu iradenin gerçekleşmesini sağlar.

Taşköprülüzâde'nin varlık anlayışında öne çıkan bir diğer kavram ise teşkıktir. Varlığın farklı mertebelerde ve farklı yoğunluklarda tecelli ettiğini savunan Taşköprülüzâde, bu mertebeleri vahdet-i vücûdun ruhuna sadık biçimde Tanrı'dan başlayarak maddeye doğru inen bir hiyerarşi şeklinde takdim etmiştir. Her mertebede varlık, kendinden önceki mertebeden sudûr eder ve farklılaşarak yeni bir varlık mertebesi oluşturur. Varlık mertebelerini de "mutlak gayb", "muzâf gayb", "muzâf şehâdet", "mutlak şehâdet" ve "insanlık" olarak isimlendirmiş ve sıralamıştır.

Zihnî Varlık

Kitapta Taşköprülüzâde'nin zihnî varlık hakkındaki görüşleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Zihnî varlığa dair farklı yaklaşımların (mahiyet teorisi, şebah teorisi, izafet teorisi) sunumu, meselenin İslam düşünce tarihindeki yerini anlamayı kolaylaştırmıştır. Yazar, zihnî varlığın hem epistemolojik hem de ontolojik boyutlarını vurgulayarak, bu kavramın sadece bilgi değil, varlık kuramı açısından da önemli olduğunu ifade etmektedir.

Tülüce'nin zihnî varlığı kabul eden filozofların delillerini (yokluk hakkında olumlu hüküm verebilme, tümel kavramların ve hakiki önermelerin varlığı, zihnin soyutlama yeteneği) ve zihnî varlığı reddedenlerin şüphelerini (iki zıt mahiyetin aynı anda zihinde bulunmasının imkânsızlığı, büyük nesnelerin zihinde temsil edilemeyeceği vb.) karşılaştırmalı olarak ele alması, konunun farklı yönleriyle anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca, Tülüce'nin zihnî varlık konusundaki tarihî ve felsefî arka planı detaylı bir şekilde sunması ve Taşköprülüzâde'nin bu konudaki görüşlerini farklı açılardan ele alması, eserin değerini artıran bir özelliktir.

Mahiyetlerin Yaratılması

Tülüce, Taşköprülüzâde'nin mahiyetlerin yaratılması konusundaki görüşlerini aktarırken öncelikle İslam düşünce tarihindeki farklı yaklaşımları özetlemektedir: Filozoflara göre mahiyetler yaratılmamış, kelimelere göre yaratılmış, mutasavvıflara göre ise Tanrı'nın ezeli ilminde var oldukları için yaratılmamıştır. Taşköprülüzâde de mutasavvıflara yakın bir görüş benimseyerek mahiyetlerin Tanrı'nın ezeli ilminde var olduklarını, dolayısıyla yaratılmamış olduklarını savunur. Yazarın öne çıkardığı gerekçe şöyledir: Eğer mahiyetler yaratılmış olsaydı, bu durum Tanrı'nın ezeli ilminde bu mahiyetlerden habersiz olması anlamına gelirdi. Bu da Tanrı'nın ilminin sınırsızlığı ve değişmezliğiyle çelişecek bir görüştür.

Yazar, Taşköprülüzâde'nin bu bahiste kelimeleri eleştirdiğini, fakat yaptığı değerlendirmelerin onların gerçek konumuna mutabık olmadığını ifade etmektedir. Zira kelimelere göre Tanrı, mahiyetleri yoktan var etmemiş, onlara ezeli ilminde bir tür varlık vermiştir. Taşköprülüzâde'nin kelimelerin görüşlerini çarpıttığını ima etse de, bu konuda daha fazla delil sunmamaktadır.

Nefsü'l-Emr

Tülüce, Taşköprülüzâde'nin nefsü'l-emr hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken, onun bu kavramı hem zihnî hem de haricî varlığı kapsayan bir hakikat olarak gördüğünü vurgulamaktadır. Taşköprülüzâde'ye göre nefsü'l-emr, varlıkların kendi hakikatlerini barındırdığı ve bu hakikatlerin hem zihinde hem de haricî dünyada tecelli ettiği bir alandır.

İncelemeye göre, Taşköprülüzâde nefsü'l-emr'in faal akıl olmadığına dair yedi delil sunmaktadır. Nihâî olarak, nefsü'l-emr hakkındaki görüşleri, seleflerini tartışmalarının izlerini taşımakla birlikte yenilikler içerir. Ona göre nefsü'l-emr, müşahede edilen ile hakikat arasındaki mutabakatı ifade eden, nesnel bir varlık ve bilgi alanıdır. Hem zihindeki sahih hükümleri hem de dış dünyadaki mevcutların hakikatlerini içine alır. Bu yönüyle nefsü'l-emr, zihin ve dış dünya arasında bir köprü görevine sahiptir. Nefsü'l-emrin yeri faal akıldır; fakat faal akılda bulunan mahiyetlerin tamamına değil, sadece şeylere mutabık olan bir kısmına karşılık gelir. Nefsü'l-emr'deki mahiyetler, sahih hükümler olarak insan zihinde de bulunur ve insan bu vesileyle bir şeyin hakikatine ulaşabilir.

Husûlî ve Huzûrî Bilgi

Tülüce, Taşköprülüzâde'nin bilgi anlayışını ele alırken öncelikle İbn Sina'nın bilgi teorisine ve bilgi türlerine değinmiştir. Ardından, Taşköprülüzâde'nin benimsediği "husûlî ve huzûrî" bilgi ayrımını detaylı bir şekilde açıklamıştır. Taşköprülüzâde'ye göre husûlî bilgi, bir yönüyle akıl yoluyla elde edilirken diğer yönüyle de duyularla elde edilmektedir. Huzûrî bilgi ise, insanın arınma yoluyla Tanrı'nın bilgisine ulaşması ve böylece her şeyi hakikatiyle bilmesi olarak tanımlanabilir. Bu, insanın mevcutları farklı mertebelerde müşahede etmesiyle mümkündür. Bunun için ise, insanın riyazet ve tefekkürle kendisini maddî dünyadan soyutlaması, nurlar âleminin tecellisine açık hale gelmesi gerekir. Huzûrî bilgi, öznenin doğrudan idrak alanına giren bir bilgi türüdür. Bu bilgi türünde, bilinen, tümel değil, tikeldir.

Tülüce'ye göre, Taşköprülüzâde, her ne kadar her iki bilgi türünü de kabul etse de, huzûrî bilgiyi daha çok önemsemektedir. Ona göre insan, bedenî engellerden kurtulduğunda bilgilerin bir seferde ve hakikatiyle insana verilmesi mümkündür.

Mutlak Bilinmeyen Meselesi

Yazar, "Mutlak Bilinmeyen Meselesi" başlığı altında, öncelikle Menon paradoksuna atıfta bulunarak bilginin öğrenilebilirliği sorununu gündeme getirmiş ve bu sorunun İslam düşünce tarihinde nasıl ele alındığını açıklamıştır.

Yazara göre Taşköprülüzâde, mutlak bilinmeyen meselesine farklı çözüm önerileri sunarken, öncelikle "her hükme konu olanın, zorunlu olarak, bir açıdan bilinen" olduğu önermesine odaklanır. Bu önerme, bir şey hakkında hüküm verebilmek için o şey hakkında en azından bir bilgiye sahip olmamız gerektiğini ifade eder. Ancak, bu önerme, mutlak bilinmeyen kavramıyla çelişkiye düşer gibi görünmektedir. Çünkü eğer bir şey mutlak olarak bilinmiyorsa onun hakkında hüküm vermek nasıl mümkün olur?

Taşköprülüzâde'nin bu çelişkiye getirdiği çözümlerden biri, önermenin hakikî ve haricî olarak iki farklı şekilde okunabileceği üzerine kuruludur. Hakikî önermeler zihindeki kavramlar ve ilişkiler üzerine kurulu önermelerdir. Haricî önermeler ise dış dünyadaki nesnelere ve olaylar hakkındaki önermelerdir. Taşköprülüzâde'ye göre, "mutlak bilinmeyen hükme konu olamaz" önermesi hakikî bir önerme olarak ele alındığında paradoks ortadan kalkar. Çünkü bu durumda, dış dünyada mutlak bilinmeyen bir şey olmasa bile, onun zihindeki varlığından söz edilebilir ve hakkında hüküm verilebilir.

Taşköprülüzâde'nin bu paradoksa getirdiği bir diğer çözüm önerisi ise önermenin konusunun "zâtı" ve "vasfı" ayrımına dayanır. Ona göre, mutlak bilinmeyen zâtı değil, vasfı, yani mutlak bilinmeyenliği, hükmü imkânsız kılar. Bu durumda, önerme, "her mutlak bilinmeyen, mutlak bilinmeyen olduğu sürece hükme konu olması imkânsızdır" şeklinde anlaşılmalıdır. Yani

mutlak bilinmeyen hakkında hüküm vermek mümkün değildir, ancak onun “mutlak bilinmeyenlik” vasfı hakkında hüküm vermek mümkündür.

Taşköprülüzâde'nin bir diğer çözüm önerisi ise önermenin “hüküm hali” ve “hükmün itibar hali” ayırımına dayanır. Hüküm hali, önermenin yapıldığı anı, hükmün itibar hali ise önermenin konusunun gerçekleşeceği zamanı ifade eder. Örneğin, “Yarın hava yağmurlu olacak” önermesinde hüküm hali şimdiki zaman, hükmün itibar hali ise yarındır. Taşköprülüzâde, bu ayırımı kullanarak mutlak bilinmeyen hakkında hüküm vermenin mümkün olduğunu savunur. Çünkü mutlak bilinmeyen, hüküm halinde değil, hükmün itibar halinde bilinmeyendir.

Tülüce, Taşköprülüzâde'nin mutlak bilinmeyen meselesine getirdiği bu çözümleri detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra, kendi değerlendirmesini yapar. Yazar, Taşköprülüzâde'nin buradaki yaklaşımının, mutlak bilinmeyen kavramının ontolojik statüsünü tam olarak açıklamadığını ve bazı kavramsal belirsizliklere yol açtığını belirtir. Bununla birlikte, bilginin sınırları ve insan zihninin potansiyeli hakkında önemli bir tartışma başlatması açısından dikkate değer olduğunu vurgular.

Yazar, eserinin satır aralarında ve sonuç kısmında, düşüncesinin bütünü bakımından Taşköprülüzâde'nin özgün değil, takipçi bir düşünür olduğunu ve felsefe, kelimeler ve tasavvuf tarihinin nazari tartışmalarına esaslı bir katkısının olmadığını söylemektedir.

Genel Değerlendirme

Hüseyin Âdem Tülüce'nin *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* adlı eseri, Taşköprülüzâde'nin felsefesine dair önemli bir kaynaktır. Yazarın titiz çalışması ve ayrıntılı tahlilleri, Taşköprülüzâde'nin düşünce dünyasının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Özellikle varlık, bilgi, tümeler, mahiyetlerin yaratılması ve nefsü'l-emr gibi temel kavramların derinlemesine incelenmesi eserin değerini artırmaktadır. Bununla birlikte, eser, her bir başlık altındaki incelemenin derinliğindeki tutarlılık açısından eleştirilebilir görünmektedir.

Çalışma, Taşköprülüzâde'nin varlık ve bilgi anlayışının temel hatlarını çizmekte ve itiraza açık olmakla birlikte, onun İslam düşünce geleneğindeki yerini belirlemektedir. Taşköprülüzâde'nin düşünce sistemini öğrenmek ve araştırmak isteyenler için faydalı bir kaynak olacaktır. Elbette Taşköprülüzâde'nin düşünce sistemini tam olarak anlamak için çok daha fazla yayına ihtiyaç vardır. İlk yapılması gereken çalışmalardan biri de *Tecrîd Hâşiyesi*'nin neşridir.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 24 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2024 • 241-244

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1428824

ABDULLAH TUTGUN, *FELSEFE VE KELAM AÇISINDAN NEFS VE AHİRET*, İSTANBUL: ÇINARALTI AKADEMİ YAYINLARI, 2023, 230 SAYFA.

Zeynep Rumeysa ÇAKIR

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.

Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Sakarya, Türkiye.

zrumeysacakir@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-4575-4014>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 01.02.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 29.06.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2024

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynep Rumeysa Çakır)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ABDULLAH TUTGUN, *FELSEFE VE KELAM AÇISINDAN NEFS VE AHİRET*, İSTANBUL: ÇINARALTI AKADEMİ YAYINLARI, 2023, 230 SAYFA.



İnsanlık tarih boyunca ölüm gerçeğiyle başa çıkma yolları aramıştır. Ölümden sonra bir hayat olup olmaması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İslamiyet inancına göre insan için bu dünya geçici bir yerdir ve insanın asıl yeri ahirettir. Ahiretteki hayatın mahiyeti ise filozoflar, kelimciler ve tasavvufçular açısından farklı yorumlanmıştır. Bu çalışma bizlere tehafüt geleneği çerçevesinde nefis ve ahiretle ilgili görüşleri sunmaktadır.

Kitap dokuz bölümden oluşmaktadır. Yazar “Giriş” isimli birinci bölümde tehafüt geleneği hakkında kısa bir bilgilendirme yapmaktadır. Bu geleneğin din-felsefe ilişkisi üzerine kurulu olduğunu ifade etmektedir (s.15). Felsefe ve dinin benzer yanlarından söz ettikten sonra tehafütlerin özelliklerinden bahsetmektedir.

Yazar “İslam Düşüncesinde Tehafüt Geleneği” ismini vermiş olduğu ikinci bölümde tehafüt kelimesinin kökenini açıklamakta ve ilk olarak Gazzâlî tarafından kullanıldığını bildirmektedir. Bu kavramın ağırlık noktasının tutarsızlık düşüncesi olduğunu ifade eden Tutgun, bu geleneğin bir bakıma konulara eleştirel bir yaklaşım olduğunu ve felsefeyi hem olumlu hem de olumsuz etkilediğini beyan etmektedir (s.21-22). Gazzâlî’nin, İbn Rüşd’ün ve diğer yazarların tehafütleri kısaca anlatılmaktadır (s.23-32).

“Nefs ve Ahiret” isimli üçüncü bölümde ahiret kelimesinin kelime ve terim anlamları açıklanmaktadır. Ahiret kelimesi son, sonradan gelen anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise ölümden sonraki dirilişle birlikte insanlar için kurulan yer manasındadır. Ahiret kelimesiyle anlam yakınlığı olduğu düşünülen kıyamet, ba’s ve haşr kelimeleri kısaca şöyle anlatılmaktadır: Kıyamet kelimesi biri her şeyin alt üst olup yok olması anlamında, diğeri ise ölen kişinin diriltiilerek mahşere yöneltilmesi anlamında iki anlama sahiptir. Ba’s kelimesi öldükten sonra dirilmeyi ve Allah’ın insanları diriltmesini ifade etmektedir. Haşr kelimesi ise Allah’ın diriliş sonrası insanları toplaması anlamına gelmektedir (s.33-37). Tutgun, nefis kelimesini de aynı şekilde incelemektedir. Nefs kelimesi ruh, can, hayat, nefes, varlık, zat vb. pek çok anlama sahiptir. Terim olarak ise felsefeciler, kelimciler ve tasavvufçular kendi düşünce sistemlerine uygun, farklı tanımlamalar yapmışlardır. Nefs kelimesiyle anlam yakınlığı olan ruh kavramı canlılarda hayatı sağlayan temel unsur anlamında kullanılmaktadır. Ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıyla kişinin dünya hayatının bitmesi demektir. Yazarın nefis ile anlam yakınlığı olduğunu ifade ettiği son kelime “akıl” kelimesidir. Felsefe ve mantık terimi olarak, hakikati idrak eden, maddi olmayan

ancak maddeye tesir eden basit cevherdir. Kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güçtür. Kur'an'da ise insanı insan yapan ve onun yükümlü olmasını sağlayan şey akıldır (s.37-43). Yazar bu açıklamalardan sonra ilahi dinlerdeki ahiret inancını kısaca aktarmaktadır. Yahudilikte ahiret inancının ilk başta olmayıp, İran ve Yunan inancının tesiri sonucu şekillendiği ifade edilmektedir. Ahiret inancı, Mesih inancı düşüncesi üzerine kurulmuştur. İnsanlar ölüm sonrası yaşantılarına göre ceza veya mükafat alacaklardır (s.44-47). Hıristiyanlıkta da Mesih inancına göre şekillenmiş bir ahiret inancı mevcuttur. İsa bir Pazar günü dünyaya gelecek, bin yıllık Mesih saltanatı başlayacak ve sonra ahiret hayatını başlatacaktır. Ölüm sonrası ceza ve mükafat vardır. Beden ruhun geçici bineğidir, nefis ise dünya hayatındaki canlılığı sağlamakla görevlidir ve ölümle görevi son bulur. Ruh ölümsüzdür ve ölüm sonrası Tanrı'ya dönmektedir (s.47-50). İslamiyet inancına göre kişinin ölümüyle ahiret hayatı başlamaktadır. Ölüm sonrası ilk olarak kabir sorgusu olacaktır. Kişi dünya hayatındaki amelleri neticesi bu sorulara cevap verebilecek veya veremeyecektir. Kıyametin kopmasıyla yeniden diriliş gerçekleşecek, insanlar mahşer yerinde toplanacak ve hesaba çekileceklerdir (s.51-54). Materyalist düşüncede ise ahiret inancı yoktur ve ölüm bir sondur. Ruh bedene bağımlı olan ve bedenün ürünü olan bir şeydir. Cennet-cehennem dünyaya özgü kavramlardır (s.55-56). Üçüncü bölümün son başlığında Eflatun ve Aristo'nun nefis kavramları incelenmektedir.

Kitabın dördüncü bölümünde İbn Sina felsefesinde nefis ve ahiret kavramları incelenmektedir. İbn Sina'ya göre ruh, çeşitli düzeydeki varlıkların değişik kuvvetlerini ve eğilimlerini ortaya koymaktadır. Bu sebeple ruhu tarif etmek zordur. Ruhun tanımının yapılmasından önce varlığının ispatlanması gerekmektedir. O ruhun varlığını dış gözlem ve iç gözlem yaparak ispatlamaktadır. Nefis ve bedenün ayrı şeyler olduğunu düşünmektedir. Beden nefsin yetkinleşmesini sağlayan bir alettir. Ancak ruh-beden birlikteliğinden doğan tüm eylemlerde etkin olan nefstir. Ruhun cisimsel olmadığını ayetlere dayandırarak da açıklayan İbn Sina, Allah'ın insanlara ruhundan üflemesini ifade eden ayeti örnek vererek, cisimsel olmayan bir şeyden cisimsel olan bir şeyin çıkamayacağını ifade etmektedir. Boşlukta asılı duran adam örneğiyle de kişinin cisimden hareket etmeksizin benlik bilincine ulaşabileceğini ispatlamaya çalışmaktadır. İbn Sina üç çeşit nefsin varlığından söz etmektedir. En alt kademede yer alan bitkisel nefis, beslenme, büyüme ve üreme halinden oluşmaktadır. Orta sırada bulunan hayvani nefis, bitkisel nefsin sahip olduğu yetilere ilave olarak duysal idrak ve iradeye de sahip olan nefstir. En üst mertebede bulunan insani nefis ise diğer tüm nefis yetilerine sahip olmakla birlikte akli idrak ve irade yetisine de sahiptir (s.59-80). İbn Sina'nın Sudûr teorisinden de bahsetmek gerektiğini ifade eden yazar konuyu kısaca açıklamaktadır. Sudûr teorisi, birden yalnızca bir çıkması, zorunlu varlık için düşünmenin ibda etmek olması ve varlıkların zaruri ve mümkün olarak ikiye ayrılması olmak üzere üç ilke üzerine kurulmuştur (s.81-83). İbn Sina'ya göre ruh ve beden arasında bir birlik vardır ve bu birlik tesadüfi bir birlik değildir. Her beden bir kere var olduğunda özel bir ruha sahip olması gerekmektedir. İbn Sina bu sebeple tenasühü reddetmektedir. Bedenlerin haşrı hakkında İbn Sina'nın felsefi tartışmalardan kaçındığını ifade eden Tutgun, ruhani haşr konusunda ise felsefenin de konusuna girdiği için görüş bildirdiğini beyan etmektedir. İbn Sina bu konuda farklı eserlerinde farklı düşünceler aktarmaktadır. Eş-Şifa ve en-Necat isimli eserlerinde dirilişin ruh ve bedenün birlikte dirilmesiyle olacağını ifade eden İbn Sina, el-Adhaviyye risalesinde haşrın ruhani olacağını beyan etmektedir. Bu bir çelişki gibi görünse de İbn Sina ilk bahsettiğimiz eserleri halk için, ikincisini ise havas için yazdığını belirtmekle, eserlerinde avam-havas ayrımı yaptığını göstererek düşüncelerinde çelişki olmadığını kanıtlamaktadır. İbn Sina'ya göre gerçek mutluluk ahirette gerçekleşecektir. Nazari ve ameli bakımdan yetkin olan nefisler, ruhun bedenden ayrılmasıyla gerçek mutluluğa ulaşacaklardır. Nazari akıl gücünde eksik, ameli akıl gücünde yetkin olan nefisler, yaptıkları ibadetleri Allah rızası için değil, cennet sevgisi ve cehennem korkusundan dolayı yapmaktadırlar. İbn Sina bunların ahiretteki durumuyla ilgili dini bir tutum takınmaktadır. Bu dini tutum, eserde tam olarak açıklanmamaktadır (s.93). Nazari akıl gücünde yetkin, ameli akıl gücünde eksik olanlar öteki tarafta mutsuz olsalar bile bu mutsuzluk geçicidir ve en sonunda ebedi mutluluğa ulaşacaklardır. Her ikisinde de bile bile yetkinleşmemiş nefisler için ebedi mutsuzluk vardır. Her

ikisinde de bilmeksizin veya akli yetmediği için yetkinleşemeyen nefisler ve çocukların durumu ise Allah'ın rahmetine kalmıştır (s.83-94).

Beşinci bölümde Gazzâlî'nin tehafütünde nefis ve ahiret kavramları incelenmektedir. Gazzâlî bilgi edinme için hissiyatın yeterli olmadığını akla ihtiyaç olduğunu düşünmekle beraber, aklın yanlıgılarını tespit edip doğruyu gösteren bir üst bilginin varlığından söz etmektedir. Bu bilgi "Allah tarafından verilen nur olarak" tarif ettiği keşfi bilgidir. Gazzâlî insanın ruhi ve manevi yönünü anlatan ruh, nefis, kalp ve akıl kavramlarının aynı anlama sahip olduklarını düşünmektedir. İbn Sina gibi o da üç çeşit nefsin varlığından söz etmektedir. Nebati nefis beslenme, büyüme ve üreme gücüne sahiptir. Hayvani nefis, ilaveten hareket ve duyarlılığa sahiptir. İnsani nefis ise hayvani nefsin yetilerine ilave olarak akıl gücüne de sahiptir. Ona göre ruh ve beden arasında karşılıklı etki vardır. Beden ruha tabi olmakla birlikte ruh ona tabi değildir ancak ruh, bedenden etkiler almaktadır (s.97-109). Gazzâlî ruhun maddeden bağımsız bir cevher olması, ebedi olması ve cismani haşr konularında filozofları eleştirmektedir. Ruhun ayrı bir cevher olması ve ebedi olması konularında öne sürdüğü itirazlar incelendiğinde, onun filozofların görüşlerine değil, bu görüşlerin sadece akli delillerle bilinebileceği iddiasına itiraz ettiği gözlemlenmektedir (s.113-135). Cismani haşr konusunda ise filozofların ahiret hayatına dair hakikatleri reddettiklerini ifade etmektedir. Filozoflar haşr, sevap ve cezanın cismani değil ruhani olduğunu, cisimsel anlatımın avamın anlaması için bir sembol olduğunu iddia etmişlerdir. Gazzâlî bu düşüncelerin Müslüman inancına tamamen aykırı olduğunu belirtmektedir. Bu konu hakkındaki kimi iddiayı tamamen reddetmekle birlikte bazı iddiaları ise görüş doğru olsa bile yalnızca akıl ile bilinebilecekleri iddiası sebebiyle kabul etmemektedir (s.136-146). Gazzâlî'ye göre kişinin dünya hayatı ölüm anına ve ahiret hayatına etki etmektedir. Kabir azabının inanç esaslarından olduğunu düşünmektedir. Ona göre haşr, ruh-beden birlikteliği içinde gerçekleşecektir. Ahiret ve mutluluk konusunda Gazzâlî de İbn Sina gibi ruhları sınıflara ayırmaktadır. Ona göre ahiretteki durumlarına göre ruhlar helak olanlar, azaba uğrayanlar, azaptan kurtulmakla beraber gerçek anlamda mutluluğa eremeyenler ve kurtuluşa erenler olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır (s.146-154).

Kitabın altıncı bölümünde İbn Rüşd'ün nefisle ve ahiretle ilgili görüşleri incelenmektedir. İbn Rüşd'e göre organları olan organizmanın varlığını sürdürmesini sağlayan güç ve ilkeye nefis denmektedir. O nefsi diğer filozoflar gibi kategorik olarak değil, güç ve işlevlerini temel alarak açıklamaktadır. Buna göre nefis beslenme, büyüme, üreme, duyu, ortak duyu, hayal gücü, düşünme gücü ve istek gücüne sahip olan şeydir. Nefsin var olma durumunda bedene ihtiyaç duymadığını ve beden yok olmasıyla nefsin yok olmayacağını düşünmektedir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yaptığı eleştirileri incelemiş, kimi yerde Gazzâlî'yi kimi yerde filozofları haklı bulmuştur. Onun konu hakkındaki görüşleri incelendiğinde tarafsız bir tavır takındığı görülmektedir. Ona göre diriliş farklı bedenle gerçekleşecektir. İnsan hem bu dünyada hem ahirette mutlu olmak için, hayatını şeriatın emirlerine göre düzenlemelidir (s.155-182).

Kitabın yedinci ve sekizinci bölümünde Hocasade ve Tusi'nin tehafüt çalışmaları incelenmektedir. Onların bu çalışmaları Fatih Sultan Mehmet'in emri ile gerçekleştirdikleri belirtilmektedir. Her iki eserin konuyla alakalı görüşleri kısaca incelenmektedir. Sonuç bölümünde ise Tutgun kitabın kısa bir özetini vermektedir.

Kitap tehafütler çerçevesinde nefis ve ahiret kavramlarını açıklamaktadır. Yazarın bir filozofun görüşlerini aktardığı yerde diğer filozofların aynı konuyla ilgili görüşlerini de kısaca vermesi, konuyu kavramada bütünlük sağlamaktadır. Kitabın dili yalındır. Tehafütlerin derlemesini yapması açısından, konuyla ilgilenen kimselere kolaylık sağlayacak bir kitaptır.