

Aralık / December 2024

Sayı / Issue 35

ISSN: 2146 - 4901

e-ISSN: 2667 - 6545

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Şırnak University Journal of Divinity Faculty



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Yayıncı	Publisher
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Şırnak University Divinity Faculty
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Yayın Periodu	Published Period
Haziran - Aralık	June - December
Hedef Kitle	Target Audience
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin hedef kitle, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	The target audience of Şırnak University Journal of Divinity Faculty is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Şırnak University Journal of Divinity Faculty. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin ya da Ithenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin or Ithenticate software.
Yönetim Yeri	Administration Place
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Tel: +90 486 216 40 08, Şırnak / TÜRKİYE	Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, 73000 - +90 486 216 40 08 Şırnak / TÜRKİYE

Yayın Tarihi **Publishing Date**
15 Aralık 2024 15 December 2024

e-mail: suifdergi@gmail.com

Dizinleme Bilgileri | Indexing Services



Sahibi / Owner

(On behalf of Şırnak University Faculty of Divinity)
Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Doç. Dr. Hamdullah ARVAS | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Baş Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Editör Yardımcıları / Editors Asists

Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Şüheda BOZYEL | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Alan Editörleri / Field Editors

Öğr. Gör. Engin OLAŞ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed UÇURLU | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Latif ÇEVİK | Hakkari University, Hakkari, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sabır ŞAYBAK | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Nazan YEŞİLKAYA | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Şüheda BOZYEL | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Zeynel Abidin SOYSAL | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Abdullah Revaha AKAY | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed ŞAHİN | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Delila ELÇE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Arş. Gör. Muhammed Cihat ORUÇ | Manisa Celal Bayar University, Manisa, TÜRKİYE
Arş. Gör. Ayşe AYDAR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Mustafa KOZLUK | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Nurullah AGİTOĞLU | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Prof. Dr. Nahide BOZKURT | Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU | Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Emin CENGİZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Abdurrahim AYÇAN | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Kenan ÖZÇELİK | Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara, TÜRKİYE
Mehmet Şükrü ÖZKAN | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. İrfan YILDIRIM | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah SEVGİ | Siirt University, Siirt, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sabır ŞAYBAK | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK | Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Ali KOÇAK | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EMRE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yazım ve Dil Editörü / Writing Editor

Dr. İsa YALÇIN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
İbrahim Halil ARVAS | Milli Eğitim Bakanlığı, Batman, TÜRKİYE

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
İbrahim Halil ARVAS | Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Metin BOZAN | Dicle University, Diyarbakır, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR | Adiyaman University, Adiyaman, TÜRKİYE
Prof. Dr. Fadıl AYÇAN | Siirt University, Siirt, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yaşar ACAT | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Ata AZ | Yıldırım Bayezit University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Oğuzhan TAN | Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Muhammed Nasih ECE | Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yunus KAPLAN | Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet ALTIN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 6-35 | **Ehl-i Hadis ve Şia Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması**
The Reflection of the Polemics between Ahl al-Ḥadīth and al-Shī'ah on the Science of al-Jarḥ wa-al-ta'dīl, Studies of the Relevant Period, and Social / Human Relation
Uğur ERMAN
- 36-66 | **Anlam ve Haz Arasında: Üniversite Gençlerinin Spiritüel ve Hedonistik Eğilimleri**
Between Meaning and Pleasure: Spiritual and Hedonistic Tendencies of University Youth
Fatma Nur ŞENGÜL
- 67-89 | **Şîi Alîm Muhammed Mîrzâ en-Nâînî'nin (öl. 1936) "Tenbîhü'l-ümme ve tanzîhü'l-mille" Adlı Eserinin İslâm Siyaset Nazâriyesi Açısından Önemine Dair Bazı Mülâhazalar**
Certain Considerations on the Significance of Shīite Scholar Muḥammad Ḥusayn an-Nāīnī's (d. 1936) Work "Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla" in Terms of Islamic Political Theory
Seracettin ERAYDIN
- 90-118 | **Postmodern Çağ ve Sosyal Medya: Beğeni Toplumunun Panoraması**
Postmodern Age and Social Media: Panorama of Like Society
Muhammed YAMAÇ
- 119-143 | **Arap Belâgatinde Cümle Düzeyinde Qalb (Göçüşme)**
(Qalb) in the Context of Sentence in Arabic Rhetoric
Yaşar Fatih AKBAŞ – Yakup KIZILKAYA
- 144-174 | **Mu'tezile'de Akli Teklif**
Rational Obligation in Mu'tazila
Yunus ERASLAN
- 175-205 | **Bilimsel Tefsire Konu Edilen Âyetlerin Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delâleti Meselesi**
A Different Look at the Verses Subject to Scientific Interpretation in the Context of the Prophethood of the Prophet Muhammad
Fatih ÇELİKEL
- 206-235 | **Bâbürlü Yargı Sistemi Üzerine Notlar**
Notes on the Mughal Judicial System
Ahmet AYDIN
- 236-263 | **Gönüllülük Davranışının Dinî Motivasyonlarına Panoramik Bakış**
Panoramic View on Religious Motivations of Volunteering Behavior
Zeynep ÖZCAN

- 264-286 **Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Gâlibe İtibar İlkesi İle Zorluğun Defi İlkesinin Kesişmesi ve Fer'î Yansımaları (İbadetler Örneği)**
The Interction of The Principle of The Al-Ghâlib Is Taken Into Account and The Principle of The Hardship Removed and The Reflections on Judgment in The Hanefî Fıqh Thought (Example of Worship)
Abdurrahman BULUT
- 287-311 **İmkân ve Gerekliklik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Meselesi: Bakara Sûresi Örneğinde Bir İnceleme**
The Issue of Reflecting The Differences in Recitation on Meals in The Context of Possibility And Necessity: An Anaylses on Example of Surah Al-Baqarah
Sedat KAYA
- 312-334 **İlmin Tebliğ Edilmesiyle İlgili Hadislere Muhalif Görülen Bir Hadis: Muâz b. Cebel Örneği**
A Hadith That Appears to Contradict the Narrations Regarding the Transmission of Knowledge: The Case of Muaz B. Jabal
Merve BATMAZ
- 335-362 **Tasavvufî Anlatımda Fıkhî Motifler: Mevlânâ'nın Mesnevî'si Örneğinde**
The Fıqh Motifs in Sufi Expression: In the Example of Mawlânâ's Masnawî
Şeyda ÖZTÜRK - Hilal ATILGAN MOĞOL
- 363-390 **İbrâhim Yaşasaydı Sıddîk Bir Nebî Olurdu' Rivayetinin Hatmü'n-Nübüvve Bağlamında Sened ve Metin Tahlili**
Attribution and Textual Analysis of the Narration 'If İbrâhîm Had Lived, He Would Have Been a Sıddîq Prophet' in the Context of Khatm al-Nubuwwa
Fatih Mehmet YILMAZ
- 391-418 **A Problem of Perspective: Religions in Africa or African Traditional Religion**
Bakış Açısı Problemi: Afrika'da Dinler veya Geleneksel Afrika Dini
Osman ŞAHİN
- 419-449 **Comparative Analysis of the Views of Rodney Stark and Bryan Wilson in the Context of Secularisation Paradigms**
Sekülerleşme Paradigmaları Bağlamında Rodney Stark ve Bryan Wilson'ın Görüşlerinin Karşılaştırmalı Analizi
Büşra KUTLUAY ÇELİK
- 450-471 **Antik Mezopotamya'da Görülen Dini İnanç ve Uygulamalar: Mezopotamya Dini**
Religious Beliefs and Practices in Ancient Mesopotamia: Mesopotamian Religion
Mehmet Emin GÜLER
- 472-501 **Yaygın Din Eğitiminde İslam İçi Çoğulculuğun İmkânı: Şırnak Örneği**
The Possibility of Intra-Islamic Pluralism in Non-Formal Religious Education: The Case of Şırnak
Mustafa Cabir ALTINTAŞ
- Düzeltilme Makaleleri / Revision Articles
- 502-531 **Feminine Characterization of The God**
Tanrı'nın Dişil Sıfatlarla Nitelenmesi
İbrahim BOR

Ehl-i Hadis ve Şia Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması

*The Reflection of the Polemics between Ahl al-Ḥadīth and al-Shī'ah on the Science of al-Jarḥ wa-al-ta'dīl,
Studies of the Relevant Period, and Social / Human Relation*

Uğur ERMAN

ORCID: 0000-0002-0942-8148 | E-Posta: uerman1@gmail.com

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Siirt University, Faculty of Theology

Siirt, Türkiye

ROR ID: [05ptwtz25](https://orcid.org/05ptwtz25)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Erman, Uğur. "Ehl-i Hadis ve Şia Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 6-35. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1508031>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01.07.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	07.10.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Öz

Hiz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra İslâm dünyasında yaşanan iç kargaşalar, savaşlar ve fetihler İslâm toplumunun değişik fırkalara bölünmesine sebebiyet vermiştir. Her fırka kendine has birtakım dînî motifli öğretiler üretmiş, bu öğretiler zamanla ideoloji halini almıştır. Fırkaların üretmiş oldukları öğretiler taassup psikolojisiyle hayatın her alanına yansımıştır. Siyasi bir fırka olarak ne zaman ortaya çıktığı tartışmalı olmakla birlikte Hiz. Peygamber'in (a.s.) vefatını müteakip ortaya çıkan dînî/itikâdî /siyâsî fırkalardan biri de Şia'dır. Hiz. Ali ve onun soyundan gelenleri ilahi tayin ile dini lider kabul eden görüş etrafında birleşen guruplar diye tanımlayabileceğimiz farklı fırkaların tümünü ifade eden bir kavram olan Şia, günümüzde de kolları ile varlığını devam ettiren itikâdî/fıkhî bir mezheptir. Tarih boyunca birçok mezhebe ayrılan Şiiliğin günümüze intikal eden iki önemli mezhebi İmâmiyye/İsnâaşeriyye, İsmâiliyye ve Zeydiyye kollarıdır. Ca'feriyye ise İmâmiyye Şia'sının fıkhî yönünü temsil eden bir mezheptir. Kökeni Hiz. Peygamber'in vefatına yakın bir tarihe dayanan Şia, ilk günden beri kendine has bir öğreti üreterek ilahi kaynaklı ve imâmet merkezli bir din anlayışına sahip olmuştur. Tarihsel gelişimi içinde Kelam, Hadis, Tefsir, İslam Tarihi gibi Temel İslam Bilimleri alanında ve özellikle itikâdî konularda Ehl-i hadis'in dolayısıyla Ehl-i sünnet'in karşısında yer almıştır. İmamet merkezli hadis ve hadis usulü anlayışına sahip olan İmâmiyye-İsnâaşeriyye şîliği, daha çok bu konuda karşıt görüşte olan Ehl-i hadis ile birçok polemik yaşamıştır. Bu polemikler itikâdî farklılıklar, hadis rivayetleri, liderlik meselesi, tefsir-hadis-fıkıh usul ve teknikleri gibi çeşitli konular etrafında yoğunlaşmıştır. Özellikle ilk üç asırda Ehl-i Hadis ile yoğun polemiklere giren Şia'nın İmâmiyye/İsnâaşeriyye ve Ca'feriyye kolları, adı geçen konularda tayin ettiği bir öğreti oluşturmuş ve kaleme aldığı te'lifâtı İslami İlimlerin usul ve esasını oluşturan naslardan anladığını kendi adına ortaya koymaya başlamıştır. Buna bağlı olarak kendi fikir ve ideolojilerinde haklı olduğunu ispat etme adına sağlam dînî dayanaklar aramıştır. Bunu yaparken bazen ayetleri zorlama tevillerle delil olarak kullanmış bazen de Hiz. Peygamber'in hadislerini bağlamından koparmak suretiyle nakletmiş, hatta Hiz. Peygamber adına hadis uydurmaktan geri durmamıştır. Bunun karşısında yer alan Ehl-i Hadis de Şia'nın kendi öğretilerine ters düşen itikâdî görüşlerini egale etmek için birtakım önlemler alma yoluna gitmiştir. Özellikle Ehl-i Hadis hadisleri kabul ederken birtakım usul ve esaslar belirlemiş ve bu metodolojiye uygun olmayan hadisleri reddetmiştir. Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olan fikir ve inançları Ehl-i bid'at şemsiyesi altına almış ve bunlardan gelen dînî metin ve söylemleri reddetme yoluna meyletmiştir. Buna karşın Şia, Ehl-i Hadis oluşumunun dînî metinleri nakletme ve yorumlama metodunu eleştirmiştir. Bahse konu olan her iki grup eser telif ederken eser muhtevalarını kendi görüşünü destekleme, karşıt görüşleri çürütme metodolojisi üzerine bina etmiştir. Bunun yanında dini metinleri nakleden ravileri de rivayete ehil olup olmadığını kendi mezhebinin görüşlerine uygun bir şekilde karara bağlamıştır. Neticede bu cedelleşmeler kısır münakaşalardan ibaret kalmış, hakikate ulaşmayı engellemiş, tarafları savunmacı ve övünmeci, suçlayıcı bir psikolojiye sevk etmiştir. Bu da taraflar açısından hadis rivayetlerinin, kaynaklarının ve rivayet tenkidinin farklı değerlendirilmesine yol açmıştır. Adı geçen her iki mezhep arasında yaşanan polemikler sadece itikâdî konularla sınırlı kalmamış, bu tartışmalar beşerî münasebetler ve sosyo-kültürel hayatta da kendini göstermiştir. Bu itibarla çalışmada İslâm düşünce tarihinin iki büyük ekolü olan hadis taraftarları ile Şia'nın adı geçen mezhep müntesibi olan muhaddisleri arasında yaşanan ihtilaf ve cedellerin cerh ve ta'dil ilmine, kaleme alınan eserlere, sosyo-kültürel ve beşerî ilişkilere nasıl yansıdığı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ehl-i Hadîs, Şia, Polemik, Cerh, Ta'dil.

Abstract

After the demise of Prophet Muhammad (pbuh), internal conflicts, wars, and conquests in the Islamic world led to the division of the Islamic society into different factions. Each faction in this process produced its own set of religiously motivated doctrines, which gradually evolved into ideologies. The teachings generated by the factions had a profound impact on all areas of life, with a mentality of bigotry. Although it is controversial when it emerged as a political faction, al-Shī'ah is one of the religious/doctrinal/political factions that emerged after the passing of Prophet Muhammad (pbuh). It, which is a term that refers to all of the different factions that can be defined as those who consider 'Alī and his descendants as divine leaders appointed by God, is an enduring doctrinal and theological/jurisprudential sect to this day. Three main schools of Shiism, which split into many factions, are Imāmiyya-Isnāshariyya, Ismā'iliyya and Zaydiyya branches. al-Ja'fariyyah is a sect that represents the jurisprudential aspect of Imāmiyya Shia. With roots dating back to a period close to the death of Prophet Muhammad (pbuh), al-Shī'ah has consistently developed its own doctrine, embracing a divine source and an imamate-centered understanding of religion. In its historical development, in the field of basic Islamic sciences such as theology, hadith, exegesis, and Islamic history, and especially in theological issues, it has taken place against the Ahl al-Hadith and thus against the Ahl al-Sunnah. al-Shī'ah's Imāmiyya-Isnāshariyya faction, which embraces Imamate-centered hadith and hadith methodology, with its imamate-centered understanding of hadith and its principles, engaged in numerous debates with the opposing views of the followers of hadith. These debates focused on doctrinal differences, hadith narrations, leadership issues, and the methodologies of exegesis and hadith. Especially in the first three centuries, Imāmiyya-Isnāshariyya and al-Ja'fariyyah branches of al-Shī'ah, engaged in intense polemics with the followers of hadith, developing its own doctrine on the mentioned subjects and beginning to articulate its interpretations based on the religious texts that form the foundations of Islamic sciences. In doing so, al-Shī'ah sought solid religious justifications to prove the correctness of its ideas and ideologies. This involved at times interpreting verses with strained interpretations, disconnecting hadiths from their contexts, and even fabricating hadiths in the name of Prophet Muhammad (pbuh). The Ahl al-Hadith, who were in opposition to this, took some measures to overrule al-Shī'ah's theological views that contradicted their own teachings. Especially in accepting hadiths, the followers of Hadith established certain principles and criteria, rejecting hadiths that did not conform to this methodology. They classified ideas and beliefs contrary to the Quran and Sunnah under the umbrella of innovation, discarding religious texts and expressions coming from these sources. In contrast, al-Shī'ah criticized the methodology of the followers of Hadith in narrating and interpreting religious texts. Both groups, when producing their works, built the content of their works on supporting their own views and debunking opposing views. They also assessed whether the narrators of religious texts were qualified according to the perspectives of their own sects. Ultimately, these debates remained in the realm of sterile arguments, hindering the pursuit of truth and leading both parties into defensive and accusatory psychologies. This resulted in different evaluations of hadith narrations, sources, and the criticism of narrations between the two sects. The polemics between these two sects did not remain confined to doctrinal issues; these discussions also manifested themselves in human relations and socio-cultural life. Therefore, this study explores how the conflicts and debates between the supporters of hadith and the al-Shī'ah adherents, the two major schools of thought in Islamic intellectual history, have been reflected in the science of criticism and praise (al-Jarḥ wa-al-ta'dīl), written works, and socio-cultural and human relations.

Keywords: Hadith, Ahl al-Hadīth, al-Shī'ah, Polemic, al-Jarḥ, al-Ta'dīl.

Giriş

Şia, toplumda meydana gelen siyâsî ve ictimâî çalkantılar sonucu ortaya çıkan, zamanla değişik görünümeler kazanan ve günümüze kadar gelmeyi başaran bir mezheptir.¹ Muhtâr es-Sekafî hareketinden sonra karizmatik lider anlayışının ilk izlerine rastlanan Şia,² hilafetin Hz. Ali ve evladına ait olduğuna ve bunun nass ve tayin ile olduğuna itikat eden bir fırka olarak karşımıza çıkmaktadır.³ Bu kavramın ıstılâhî olarak ortaya çıkması hakkında farklı görüşler serdedilmiştir. Bu çerçevede bazıları Hz. Peygamber'in (a.s) vefatını müteakip, bazıları Hz. Osman'ın şehadetinden sonra, bazıları da Hz. Hüseyin'in intikamını almak amacıyla başlatılan Tevvâbûn hareketinden sonra ortaya çıktığını iddia etmişlerdir.⁴

Hz. Peygamber'in (a.s) vefatının ardı sıra İslâm toplumunda yaşanan siyâsî-itikâdî ve ictimâî sorunlar İslâm âleminde gruplaşma-fırkalaşma sürecini başlatmıştır. Nitekim İslâm âleminde hilafet meselesi, Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve katillerinin bulunamaması, adam öldürme gibi büyük günah işleyen mü'min mi kâfir mi olacağı ve bu tartışmanın doğurduğu kader ve irade meselesi gibi sorunlar İslâm ümmetinin siyâsî-itikâdî ayrışma zeminini hazırlamıştır.⁵ Bu çerçevede Zeydiyye fırkası haricinde diğer Şîî fırkalar, Hz. Ali'nin nass ile halife tayin edildiği iddiasında bulunmuş, mezhepleşme sürecinden önce hadis uydurdukları ifade edilse de Kerbela vakasından sonra Hz. Ali ve evladına taraftar olma siyasal bir hale gelmiş,⁶ ilerleyen aşamalarda mezhebin siyâsî temelleri Muhtar es-Sekafî (ö. 67/687), itikâdî ve fikhî temelleri ise Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) tarafından atılmıştır. Kendi görüşüne uygun âyet ve hadisleri de yanına alarak mezhebî ideolojisinin temelini atmıştır. Ancak Şîîliğin bu öğretisi gerek iktidarlara gerekse Şia'ya pahalıya mal olmuştur. Zira Şia, hemen hemen her dönemde kendi ideolojisinin doğruluğunu ispat etme adına iktidarlara isyan hareketleri düzenlemiş, böylece iktidarların ortadan kaldırmayı planladıkları ilk hedefi konumuna gelmiştir. Ancak Şia'nın bütün mezhepleri bu tavrı takınmamış, bu sebeple Şia'nın Zeydiyye kolu ılımlı ve mutedil bir mezhep olarak

¹ Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiîliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 13.

² Onat, *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri*, 18.

³ Ebu'l-Feth Muḥammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (b.y.: Muessesetu'l-Ḥalebî, ts.), c. 1/146.

⁴ Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Tadilde Mezhep Taassubu* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 1998), 58.

⁵ Seyithan Can, "Sosyo-Siyasi Olayların Teolojik Söyleme Etkisi (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)", *İslâm ve Yorum III*, ed. Emine Güzel - Serkan Demir (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 2/480.

⁶ Mustafa Öz, "Şia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111.

tanımlanmıştır.⁷ Bununla beraber Şia, mezhep içerisinde istikrardan yana bir tavır takınamamış ve birçok mezhebe ayrılmıştır.⁸

Şia'nın zamanla imamet ve vasiyyet anlayışının sistematik hale gelmesi ile Şia ve Ehl-i hadis'in tefsir, fıkıh ve hadis usulleri de farklılaşmaya başlamıştır. Zira Şia'ya göre imamet Hz. Peygamber'in veraseti yoluyla elde edilmiştir. Böylece siyasi iktidar aynı zamanda dini bilgi de ilahi vasıta ile alınmıştır. Bu anlayış zamanla imamlardan nakledilen haberlerin merfû addedilmesine sebep olmuş, böylece Ehl-i hadis ile Şia arasında usûlî ayrılıklar zamanla itikâdî ayrılıklara dönüşmüştür.⁹ Böylece imamet konusu usul ve itikat alanıyla bağlantılı bir hal almıştır. Şia'nın gerek dini gerek itikadi gerekse siyasi atılımlarına Ehl-i hadis engel olmaya çalışmıştır. Tarihsel arka planları dikkate alındığında İslam düşünce tarihinin iki büyük mezhebi sürekli polemik konusu olan tartışmalara girişmişlerdir. Özellikle taraftar toplama ya da mevcut taraftar sayısını muhafaza etme adına Şia, sırf ideolojik âdiyet ve mezhebî endişeler sâikiyle hadis uydurmaya teşebbüs etmiştir. Zira referans âyet ve hadis olmazsa fikirler ve ideolojiler Müslüman toplumda kabul görmeyecektir. Bunun yanında imâmet nass ile sarıh olamayınca mucize ve gayb ilmini bilme silahına sarılarak imâmete yasal dayanak arama girişimlerinde bulunmuşlardır. Bu anlamda Şia hadis eserleri uydurma haberlerle doludur. Bu anlamda erken dönem şîî eserlerden olan Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi* adlı eserine bakmak kafidir. Zira mezkûr eserde rivayetler genellikle masum imamlar aracılığıyla nakledildiğinden Hz. Peygamber'e (a.s.) muttasıl bir senedle varmamakta dolayısıyla rivayetlerin genelinin uydurma olduğu müşahede edilmektedir.¹⁰ Şia, kendi ideolojisine destek vermek ve taraftar toplamak hatta taraftarlarını tek elden yönetmek adına uydurduğu dînî metinlere engel olarak Ehl-i hadis'i görmüştür. Ehl-i hadis Şia'nın bu ameliyelerine karşı koyma adına her türlü gayreti sarf etmiş, ancak Ehl-i hadis de Şia'nın düşmüş olduğu bazı hatalara düşmekten kendini alıkoyamamıştır. Nitekim Şiiliğe temayül (teşeyyu') Ehl-i hadis içinde zaman zaman cerh aracı olarak kullanılmıştır.

⁷ Öz, "Şia", 39/112.

⁸ Şia'nın farklı mezhepleri için bkz. Nevbahtî-Kummî, *Nevbahtî- Kummî, Şii Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l Fırak, Fıraku'ş Şia*, çev. Sabri Hizmetli vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004); Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007).

⁹ Yusuf Suiçmez, "İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar", *Masum İmam Düşüncesinin Şii Hadis Yorumuna ve Sünni-Şii Mezhep Ayrışmasına Etkisi*, ed. Mehmet Kubat vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/225-226.

¹⁰ M. Cemal Sofuoğlu, "el-Kâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/148.

Her iki mezhep arasında yaşanan polemiklerin hadis ilminde cerh ve tadile, te'lifâta ve sosyo-beşerî ilişkilere nasıl yansıdığı merak konusu olmuştur. Çalışmamızın problematik çerçevesi bu mihver etrafında yoğunlaşacaktır. Çalışmamızdaki hedefimiz mezkûr iki mezhep arasındaki tartışma konularının hadis ilminin en hassas alt bilim dalı olan cerh ve tadil kriterlerine, her iki tarafın yazmış olduğu eserlere ve ikili ve toplumsal ilişkilere nasıl yansıdığını tespit ederek multidisipliner çalışmalarda tarafların birbirini amansızca cerh etmelerinin hangi psikososyal, dînî saiklerle yaptıklarını inceleyen çalışmalara rehberlik etmektir. Bu noktadaki ölçütümüz yapılan cerh ve tadillerin mezhep taraftarlığı, aidiyeti ve propagandist tavırlarla yapıp yapılmadığı olacaktır. Keza hadiste cerh ve tadil çalışmaları yapılırken bazı cerh-tadillerin indî, keyfî, taassubî ve ideolojik aidiyet duygusu gibi hangi saiklerle ortaya çıktığını tespit etmek, cerh ve tadil çalışmaları yapacak olan araştırmacıların bu hususu daima göz önünde bulundurmalarını hatırlatmaktır. Çalışmanın toplumsal kargaşaların ve dînî polemiklerin hadis râvîleri üzerinde nasıl bir etki bıraktığını, râvî değerlendirmelerine ve yazılan eserlere, ictimâî ilişkilere nasıl yansıdığı konusunu aydınlığa kavuşturacağı düşünülmektedir. Çalışmamızda Şia derken Şîliğin İmâmiyye-İsnâaşeriyye kolunu Ehl-i hadis derken de Ehl-i sünnet'in ilk öncülerini kastedeceğiz.¹¹

Çalışmamızla ilgili literatür taraması yapılmış, bu çerçevede Ali Osman Ateş'in *Ehli Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler* adlı eserinde Ehl-i Sünnet ve Şia'nın-delil olarak kullandıkları bazı hadis ve rivayetler tespit edilmiştir. Abdullah Ünalın'ın kaleme aldığı *İmamet Teorisinin Hadis Referansları-Ehl-i Sünnet ve Şia Örneği* adlı eserinde tarafların imamet-hilafet ile ilgili naklettiği rivayetler üzerinde durulmuştur. Muhammed Enes Topgül'ün yazarlığını üstlendiği *Erken Dönem Şii Ricâl İlmi; Keşşî Örneği* adlı eserinde erken dönem Şii ricâl ilmi İmâmî-Şii âlim Ebû Amr el-Keşşî'nin *Ma'rife* adlı eseri özelinde işlenmiştir. Aynı yazar *Sünnî-Şii İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları* adlı makalesinde mezhebi ön kabullerin Şii ve sünnî kaynaklarda geçen bazı rivâyetlerin bağlamına nasıl yansıdığını irdelenmiştir. *Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiilik İthamları - Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-* adlı makalesinde ise Ehl-i hadîs âlimleri tarafından kaleme alınan ricâl türü eserlerde bazı râvîlerin Şii düşüncelerle ilişkilendirilmeleri konusunu ele almıştır. Yusuf Suiçmez'in Masumiyet düşüncesinin şii-sünnî çatışmasına

¹¹ Ehl-i sünnet kavramı içerisinde kimlerin yer aldığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşlere göre sahâbe, tâbiün, ehl-i hadis, ehl-i re'y, müctehidler, fakihler, filolog ve kurrâlar yer almaktadır. Çağfer Karadağ, "Ehl-i Sünnet", *TÜBİTAK Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ağustos 2024).

etkisini inceleyen *Masum İmam Düşüncesinin Şii Hadis Yorumuna ve Sünni-Şii Mezhep Ayrışmasına Etkisi* ve *Şia Hadis Tarihi*¹² adlı önemli çalışmalarının yanında Bekir Kuzudişli'nin *Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar* adlı çalışmasında Şia'nın imamet merkezli hadis anlayışının psikolojik yönünü ve rivayetlere yansımalarını inceleyen eserler kaleme alınmıştır.¹³ İbrahim Kutluay ise *İmâmet Nazariyesinin Şia Hadis Metodoloji Üzerindeki Tezâhürleri* isimli çalışmasında Şia'nın Ehl-i sünnet'ten etkilenecek kendi hadis usullerini inşa ettiklerini ve imamet anlayışlarının hadis usulleri üzerindeki etkisini konu edinmiştir.¹⁴ Konu ile ilgili lisansüstü tezlerde ise genellikle tarafların düşüncelerini yansıtan masumiyet, haberi sıfatları yorumlama, nübüvvet, hadis alma usulleri, takiyye, gaybet-i suğrâ, ahbârîlik, sahih hadis konusu, tarafların farklılaşmasında hadis rivayetlerinin rolü gibi spesifik konular üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Ancak ulaşılabildiği kadarıyla yapılan çalışmalarda taraflar arası yaşanan hadis polemiklerinin cerh ve tadile, yazılan eserlere, toplumsal ve beşerî ilişkilere nasıl yansıdığını ele alan müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Meseleyi bu açıdan ele alan bir araştırma olmaması her iki mezhep tarafından kaleme alınan eserlerin tanınmasına, ravi değerlendirmelerinin subjektif kriterlerle değerlendirilip değerlendirilmediğine, yaşanan toplumsal problemlerin ve dini ihtilafların insani ilişkileri ne denli etkilediği sorunsalını çözmesi bakımından çalışmanın alana katkı yapacağı düşünülmektedir.

Çalışmada, her iki mezhebin cerh ve tadil işlemlerini gerçekleştirirken ilmî kriterlere uyup uymadıkları, ilk dönem asli kaynakları olan tabakât, terâcim ve ricâl kitaplarına başvurularak tespit edilecektir. Bununla beraber her iki mezhep arasında yaşanan polemiklerin eserlerin isim ve muhtevastaki ana ve alt başlıkları dikkate alınarak te'lifâta nasıl yansıdığı tespiti cihetine gidilecektir. Keza beşerî ilişkilere nasıl tesirde bulunduğunu tespit amacına matuf tarafların birbirlerinin aleyhine naklettiği rivayetler üzerinden değerlendirme yapılacaktır.

1. Yaşanan Polemiklerin Te'lifâta Yansıması

Şia ile Ehl-i hadis arasında ilk günden beri bazı konular tartışılmış ve bu konular adı geçen iki mezhep arasında polemik haline ge(tiri)len temel konular olmuştur. Bu konuların

¹² Yusuf Suiçmez, *Şia Hadîs Tarihi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

¹³ Bekir Kuzudişli, "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.

¹⁴ İbrahim Kutluay, "İmâmet Nazariyesinin Şia Hadis Metodoloji Üzerindeki Tezâhürleri", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 3-35.

başında hiç şüphesiz imâmet/hilafet bahsi gelmektedir. Bununla beraber Kur'ân'ın tahrif olup olmadığı, sahâbîlerin adil olup olmadığı, sahabenin fazileti, rec'at, takiyye, mut'a nikâhu ve abdest alırken ayakları mesh etme vb. gibi konular iki mezhebin temel ihtilaf konuları arasındadır. Şia'nın mezkûr konulardaki görüşleri Kur'ân ve hadiste yer alan sarih naslarla çeliştiği gerekçesiyle Ehl-i hadis tarafından karşıt naslarla ciddi anlamda eleştirilmiştir. Özellikle Sünnî inanca göre imâmet konusu i'tikâda dair bir mesele olmamasına rağmen Şia tarafından oldukça abartılmıştır. Nitekim erken dönem Şii eserler incelendiğinde bütün Şii hadis kitaplarında *Kitâbu'l-hücce* veya *Kitâbu'l-imâme* adlı ana başlık altında imamların ilahi tayinle geldikleri, Nübüvvet hariç peygamberlerle aynı vasfa sahip oldukları, insanların bütün ihtiyaçlarını karşıladıkları tanrısal bilgiyle donatılmış, günahlardan arınmış, dinde kanun koyma yetkisi verilmiş, emir ve yasaklarının peygamberin emir ve yasakları gibi insanları bağlayıcı olduğu, insanları aciz bırakacak harikulade halleri olan kişiler olarak tanımlandıkları görülecektir.¹⁵ Bu tanımlamalar yapılırken de her bir iddia için hadislerden delil getirilmesi gözlerden kaçmamaktadır. Ancak böyle bir imamet anlayışı bütün Şii'lerce benimsenmemiştir. İmamın kimliği konusunda ittifak edilmesine rağmen vasıfları konusunda Şii'ler arasında farklılıklar söz konusudur.¹⁶ Nitekim İmam Muhammed Bakır'ın Zeydiyye mezhebi kurucusu Zeyd'e imamların da hatalı olabileceğini telkin etmesi bunun göstergelerindedir.¹⁷ Keza her dönemde Şii'ler imametini farklı yönleri üzerinde ısrarla durmuşlardır. Kimi imamın dînî ve dünyevî yönüne ağırlık verirken kimi de onun itikadi yönü üzerinde durmuştur.¹⁸

Şii'ler ve Ehl-i hadis arasında yoğun tartışmaların yaşandığı hicri III. asırda kaleme alınan eserlere bakıldığında genelde "*Kitâbu'l-imâme*"ler ve bunun karşısında Şii imâmet anlayışına "*Kitâbu'r-redd*" adı altında reddiyeler yazıldığı görülmektedir. Bu çerçevede hicrî III. asırda kaleme alınan Kütüb-i sitte incelendiğinde özellikle mezkûr iki fırka arasında yaşanan tartışmalarla alakalı bablar/konu başlıkları açıldığı görülecektir. Nitekim hadisçiler ve Şii'ler arasında sahabenin fazileti ile ilgili tartışmalar Şii'lerin Hz. Ali'nin faziletini ön plana

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi* (Beirut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428), 1/97-170; Ebü'l-Hasen Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım, *Müsnedu İmâm er-Rızâ*, thk. Azîzullah el-Utâridî (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1392), 1/88-111.

¹⁶ Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/202.

¹⁷ Suiçmez, "İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar", 2/227.

¹⁸ Hasan Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 89-95.

çıkaran rivayetleri ön plana çıkarmasına, buna mukabil Ehl-i hadis'in ise Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in fazileti ile ilgili rivayetleri telif ettikleri eserlerde bir araya toplamalarına sebep olmuştur. Mesela Buhârî (ö.256/870) *Sahîh*'inde "*Fedâilu ashâbi'n-Nebi*",¹⁹ Müslim (ö.261/875) *Sahîh* adlı eserinde "*Fedâilu's-sahâbe*"²⁰, Tirmizî (ö.279/893) *Sünen*'inde "*el-Menâkıb*"²¹, Ebû Dâvûd (ö.275/889) ve İbn-i Mâce'nin (ö.273/886) *Sünen* adlı eserlerinde "*Kitâbu's-sünne*", "*Ebvâbu's-sünne*"²² şeklinde açtıkları bab başlıkları Şia'ya sahabenin fazileti konusu ile ilgili cevap niteliği taşıdığı görülmektedir. Yine bu konuda Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/856) kaleme aldığı müstakil eseri "*Fedâilu's-sahâbe*" adlı eseri²³, Nesâî'nin (ö.303/916) "*Fedâilu's-sahâbe*"²⁴, keza Dârekutnî'nin (ö. 385/995) "*Fedâilu's-sahâbe*"²⁵ adlı eserleri kaleme almaları bu konuda iki mezhep arasında yaşanan alevli tartışmaların te'lifâta ne denli yansıdığını göstermesi açısından gayet ehemmiyetlidir.

Buna karşın Şia, Hz. Ali'nin seçimle değil de tanrısal bir hükümle elde etmiş olduğu imâmete dînî ve dünyevî açıdan daha layık ve fazilet bakımından diğer sahâbîlerden daha üstün olduğu iddiasını ispat etmek için birtakım eserler kaleme almış ve bu konuda *Kitâbu'l-imâme* adı altında eserler telif edilmiştir. Şia tarafından ilahi emirle atanan imamların gaybetlerinden sonra tekrar dünyaya geleceklerine dair iddialarını ispat etmek için *Kitâbu'r-rec'a*, Şia inancına göre on ikinci imamın ölmeden insanlar arasında ayrılıp kaybolan ama dünyaya tekrar döneceği iddiasını ispat için *Kitâbu'l-ğaybe*, Hz. Peygamber'in (a.s.) henüz hayatta iken yetki ve sorumluluklarını Hz. Ali soyundan gelen imamlara devrettiği vâsî anlayışını ispat etme adına *Kitâbu'l-vasiyye* adı altında eserler telif etmişlerdir.²⁶ Bu eserler incelendiğinde Şia'nın mezkûr iddialarını ispat etmek için Kur'ân ayetleri ve hadislerden birçok delil getirdikleri görülecektir. Bu çerçevede Şîi muhaddis ve kelimacı olan Ebû

¹⁹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Mısır: es-Sultâniyye, 1311/1893), 5/2.

²⁰ Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1374/1955), 4/1854.

²¹ Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), 6/5.

²² Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430), 7/5; Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Dimaşk: Darü'r-Risâleti'l-'Alemyyye, 2009), 1/3-54.

²³ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Fedâilu's-Şahâbe*, thk. Vaşiyullâh Muhammed 'Abbâs (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1404/1983).

²⁴ Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâî, *Fedâilu's-Şahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405/1984).

²⁵ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Fedâ'îlu's-Şahâbe ve Menâkıbuhum ve Kavlu Ba'dihim fi Ba'di Şalavâtillâhi 'aleyhim*, thk. Muhammed b. Hâlıfe er-Rabâh (Suudi Arabistan: y.y., 1419/1998).

²⁶ Ebu'l-Ferec İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrût: Dâru'l Ma'rife, 1417), 1/217-222.

Muhammed Fazl b. Şâzân (ö. 260/873) Hz. Ali'nin faziletine dair "*Fedâilu Ali b. Ebî Tâlib*", imâmet konusuna dair ise "*el-Mesâilu'l-Erbâa fi'l-Îmâme*" adlı eserleri kaleme almıştır.²⁷ Her iki mezhep arasında yaşanan polemikler tarafların birbirine karşı reddiyeler yazmasına da sebep olmuştur. Bu çerçevede Ebû'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât (ö. 300/913) "*el-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendiyi'l-mulhid*" adlı reddiyesini; keza İbn-i Kuteybe "*el-Îmame ve's-siyâse*", Taberî ise (ö.310/923) "*Delâilu'l-îmâme*" adlı eserini kaleme almıştır.²⁸ Buna karşın İmam Hâdî'nin arkadaşlarından sayılan Fazl b. Şâzân "*el-Îzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*", "*Kitâbu'l-ilel*", "*er-Red ale'l-Haşeviyye*"²⁹ gibi reddiye tarzı eserler telif etmiştir. Bununla beraber Fadl b. Şâzân Şii doktrinini görüşlerini neşrettiği *İsbâtü'r-recâ fi'l-hadîs*, *Kitâbü'l-îmân*, *Kitâbü't-tevhîd*, *el-Mesh ale'l-huffeyn*, *Fedâilu Ali İbn Ebî Tâlib*, *Mesâilu'l-erbaa fi'l-Îmâme* gibi Ehl-i Hadis'le yaşadıkları polemiklere konu olan meseleleri tartıştıkları eserler telif etmiştir.³⁰ Her iki mezhebin karşıt argümanlarını sunduğu eserlerin isimlerini Fihrist tarzı eserlere havale ederek mezkûr iki mezhep arasındaki tartışmaların ne boyuta vardığını öğrenebilmek için sadece bu eserlerin isimlerine bakmak kâfidir.

Öte yandan Ehl-i hadis ve Şia tarafından kaleme alınan eserlerin içeriğine bakıldığında -eserlerin muhtevası tamamen polemik türü konuları içermese de- polemiklerin hangi boyutta olduğunu tahmin etmek o kadar da zor değildir. Zira Ehl-i hadis mevzuya Şia'nın iddialarını çürütme açısından bakmış, imâmet hususunda özellikle Râfızîlerin aşırı görüşler ileri sürmeleri Ehl-i hadis'i harekete geçirmiş, dinin temel konularından biri olmamasına rağmen hadisçiler eserlerinde konu ile ilgili müstakil başlıklar açmışlardır. Mesela Ehl-i hadisten sayılan İbn Kuteybe (ö.255/868) "*Te'vîlu Muhtelefi'l-hadis*" adlı eserinde Râfızîlerin sahabenin tekfiri konusunda kullandıkları hadisi yanlış anladıklarını ispat etmeye ve Şia'nın bu konudaki iddialarına cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim Şia, "*Kıyamet günü birtakım kimseler(akvâm)elbette bana, havzıma gelecekler. Sonra benim önümden alınıp götürülecekler. Ben de o zaman 'Ya Rabbi! Ashabcağızım. Ashabcağızım' diyeceğim. Bunun üzerine bana: 'Sen, onların senden sonra ne yaptıklarını bilmiyorsun. Sen onlardan ayrıldıktan beri dinden irtidât etmekten geri durmadılar.'*" hadisini sahabeden beş kişi haricinde bütün sahabenin tekfiri için delil saymıştır. Buna karşın İbn Kuteybe hadiste geçenlerin Şia'nın iddia ettiği gibi bütün

²⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/817.

²⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 1/105-106.

²⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 1/283.

³⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/817-818.

sahâbîler olmadığını, “akvâm” kelimesinin pek az sahâbînin irtidât edeceğine işaret ettiğini, keza “Ashabcağızım” kelimesinin ism-i tasğîr olması sebebiyle yine sahabenin pek azının kastedildiğine işaret olduğunu, irtidât eden kişilerden kastın Tevbe sûresi 101. ayetinin işaret ettiği gibi bedeviler arasında ve Medine’de bulunan nifakta zirve olanların kastedildiğini söyleyerek Şia’nın iddiasına cevap vermeye çalışmıştır.³¹ Bununla beraber İbn Kuteybe Şia’nın nasla desteklenmeye çalışılan imâmet önermesinin özünde yanlışlanabilir olduğunu ispat etme adına - eserin mezkûr yazara âidiyeti hakkında şüpheler bulunsa da³² - *el-İmame ve’s-siyâse* isimli eserini kaleme almıştır. Eserin içeriğine bakıldığında eserde öncelikle Hz. Ebûbekir’in faziletlerinin hadislerdeki konumuna işaret etmek için bu konudaki hadisler sıralanmış, keza onun Hz. Peygamber’den sonra halife olarak atandığına dair deliller serdedilmiştir.³³ Buna karşın yukarıda da izah edildiği üzere Fadl b. Şâzân *Fedâilu emîri’l mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib* adlı eserini telif etmiştir. Eserin içeriğine bakıldığında Hz. Ali ve soyunun ilahi dayanaklı olduğu ve Hz. Ali’nin diğer sahâbîlere karşı olan üstünlüğü konusunu uydurma hadislerle adeta yarıştırdığı görülecektir.³⁴ Hz. Ali o kadar üstün gösterilmiş ki şîî rivayetlere göre Hz. Ali’ye itaat farz, ona karşı çıkmak yasaktır.³⁵ Yerde, gökte, arşta, ferşte Hz. Ali’nin müminlerin emiri olduğu yazılıdır.³⁶ Hz. Ali ümmetin en bilgini, en takvalısı, en doğru yolda olanıdır. Hatta Hz. Ali’ye iman etmekte geri kalanlar kâfir ilan edilmiştir.³⁷ Netice itibariyle eser hakkında Hz. Ali’ye Allah ve Resulü tarafından tevdi edildiğine inanılan velî, vâsî ve vâris gibi görevleri ilahi bir destekle perçinlenmek istendiğini söylemek hiç de abartı olmayacaktır.

Ehl-i hadis ile Şia arasında cereyan eden tartışma ve ihtilaf konuları ve tarafların birbirlerine karşı vermiş oldukları cevapların izi sürüldüğünde mezkûr iki mezhep arasında yaşanan polemik tarzı konuların her iki tarafın yazmış oldukları eserlerin bab başlıklarına da yansdığı müşahede edilmektedir. Öncelikle her iki mezhep de karşı tarafı Ehl-i bid’at kategorisinde değerlendirmiştir. Bu sebeple Ehl-i hadis’in kitaplarına bakıldığında “Ehl-i

³¹ Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadîs* (b.y.: el-Mektebu’l-İslâmî; Müessesetü’l-İşrâk, 1419), 340-341.

³² Avni İlhan, “el-İmâme ve’s-Siyâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/200.

³³ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru’l Advâ’, 1410).

³⁴ Fadl b. Şâzân el-Kummî, *Fedâilu emîri’l mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Abdurrahman Huveylid (Beyrut: Dâru’l-Belâğa, 1407), 20-41.

³⁵ Fadl b. Şâzân el-Kummî, *Fedâilu emîri’l mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib*, 42.

³⁶ Fadl b. Şâzân el-Kummî, *Fedâilu emîri’l mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib*, 44.

³⁷ Fadl b. Şâzân el-Kummî, *Fedâilu emîri’l mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib*, 45-46.

bidat", "Ehl-i ehvâ", "Ehl-i husûme/husûmât" adı altında özel başlıklar açıldığı görülecektir. Bu kapsamda *بَابُ اجْتِنَابِ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ، وَالْبِدْعِ، وَالْخُصُومَةِ* /Ehl-i bidat'ten kaçınılması babı,³⁸ *بَابُ اجْتِنَابِ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ* /Ehl-i ehvâ'dan kaçınılmasının ve onlara buğz etmenin gerekliliği babı,³⁹ *بَابُ ذِكْرِ هِجْرَةِ أَهْلِ الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ* /Ehl-i ehvâ ve Ehl-i bidat'ten uzak durma babı,⁴⁰ *مَا عُنُقِيَّةَ الْإِمَامِ وَالْأَمِيرِ لِأَهْلِ الْأَهْوَاءِ* / devlet başkanının hevâ ehlini cezaya çarptırması babı,⁴¹ *تَجَوُّزُ بِهِ شَهَادَةِ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ* / Ehl-i ehvâ'nın şahitliklerinin caiz olduğu durumlar⁴² şeklinde başlıklar açılmıştır. Ayrıca Ehl-i bidat'ten uzak durulması ile ilgili sahabe ve tâbiûn uygulamaları buna delil olarak gösterilmiştir.⁴³ Buna karşın Şî müellifler de eserlerinde kendi görüşleri dışında bulunan gurupları Ehl-i bidat kapsamında değerlendirmişler ve eserlerine kendilerine göre Ehl-i bidat olanları saf dışı bırakacak konu başlıkları açmışlar ve *باب البدع والرأي و المقاييس* şeklinde bab başlıkları altında ehl-i bidat ile kıyas ve re'yi kabul eden kimseleri yeren ve kendi imamlarından nakledilen haberleri toplamışlardır.⁴⁴ Bu çerçevede Şîi haberlere göre ehl-i bidat ile kendi görüşlerine ve kıyasa göre dînî hüküm çıkaranlar Hz. Peygamber'i (sünnetini) (a.s.) eksik tebliğ etmektedirler. Dolayısıyla bid'at sahibi birinin yanına varıp ona saygı gösteren, yücelten kimse İslâm dininin yıkılmasına sebep olmuştur. Şia'ya göre bidat ehlinin tövbesini Allah kabul etmeyecektir. İslâm dinini bu bidatlara ve bidatçilere karşı koruyacak olan da Ehl-i beyt ve bu soydan gelenler olacaktır. Şia içinde beslediği kini o kadar abartmıştır ki Ebu Hanife'ye lanet etmeyi de ihmal etmemiştir. Re'yine göre hareket edenler yani Ehl-i re'y ve kıyâs helak olmuştur. Bu meyanda Şîi rivayetlere göre Ehl-i beyti terk edip kendi görüşüne göre hüküm verenler doğru yoldan sapmışlardır.⁴⁵ Esasen Şîiler fikhî akıl yürütme, nassın olmadığı yerde beşer inisiyatifi kullanarak yapılan kıyasa ve sünnî fakihlerin zanna dayanan kıyaslarına karşı çıkmışlardır. Mezkûr başlık altında kıyasın amaç ve anlam tutarlılığına ehemmiyet veren bu çerçevede kıyas ve re'yi kullanan sünnî alimleri zimnen eleştirdikleri anlaşılmaktadır. Zira

³⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412), 1/387.

³⁹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 7/9.

⁴⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. 'Abdullâh el-Bağdâdî el-Âcurrî, *eş-Şerî'a*, thk. 'Abdullâh b. 'Umar b. Suleymân el-Demîcî (Riyad: Dâru'l-Vaţan, 1420/1999), 5/2540.

⁴¹ Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 5/2554.

⁴² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 10/355.

⁴³ Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehlî's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. hmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423), 4/701.

⁴⁴ Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1426), 42.

⁴⁵ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, 42-44.

Şîî anlayışa göre anlaşılmayan nasları Peygamber'den sonra masum imamlar açıklayacaklardır.

Ehl-i hadis ve Şia arasında yaşanan bu amansız mücadeleler sadece te'lifâta değil aynı zamanda hadis ilmi açısından cerh ve ta'dîl ilmine ayrıca sosyal- beşerî münasebetlerin seyrine de büyük ölçüde etki etmiştir. Şimdi her iki mezhep arasında yaşanan polemiklerin cerh ve ta'dîl ilmine ve insani ilişkilere nasıl yansıdığını irdeleyelim.

2. Yaşanan Polemiklerin Cerh/Ta'dîl İlmine ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması

Şîa ve hadis taraftarları arasında yaşanan polemiklerin mezhebî bağnazlık, aşırı taassup ve âidiyet duygusuyla birlikte birbirlerini amansız bir şekilde cerh etmelerine sebep olduğu görülmektedir. Mesele sadece cerh etme boyutunda kalmamış, mezkûr mezhepler kendi mezhebine intisabiyeti, âidiyeti olmayanları toplumdaki tecrit etme, yıldırma, psikolojik baskı yapma, varlığını kabul etmeme, haksız eleştiri, iftira, çarpıtma, cerh ve ta'dîl usul ve tekniklerinin kötüye kullanılması gibi psiko-sosyal şiddet ve baskılara başvurmalarına yol açmıştır. Bu anlamda Şia, Ehl-i hadis müntesiplerini Hz. Ali taraftarlarına kin, nefret ve düşmanlık hisleri barındıran anlamında "*Nâsiba/Nussâb*",⁴⁶ dînî konularda akıl yürütmeyi reddeden ve nasları zahiri anlamında anlayıp teçsîm ve teşbihe meyleden anlamında "*Haşviyye*",⁴⁷ Allah'ı yarattıklarına benzetenler anlamında "*Müşebbihe*",⁴⁸ Allah'a cismani özellikler yükleyenler anlamında "*Mücessime*"⁴⁹ gibi vasıflarla ta'n etmiştir.⁵⁰ Esasen Ehl-i hadis ve Şia'nın cerh ve ta'dîl anlayışı birbirinden çok farklıdır. Şîa özellikle Ehl-i hadis'i sünnete uyduklarını iddia edenler şeklinde tanımlamış ve her fırsatta Ehl-i hadis'i eleştirmiştir. Ehl-i hadis ise Şia kadar insaf sınırını aşmamış ve mezhebinin propagandasını yapmamak ve hadis uydurmamak şartıyla şîî olan muhaddislerin rivayetini kabul etmiştir. Şia, kendi varlığını Hz. Peygamber (a.s.) dönemiyle irtibatlandırma gayreti içine girmiştir. Bu da Şia'yı farklı bir tarih algısı oluşturmaya yönlendirmiştir. Nitekim Şia, kendi tohumlarını Hz. Peygamber'in (a.s.) attığını iddia ederek Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'yi halife kabul edenleri Şîî olarak tanımlanmıştır.

⁴⁶ Mustafa Öz, "*Nâsibe*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/393.

⁴⁷ Metin Yurdağür, "*Haşviyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "*Müşebbihe*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156.

⁴⁹ İlyas Üzüüm, "*Mücessime*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/448.

⁵⁰ Seyithan Can, "*İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi*", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2020), 442-443.

Buna karşın sünnî gelenek de Hz. Ebubekir'in halifeliğini tanıyanların Sünnî olduğunu iddia etmiştir. Oysa ne Hz. Peygamber ne de Hz. Ali ne sünnî idiler ne de Şî. Ama her iki mezhep de Hz. Peygamber'e hadis söyletmiş, her mezhep kendinin legal bir oluşum olduğunu ispat etme gayreti içine girmiş, diğer mezheplerin illegal olduğunu iddia ederek duruma uygun hadis uydurmuşlardır. Yani her mezhep kendine legal bir köken arama gayreti içerisinde olmuştur. Kendi mezheplerinin meşru bir zeminde olduğunu ispat etmek için Hz. Peygamber'e söyletilen onlarca uydurma hadisin varlığı bu iddianın ispatı mahiyetindedir.

Şia daha baştan ön yargıyla hareket ederek mezhebî ayrımcılığa ve ayrıştırıcılığa yönelmiş, mezhep kışkırtıcılığı muhterisleri senaryonun yönetmenliğine soyunup, halkı mezhep temelli bir ayrıştırmanın, ötekileştirmenin derin uçurumuna savurmuşlardır. Kendi mezhebî görüşlerini hadislerle desteklemişler, kendi görüşlerini tembih ve telkin metoduyla müntesiplerine dayatmışlar, mezhebî hassasiyetleri çok tehlikeli boyuta taşıyarak vahim bir sorumsuzluk sergilemişlerdir. Bu çerçevede daha önce de ifade edildiği üzere Şî Fadl b. Şâzân Ehl-i hadisi sert bir dille eleştirmiştir. Hatta insanların din konusunda iki farklı guruba ayrıldığını, bunlardan bir gurubun kendilerine "sünnete bağlı cemaat" diyen ancak kendi içlerinde helal-haram, Şî guruplar arasındaki ihtilafları göz ardı etmek suretiyle fikir ve düşünce konularında görüş ayrılıkları bulunan, bunların diğer bir gurup olan Şia'ya karşı durduklarını, onların şهادetlerini, rivâyet ettikleri hadisleri kabul etmediklerini ifade ederek onları *Mücessime*, *Muattıla*, *Müşebbihe*, *Nussâb* gibi olumsuz vasıflarla nitelendirmiştir.⁵¹ Bununla beraber hadis taraftarlarını teşbîh ve tecsîm ifade eden hadisler rivâyet etmekle de itham etmiştir.⁵² Keza O, Ehl-i hadis'i Peygamberler hakkında yalan ve iftira dolu hadis rivâyet etmekle suçlamış, buna bağlı olarak anlamsız dînî telakkilere sahip olan anlamında *Haşviyye* sıfatını yakıştırmıştır.⁵³ Öte yandan, hadis taraftarlarını Hulefâ-i Râşidîn'i önder kabul edip, onlar adına bir takım sözler uydurarak dinlerini şekillendirdiklerini ve Şia taraftarlarına bazı iftiralar attıklarını iddia etmiştir. Keza taraftarlarına uyarılarda bulunarak kendilerinin Âl-i Muhammed'den gelen imamların önderliğinde dine anlam verdiklerini ve imamların verdikleri hükümlerle amel edeceklerini ifade etmiştir.⁵⁴

⁵¹ Fadl b. Şâzân el-Kummî, *el-Îzâh fi'r-Red ala Sâiri'l-Fırak*, thk. Seyyid Celâluddin el-Hüseynî el-Urmevî (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1430), 3.

⁵² Fadl b. Şâzân el-Kummî, *el-Îzâh*, 7-30.

⁵³ Fadl b. Şâzân el-Kummî, *el-Îzâh*, 30-36.

⁵⁴ Fadl b. Şâzân el-Kummî, *el-Îzâh*, 92-93.

propagandası yapan Râfizî idi.”⁶¹ , “كَانَ رَافِضِيًّا وَضَاعًا”/hadis uyduran Râfizî idi.”⁶² , “كَانَ رَافِضِيًّا يَضَعُ الْحَدِيثَ”/hadis uyduran Râfizî idi.”⁶³ , “كَانَ رَافِضِيًّا يَشْتُمُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ”/ashâba söven bir râfizî idi.”⁶⁴ tarzında kavramlar kullandıkları görülecektir. Ancak Ehl-i hadis bu eleştirileri yaparken Şia'nın özellikle “Ğâlî/Şiilikte aşırı giden” addedilen yani Şia'nın içinde yer alıp İslâm dininin ruhuna aykırı ve aşırı düşüncelere sahip olan Şia müntesipleri hakkında bu tür tabirleri kullandıklarını hatırlatmakta fayda mülhaza ediyoruz. Böylece Hadisçiler bu kavramlarla Şîi muhaddisleri cerh etmek suretiyle onlardan gelen hadis rivâyetlerini kabul etmemişlerdir. Bunun yanında bazen Şîa muhaddisleri için insani olmayan kavramlar da kullanılmıştır. Mesela İmrân b. Müslim el-Fizârî el-Ezdî el-Kûfi hakkında “كَانَ رَافِضِيًّا كَأَنَّهُ جَرُو كَلْبٍ”/ enik/köpek yavrusu gibi bir Râfizî idi.”⁶⁶ şeklinde bir tabir kullanılmıştır.

Buna karşın Şîi ricâl, tabakât, cerh-ta'dil eserleri incelendiğinde karşıt görüşte olanlar veya mezhep içi aynı ideolojiye sahip olmayanlar için “فاسد المذهب”/fâsidü'l-mezhep/mezhebi bozuk”⁶⁷ , “فاسد الاعتقاد”/Fâsidü'l-i'tikâd/itikadı bozuk”⁶⁸ , “فاسد الحديث”/Fâsidü'l-hadîs/rivâyet ettiği hadisler geçersiz”⁶⁹ , “واقفي”/Vâkıfî/Vâkıfiyye mezhebine mensup”⁷⁰ “سني”/Sünnî/Ehl-i sünnet” gibi bazı tabirler kullanarak hadis nakleden râvîleri cerh ettikleri görülmektedir. Kendi mezheplerinin ana fikirlerine muhalefet etmeyip imamlardan nakilde bulunan râvîleri ise “صحيح المذهب”/Sahîhu'l-Mezheb/mezhebi sağlam”, “معتمد”/itimat edilir” , “ثقة”/sika , “ثابت”/güvenilir” şeklinde olumlu tabirler kullanarak râvîlerin güvenilir olduklarına hükmetmişlerdir.⁷¹ Bununla beraber Şîi ricâl

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/26.

⁶² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-aḥbâri (eḥâdîş)l-mevzû'a*, thk. Ebü Abdurrahman b. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 1/294.

⁶³ Nûru'd-Dîn 'Alî b. Muhammed b. 'Alî b. 'Abdurrahman b. 'Arâk el-Kenânî İbn 'Arâk, *Tenzihu's-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Eḥbâri's-Şenî'ati'l-Mevdû'a*, thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf, 'Abdullâh Muhammed eş-Şadîk el-Ğamârî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399), 1/96.

⁶⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn*, 1/218.

⁶⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn*, 2/75.

⁶⁶ Yusuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 22/355.

⁶⁷ Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî (Kitâbü'r-Ricâl)* (Beyrut: Şeriketü'l A'lamî li'l matbûât, 1431), 320.

⁶⁸ en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 317.

⁶⁹ en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 352.

⁷⁰ en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 245.

⁷¹ en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 249; ◉Abdunnebî el-Cezâirî, *Hâvi'l-Akvâl fi Ma'rifeti'r-Ricâl* (Kum: Müessesetü'l-Hidâye li İhyâ't-Turâs, 1318), 2/10; Şiilerin Kullandıkları cerh ve tadil lafızları için bk. İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şiası'na Göre Cerh ve Ta'dil* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 231-295.

alimleri Hz. Ali'nin imametini kabul etmeyen Ehl-i sünnet'i dolayısıyla Ehl-i hadis'i günahkar addetmişlerse de kendi kriterlerine göre sika olması kaydıyla onlardan hadis rivayet etmişlerdir. Diğer bir deyişle Ehl-i sünnet'in rivayet ettikleri hadisler imamların rivayetlerine paralellik arz ediyorsa bu rivâyetleri kabul etmiş ve o hadisle amel etmişlerdir. Bu meyanda İmâmiyye Şîa'sı Hafs b. Gıyâs, Nûh b. Derrâc gibi sünnî alimlerden hadis rivayet etmişlerdir.⁷² Öte yandan kendi mezheplerine müntesip bazı râvîlerin biyografisi hakkında bilgi verirken muhalifler diye tabir ettikleri Ehl-i hadis'in kendi râvîleri hakkında kötü isimlendirmede bulduklarını ve sünnî iktidarlar tarafından zulme uğradıklarını ifade eden menkıbeleri de aktarmışlardır.⁷³ Hatta bazı râvîler hakkında öncelikle Ehl-i hadis'e müntesip olduğu daha sonra basiretli davranıp gerçeklerin farkına vararak doğru, güvenilir mezhep olan Şîa'ya intisap ettiğini ifade etmişlerdir.⁷⁴ Keza daha önce Zeydî veya mu'tezilî olan râvîlerin de aynı şekilde Şîa'ya dönüş yaptıkları belirtilmiştir.⁷⁵ Şîa'nın bu şekildeki değerlendirmeleri kendi müntesiplerini karşıt görüşe karşı daha keskin hale getirmek, taraflarını kontrol altında tutmak, mezhep içi otokontrolü sağlamak ve mezhep içi dinamizmi muhafaza etmekten ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Mezkûr iki mezhep arasında cereyan eden polemikler tarafların birbirlerini cerh etmesine sebep olduğu, bazen bu cerhin her iki tarafı da yorduğu gözlenmektedir. Şîa ve Ehl-i hadis'in tabakât, terâcim ve ricâl kaynakları incelendiğinde aynı şahsın Şîî muhaddisler ve Ehl-i hadis tarafından farklı bir şekilde değerlendirilmeye tabi tutulduğu da gözlerden kaçmamaktadır. Bu anlamda Şîa'nın, Ehl-i hadis taraftarı olan muhaddisleri kıyasıya cerh ettiğinin en somut örneği Basra ve Bağdat kadılıklarından sonra Kâdî'l-kudât makamına terfi etmiş, Me'mûn tarafından ülke yönetiminin kendisine tevdi edildiği, devlet nezdinde hadisçilerin isteklerini bürokratlara ileten Ebû Muhammed Yahyâ b. Eksem el-Mervezî'nin (ö. 242/857) Şîa tarafından sert bir üslupla cerh edildiğidir. Nitekim mezkûr zatla ilgili Şîî eserlerde Me'mûn, Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil dönemlerinde kadılık yaptığı, bozguncu ve fâsık bir kadı olduğu, halkın onu küçük görüp kadı olarak atanmasına karşı çıktığı halde Me'mûn tarafından kadı olarak atandığı, çocuk istismarcısı, livâta fiilini çokça irtikâp eden biri olduğunu, bu konu ile ilgili Me'mûn'a müteaddit defalar şikâyet edilmesine rağmen

⁷² Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*, 341-343.

⁷³ en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 311-312.

⁷⁴ en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 335.

⁷⁵ en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 358-359.

Me'mûn'un onun hakkında adli bir işlem yapmadığı bilgileri kaydedilmiştir.⁷⁶ Ehl-i hadis'in cerh ve ta'dil kitaplarında ise bazı cerh uzmanlarının olumsuz değerlendirmeleriyle beraber livâta fiilini irtikâp etmesinin Yahyâ b. Eksem adına atılan bir iftira olduğu, bilakis güzel ahlaklı, iyi bir fakih, hadis ilminde önder, sünnete sıkı sıkıya bağlı biri olduğu şeklinde değerlendirmelere yer verilmiştir.⁷⁷

Hicri III. asır Şîi muhaddislerden sayılan Ca'fer b. Beşir Ebû Muhammed el-Becelî'nin (ö. 208/823) Şia cerh/ta'dil ve rical kitaplarında müspet özelliklerle tavsif edildiğini, sünnî hadisçiler tarafından ise menfi özelliklerle anıldığını görmekteyiz. Şia rical kaynaklarında Cafer b. Beşir; sika, çok ibadet eden, dinine bağlı, kendine ait mescidi olan, ilmin gülü, şer'î ilimlere vâkıf şeklinde birçok övgüye mazhar olmuştur.⁷⁸ Sünnî kaynaklarda ise Cafer b. Beşir'in Şîi olduğu, Şia için eser telif ettiği, rivâyet ettiği hadislerinin mutâbiinin olmadığı/ لا يتابع في حديثه, hadis ilminde kuvvetli olmadığı/ ليس بالقوي şeklinde tavsif edilmiştir.⁷⁹ Keza Ehl-i hadis'in önderi sayılan Ahmed b. Hanbel'in de ilgili Şia rical kitapları incelendiğinde hayırla pek yâd edilmediği görülecektir. Nitekim mezkûr asrın Şîi âlimlerinden sayılan Ali b. Eşrem "Ahmed b. Hanbel'in sohbet meclisinde bulunuyordum. Ali ile ilgili bir konu geçti. Ahmed b. Hanbel 'Ali'ye az da olsa buğz beslemeyen kişi sünnî olamaz.' dedi. Ben de buna karşılık olarak 'Ali'yi çokça sevmediği müddetçe kişi sünnî olamaz.' dedim. Ancak bu deyimim sebebiyle hem beni dövdüler hem de beni o meclisten kovdular" naklinde bulunmuştur.⁸⁰ Yine Şii rical kitaplarına bakıldığında Cüveyriye b. Esmâ (ö. 173/789) hakkında "iflah olmayacak bir zındık" diye değerlendirilirken⁸¹ Ehl-i hadis'in rical kitaplarına bakıldığında sadûk, sika diye değerlendirildiği görülecektir.⁸² Muhammed b. Sinan (ö. 223/838) hakkında Şîi Fadl b. Şâzân "meşhur yalancılardan biridir"⁸³ derken sünnî

⁷⁶ Abdulaziz el-Utâridî, *Müsnedü İmâm Cevâd* (Beyrut: Dâru's-Safve, 1433), 332.

⁷⁷ Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki İbn Keşîr, *et-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil ve M'arifeti's-Sîkât ve'd-Du'afâ' ve'l-Mecâhil*, thk. Şâdî b. Muhammed Âl-i Nu'mân (Yemen: Merkezu'n-Nu'mân, 1432/2011), 2/160-163.

⁷⁸ el-Cezâirî, *Hâvi'l-Akâil*, 1/237-238.

⁷⁹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. Dâiratu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 1390/1971), 2/111.

⁸⁰ Şeyh Muhammed et-Takî et-Tusterî, *Ḳamûsu'r-Ricâl* (Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, ts.), 1/462.

⁸¹ Ebû Ca'fer Hasan et-Tûsî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlu'l Keşî)* (Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1427), 5/334.

⁸² Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1271), 2/531; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006), 7/21.

⁸³ et-Tûsî, *Ricâlu'l Keşî*, 6/422.

kaynaklarda sika, hüccet olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴ Keza Ebân b. Tağlib (ö. 143/760) ile ilgili yine aynı durum söz konusudur. Şîi rical kaynaklarında “sika”, “tefsir, hadis, fıkıh, dil, edebiyat ve nahiv ilimlerinde önder” şeklinde değerlendirilirken,⁸⁵ Ehl-i hadis kaynaklarında “kötü bir mezhep müntesibi, yoldan sapmış, eğri-büğürlü adamın biri”⁸⁶, “mutaassıp bir şîi”⁸⁷ “ kendisinden hadis alma konusunda ehil olmayan biri”⁸⁸ olarak değerlendirilmiştir. Keza hicri III. asır Şîi muhaddislerinden sayılan Ahmed b. Muhammed b. Saîd Ebû'l-Abbas el-Hemdânî (240/333) Şîi rical kaynaklarında güvenilir, şerefli, hafızası kuvvetli, Şîi râvîlerden çokça rivâyette bulunan Zeydî âlim, mezhep içinde değerli konumda olan biri⁸⁹ olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ehl-i hadis rical kaynaklarına bakıldığında ise mezkûr şahsın hadis ilminde bir metodunun olmadığı, Kûfe'ye gelip yalan hadislerden oluşan nüshaları düzenleyip hadis râvîlerini yalana zorlayan ve bu uydurma hadisleri rivâyet etmeye zorlayan biri⁹⁰ olarak tanımlanmıştır.

Vereceğimiz Abdüsselam b. Sâlih Ebû's-Salt el-Herevî (ö.236/850) örneği de mezhep ideolojisinin ve bağnazlığının cerh ve ta'dîl ilmine nasıl yansıdığını gösteren en acı örneklerden biridir. Hadis taraftarlarının eserlerine bakıldığında mezkûr şahsın kimlik bilgileri hakkında şu bilgilere rastlanmaktadır: Rivayetlere göre Ebû's-Salt el-Herevî pis bir Râfızî, doğru yolda olmayan biriydi.⁹¹ Ali, Fâtma, Hasan ve Hüseyin'in faziletleri konusunda münker hadis rivâyet ederdi. Ali b. Musa er-Rıza'dan “Îmân, kalb ile marifetten ibarettir.” tarzında hadisler aktarırdı. Bu hadisler konusunda itham edilmiş biriydi.⁹² Ayrıca O, uydurma hadis de rivâyet eden biridir.⁹³ Âbid bir adamdır, ancak şîi'dir, müttehemdir ve “Metrukü'l hadis/hadisi alınmayan” biridir.⁹⁴ Ebû Hâtim er-Râzî onun sadûk olmadığını,

⁸⁴ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbatü'l-Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1908), 9/205-206.

⁸⁵ es-Seyyid Ğavs Şübber, *Mu'cemu Elf Racul* (Necf: Merkezu'l Mürtezâ li ihyâi't-turâs ve'l buhûs'il-islamiyye, 2020), 53.

⁸⁶ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'ir-Ricâl*, 2/69.

⁸⁷ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Divânu'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn ve Halkun mine'l-Mechûlîn ve Şikâatun fihim Lîn*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Enşârî (Mekke: Mektebetu'n-nahdati'l-hadîse, 1387/1967), 11.

⁸⁸ Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Muhammed b. Osman (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmîyye, ts.), 1/197.

⁸⁹ et-Tusterî, *Ķâmûsu'r-Ricâl*, 1/602.

⁹⁰ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'ir-Ricâl*, 1/338-339.

⁹¹ 'Uğaylî, *ed-Du'afâ'u'l-Kebîr*, 3/70.

⁹² İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'ir-Ricâl*, 7/25.

⁹³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd Medîneti's-selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 12/315.

⁹⁴ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *el-Muğni fi'd-Du'afâ'*, thk. Dr. Nûreddîn 'Itr (b.y.: y.y., ts.), 2/394.

Ebû Zür'a er-Râzî ise ondan hadis rivâyet etmeyeceğini söylemiş ve Ebû's Salt el-Herevî'den gelen hadis rivâyetlerinin üstünün çizilmesini emretmiştir. Nesâî ise onun sika olmadığını iddia etmiştir. Görüldüğü üzere bir kısım Ehl-i hadis mezkûr zata teşeyyu'u sebebiyle güvenmemiş ve ondan hadis rivâyetini kabul etmemiştir. Şîa rical kitapları incelendiğinde ise Ebû's Salt el-Herevî olumsuz vasıflardan sıyrılıp övgüler yağdırılan bir efsane haline getirilmiştir. Nitekim Şîi rical âlimlerine göre Ebû's Salt el-Herevî sika, hadisi makbul, yalan konuştuğu görülmemiş, Hz. Peygamber'in (a.s.) Âl'ini seven, Ehl-i beyt sevgisini kendisi için mezhep edinen biridir.⁹⁵

Bu bilgiler muvacehesinde gerek Şîa'nın gerekse Ehl-i Hadis'in kendi mezhep müntesiplerine toz kondurmadıkları buna karşın muhalif mezheplere mensup, farklı ideolojileri savunan râvîleri ise cerh ettiklerine şahit olmaktayız. Hadis taraftarları Ebû's Salt'ı teşeyyu' ve Râfizilik, haliyle Ehl-i beyt'e aşırı sevgi ve Emevîlere olan düşmanlığı sebebi ile itham ederek onu kamuoyunun gözünden düşürmeye çalışmıştır. Bununla beraber onun "Ben ilmin şehriyim Ali'de kapısıdır."⁹⁶ hadisini uydurduğu için "Vaddâ/bolca hadis uyduran" diye itham etmiştir. Buna mukabil Şîi cerh ve ta'dîl alimleri onu ilmî meclislerde olan muzafferiyeti, zühdü, takvası, dürüstlüğü ile ön planda tutarak Ebû's Salt'ın Ehl-i beyt'e aşırı sevgisi sebebiyle bu hadisi uydurduğunu söylemiş, böylece onun hadis uydurma vasfını meşru göstermeye çalışmıştır. Yine Şîa'nın meşhur râvîsi olan Zürâre b. A'yen (ö.148/765) Şîi ricâl kitaplarında yere göğe sığdırılmazken, Ehl-i hadis tarafından "aleni bir râfizî"⁹⁷, bağnaz bir şîi⁹⁸ şeklinde değerlendirilmiştir.

Ebû Alî (Ebû Ca'fer) Di'bil b. Alî b. Rezîn el-Huzâî (ö. 246/860) de Ehl-i hadis ve Şîa rical kaynaklarında hakkında taban tabana zıt cerh ve ta'dîl değerlendirmelerinin olduğu râvîlerden bir diğeridir. Ehl-i hadis kaynaklarında Di'bil ağzı bozuk, ağır hicivleriyle tanınan, rivâyet ettiği hadislerin çoğu batıl,⁹⁹ aşırı bir Şîi /Gulât,¹⁰⁰ râfizî bir şahsiyet¹⁰¹ olarak değerlendirilmiştir. Şii rical kaynakları incelendiğinde ise aynı zat hakkında fasih ve değerli

⁹⁵ el-Utâridî, *Müsnevu İmâm Cevâd*, 288.

⁹⁶ es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a*, 1/303.

⁹⁷ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, 1/238.

⁹⁸ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*, 4/215; Zehebî, *Dîvânü'd-Du'afâ*, 143.

⁹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hañîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 9/360; Hamza b. Esed b. 'Alî et-Temîmî İbnu'l-Ğalânsî, *Târîh Dimeşk*, thk. Suheyl Zekkâr (Dımaşk: y.y., 1403/1983), 17/248-249.

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 9/407.

¹⁰¹ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nağdi'r-Ricâl*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 2/27.

bir şair ve edip, çok değerli bir muhaddis, şiir ve edebiyatta dünyada meşhur, yaşadığı asırda eşi ve benzeri olmayan, Ehl-i beyt savunucusu, Şîî şair ve edipleri arasında zirve, yüksek profilli bir şahıs olarak tanıtılmıştır. Ancak Şîî rical kitaplarında Di'bil'in Şîî rical âlimleri tarafından olumlu değerlendirmelerinde onun, Ehl-i beyt'in velâyet hakkını şiir ve kasidelerinde açıkça söylemesi, Ehl-i beyt hakkında eserler telif etmesi, Ehl-i beyt düşmanları karşısındaki duruş, konum ve tutumu, Ehl-i beyt'i ilgilendiren konularda halife ve iktidarlardan korkmaması, maddi menfaat için onlara yanaşmaması gibi sebepler başrol oynadığı görülmektedir.¹⁰² Netice itibariyle her gurup olaya kendi itikâdî görüşleri açısından bakması sebebiyle ravi tenkitlerinde aynı şahıs hakkında tamamen birbirinden farklı ve birbirine zıt değerlendirmelere rastlamak mümkündür.

Ehl-i hadis, Şîa'yı bid'at ehli olarak gördüğü için onlardan hadis rivâyetini caiz görmemiştir. Hatta Ehl-i hadis'ten bazıları teşeyyu' mekanizmasını o kadar büyötmüştür ki kendi müntesiplerini de teşeyyu' silahıyla vurmaya kalkışmıştır. Nitekim hicri III. asrın meşhur muhaddis, müfessir ve tarihçisi sayılan Muhammed Cerîr et-Taberî (ö.310/922) teşeyyu' kavramının kurbanlarından. Zira Taberî, Hanbelî çevrelerden farklı düşündüğü, onların kabul etmediği rivâyetleri kabul ettiği, Ahmed b. Hanbel'i fakîh saymadığı için Şîilikle itham edilmiştir.¹⁰³ Hanbelî çevreler onun ziyaret edilmesine bile izin vermemişler ve onu sürekli mahalle baskısı altında tutmuşlardır. Kaynakların verdiği bilgiye göre de Hanbelîlerin zulmüne uğramıştır.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere Ehl-i hadis taraftarlarının bir kısmı da Şîa'nın düştüğü hatalara düşmüş, halkın gönlünde taht kuran râvîlere galebe çalamayınca ya toplumdaki itibarını törpülemiş ya da kamuoyunun nefretini celb edecek şîilik, teşeyyu gibi kavramlarla varlığından rahatsız olduğu nice değerli zevatı yaftalayarak bu dileğini yerine getirmiştir. Nitekim Şîilikle ilgili ortak bir tutum ve tavır olmasa da İbn Kuteybe (ö. 276/889) "el-Maârif" adlı eserinde "Şîa" başlığı altında Şîa'ya mensup olan kişileri sıralamış, bu listede Hicri III. asırda yaşayan Fadl b. Dükeyn (ö.218/833), Ubeydullah b. Mûsa el-Kûfî (ö.213/828), Abdullah b. Davud el-Kûfî (ö.213/828), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö.198/813), Hişâm b. Ammâr (ö.245/866), Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö.211/826) ve Ali b. el-Ca'd'ın (ö.230/844) Şîî olduklarını iddia etmiştir.¹⁰⁵

¹⁰² en-Necâşî, *Ricâli'n-Necâşî*, 158; el-Utâridî, *Müsnedu İmâm Cevâd*, 276-278.

¹⁰³ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, 2/602.

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 11/168.

¹⁰⁵ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1996), 624.

Mezkûr şahıslardan Ubeydullah b. Mûsa el-Kûfî (ö.213/828) hakkında Ebû Dâvûd'dan nakledildiğine göre "Kendisinden hadis rivâyet edilmesi caiz olan ateşli bir Şîi" olmakla itham edilmiştir. Ahmed b. Hanbel ise bazı sıhhati bozuk hadisleri rivâyet ederek Şîilik belasını ortaya çıkardığını, bidatinden dolayı ondan hadis rivâyet etmekten çekindiğini ifade etmiştir. Abdullah el-İclî (ö.261/875) ise onun Şîi olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁶ Bu anlamda cerh ilminin maktullerinden biri de Ebû Nuaym Fadl b. Dukeyn'dir (ö.218/833). Mezkûr zat sika, sadûk, hâfız, muttaki gibi vasıflarla anıldıktan sonra "Ali'yi sevmek ibadettir ve ibadetin en hayırlısı gizli yapılandır." sözüne kail olması sebebiyle kendisinde hafif bir teşeyyu' olduğu iddia edilmiştir.¹⁰⁷ Onun şîiliğinin Ubeydullâh b. Mûsâ gibi fanatik olmadığı da ifade edilse de¹⁰⁸ Ebû Dâvûd'tan yapılan bir rivâyette Fadl b. Dükeyn'de şiddetli bir teşeyyu' ideolojisinin varlığına dikkat çekilmiştir.¹⁰⁹ Hişâm b. Ammâr da Hz. Ali hakkında Murabba'/dörtlük kaleme alması sebebiyle profili düşük kişi sayılmış ve hakkında edebe mugayir hikâyeler anlatılmıştır.¹¹⁰ Ebû Dâvûd, Hişâm'ın İslâm'a zarar verecek 400 hadis rivâyet ettiğini, Muhammed b. Müslim ise Hişâm'ın para karşılığında hadis sattığını, Ahmed b. Hanbel de onun arkasında kılınan namazın iade edilmesi gerektiğini söylediğini iddia etmiştir.¹¹¹ Yine dönemin meşhur muhaddislerinden Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö.211/826) şîilikle (teşeyyu') itham edilmiş,¹¹² hadis ilminde kavî olmadığı, aşırı yalancı olduğu, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Main'in, Abdürrezzâk'ın hadislerini terk ettikleri ve rivâyetlerini kerih gördükleri, hoş karşılamadıkları iddia edilmiştir.¹¹³ Keza onu hadisinin yazılabileceği ancak hadisiyle ihticâc edilemeyeceği ifade edilmiştir.¹¹⁴

Öte yandan Şia da kendi müntesiplerini Şîi ideolojisi dışına taşması sebebiyle cerh etmiştir. Bu anlamda Şia'da da mezhep içi cerh ameliyelerine rastlamak mümkündür. Nitekim rivâyete göre Ali er-Rıza; Rızâ'nın imâmeti konusunda şüpheye düşen Şîi gurup *Vâkıfıyye'*yi *Zeydiyye* ve *Nussâb* ile aynı konuma koymuş, "O gün birtakım yüzler zillete

¹⁰⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 8/217.

¹⁰⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 8/309.

¹⁰⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 8/312.

¹⁰⁹ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *el-İber fi Haberî men Ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/298.

¹¹⁰ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri'l-a'lâm*, thk. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmu'î (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 5/1272.

¹¹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri'l-a'lâm*, 5/1272.

¹¹² Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 36/172; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 8/223.

¹¹³ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*, 6/538.

¹¹⁴ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 36/172.

bürünmüştür. Çalışmış, (boşa) yorulmuşlardır"¹¹⁵ âyetinin *Nussâb* ve *Vâkıfiyye* hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶ Şia kendi içinde bazı râvîleri de Vâkıfiyye mezhebinden olmakla suçlamış ve rivâyetlerine ihtiyatla yaklaşmıştır.¹¹⁷ Bununla beraber Şîi ricâl alimleri Vâkıfî olmakla itham edilen bazı ravileri imamlardan birinin ashabından olması kaydıyla sika olarak kabul etmiş ve hadislerini nakletmiştir.¹¹⁸

Ehl-i hadis ve Şia arasında yaşanan amansız mücadele ve polemikler sosyal ve beşerî ilişkiler üzerinde de kendini göstermiştir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere Ehl-i hadis Şia'yı bidat ehli kapsamında değerlendirmiştir. Onlara ehl-i bidat ya da ehl-i ehvâ şeklinde isimlendirmeler yaparak onlarla aynı ortamın paylaşılmaması, onlarla evlenmemesi, şahadetlerinin kabul edilmemesi, arkalarında namaz kılınmaması, ortaklaşa iş yapılmaması, bidat ehlini yolda görmesi halinde yolunu değiştirmesi tavsiyelerinde bulunulmuştur.¹¹⁹ Ayrıca Ehl-i bidat'ın gıybeti de caiz görülmüştür.¹²⁰ Bidat sayılan görüşünü açık bir şekilde ifade eden kişi devlet başkanı tarafından ağır bir ceza ile cezalandırılmalıdır. Öldürülmeyi hak ediyorsa öldürülmeli, dövülmeyi hak ediyorsa dövülmeli, hapsedilmeyi hak ediyorsa hapsedilmeli veya sürülmelidir. Çünkü Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin bu konuda uygulamaları vardır.¹²¹ Bu çerçevede Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb ile oturan birine bir daha onunla oturmamasını istemiştir.¹²² Keza meşhur Kûfe kadısı Ebû Ömer Hafs b. Gıyâs b. Talk en-Nehaî el-Ezdî'ye (ö. 194/810) yetim olan bir kızı evlendirmesi söylenince o da evlenecek yetim kızın kocasının soruşturulmasını, bu soruşturma sonucunda damat adayının Râfizî olması durumunda evlendirmemesi emrini vermiştir.¹²³ Bütün bu olanlara rağmen Ehl-i bidat'ten bazı şartlar altında hadis rivayeti kabul edilirken bidati küfür olarak gören bazı selef alimleri mutezilî, hâricî, râfizî olanlardan hadis rivayetini kayıtsız şartsız kabul etmemişlerdir. Bidat sahibini fasık olarak gören cerh ve tadil alimleri ise mezhebinin propagandisti olmaması ve adalet sahibi olması kaydıyla mutezilî, hâricî,

¹¹⁵ Çâşiye, 82/2-3.

¹¹⁶ el-Utâridî, *Müsnedu İmâm Cevâd*, 150.

¹¹⁷ et-Tûsî, *Ricâlu'l Keşşî*, 6/391.

¹¹⁸ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm* (Tahran: Mektebetü's-sadûk - Daru'l-kütübî'l İslâmiyye, 1386), 10/429-430.

¹¹⁹ Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 5/2541.

¹²⁰ Dârimî, *es-Sünen*, 1/388.

¹²¹ Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 5/2554.

¹²² Dârimî, *es-Sünen*, 1/388.

¹²³ Ebû Bekr Muhammed b. Hâlef el-Bağdâdî Vekî', *Âhbâru'l-Kudât*, thk. 'Abdul'azîz Muştafâ el-Merâğî (Beyrut: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1366/1947), 3/185.

mürciî ve râfizîlerden hadis nakletmişlerdir.¹²⁴ Ehl-i hadis, Şîa müntesiplerini toplumdan diskalifiye ederken uydurma hadislerle başvurduğu da müşahede edilmektedir. Nitekim Ehl-i bid'at'ten sakınma adına "Kim bidat sahibi olan kişiye hürmet ederse İslâm dinini yıkmaya yeltenmiş olur"¹²⁵ hadisi uydurma olmasına rağmen¹²⁶ Ehl-i hadis tarafından Ehl-i bidat'ten sakınılması için serdedilen deliller arasında yer almıştır.¹²⁷

Sonuç

Hz. Peygamber'in (a.s) vefatından sonra İslam dünyasında dînî, itikâdî ve siyâsî kargaşalar başlamış ve bu kargaşalar zamanla farklı mezheplerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Buna bağlı olarak teşekkül eden Ehl-i Sünnet ve Şîa gibi ana mezhepler, İslam düşünce tarihinde iz bırakan bazı temel ortak özellikler taşıdıkları için farklı mezheplerin ortak adları olarak kabul edilmiştir. Şîa'nın özellikle İmâmiyye/İsnâaşeriyye kolu ve bu kolun fikhî temsilcisi olan Ca'feriyye mezhebi, ilk günden beri Ehl-i sünnet/Ehl-i hadis'i düşman ilan etmiş, sahabenin faziletleri, imâmet, hilafet vb. konularda sürekli polemikler yaşamıştır. Mezkûr iki mezhebin arasında yaşanan itikâdî-fikhî-usûlî polemikler kaleme alınan eserlere, cerh ve ta'dil ilmine ve sosyal-beşerî ilişkilere olumsuz bir şekilde yansımıştır.

Çalışmada Ehl-i hadis ile İmâmiyye Şîa'sı arasında yaşanan dînî-itikâdî tartışmaların mezkûr mezheplerin müellifleri tarafından kaleme alınan eserlere ve bu eserlerin içeriğine yansıdığı görülmüştür. Bu çerçevede Şîa, imâmet görüşünü desteklemek adına hadis kitaplarında *Kitâbu'l-Hücce* veya *Kitâbu'l-İmâme* ana başlıkları altında kendi imâmet nazariyelerini destekleyen hadisleri toplamışlardır. Genelde İmâmiyye Şîa'sı tarafından "*Kitâbu'l-İmâme*"ler yazılırken, buna karşın Ehl-i hadis tarafından Şîa imâmet düşüncesini çürütme adına "*Kitâbu'r-redd*" adı altında reddiye türü eserler yazıldığı müşahede edilmiştir.

Öte yandan Ehl-i hadis, kaleme aldığı eserlerinde özellikle Ehl-i hadis ve İmâmiyye Şîa'sı arasında polemik konusu olan sahabenin fazileti konusunu "*Fedâilu Ashâbi'n-Nebî*",

¹²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hañîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevraķî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî (Haydarâbâd: Cem'iyetu Dâireti'l Maârifî'l-Usmâniyye, 1357), 125; Konu ile ilgili örnek için bk. Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393), 6/140.

¹²⁵ Ebû'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târîk b. Abdullah, Abdulmuhsin b. İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ty), 7/35.

¹²⁶ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. 'Abdurrahmân Muḥammed 'Osmân (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968), 1/271; es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a*, 1/232.

¹²⁷ Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 5/2542-2543.

“Fedâilu’s-Sahâbe”, “el-Menâkıb”, “Kitâbu’s-sünne”, “Ebvâbu’s-Sünne” başlıkları altında incelemiş, bununla beraber “Fedâilu’s-Sahâbe” adlı eserler telif etmişlerdir. Buna karşın Şîa, Hz. Ali’nin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’den daha faziletli olduğuna dair “Fedâilu Ali b. Ebî Tâlib”, “Kitâbu’l-İmâme” adlı eserler telif etmişlerdir. Ehl-i hadis’in -Şîa’nın bazı mezheplerini Ehl-i bid’at kategorisinde değerlendirdiklerinden- telif ettikleri eserlerinde “Ehl-i bidat’ten kaçınılması babı”, “Ehl-i ehvâ’dan kaçınılmasının ve onlara buğz etmenin gerekliliği babı”, “devlet başkanının hevâ ehlini cezaya çarptırması babı” şeklinde bab başlıkları açtıkları müşahede edilmiştir. Buna mukabil Şîi müellifler de “bidat, re’y ve kıyasa göre hüküm verenler babı” şeklinde bab başlıkları açarak Ehl-i hadis’i kendi görüşlerine göre hüküm istinbât edenler kategorisine koymak suretiyle Ehl-i hadis’i cerh eden rivayetleri bu başlık altında topladıkları görülmüştür.

Ehl-i hadis ve Şîa arasında yaşanan dînî-itikâdî polemiklerin cerh ve ta’dîl ameliyesine inikâs ettiği, Şîa’nın Ehl-i hadis’i Mücessime, Muattıla, Müşebbihe, Nussâb gibi olumsuz vasıflarla andıkları tespit edilmiştir. Keza Şîa, Ehl-i hadis’i Peygamberler hakkında yalan ve iftira dolu hadis rivâyet etmekle suçlamış buna bağlı olarak anlamsız dînî telakkilere sahip olan anlamında Haşviyye diye adlandırmışlardır. Ehl-i hadis’e “Cemâa” “Âmme” şeklinde isimlendirmelerde bulunarak onları Hz. Peygamber’in (a.s.) yerine tâbiûn ve tebe-i tâbiîn’in görüşlerine göre hareket etmekle suçlamışlardır. Ehl-i hadis’e mensup râvîler hakkında “fâsidü’l-mezhep/mezhebi bozuk”, “Fâsidü’l-i’tikâd/itikadı bozuk”, “Fâsidü’l-hadîs/rivâyet ettiği hadisler geçersiz”, “Sünnî/Ehl-i sünnet müntesibi” gibi tabirler kullanarak Ehl-i hadis’in râvî ve rivâyetlerini saf dışı bırakmak istedikleri müşahede edilmiştir. Buna karşın Şîi râvîler hakkında övgü dolu, ta’dîl ifade eden kavramlar kullandıkları tespit edilmiştir.

Ehl-i hadis, Şîa müntesibi olan muhaddisler hakkında “Râfizî idi.”, “pis bir Râfizî idi.”, “holigan bir Râfizî idi.”, “mezhep propagandası yapan Râfizî idi.”, “hadis uyduran Râfizî idi.”, “aşırı yalancı Râfizî idi.”, “hadis uyduran Râfizî idi.”, “ashaba söven bir râfizî idi” şeklinde cerh tabirleri kullanmış, onlardan hadis nakledilmesi konusunda dikkatli olunmasını istemiştir. Şîa mezhebine müntesip olanları ehl-i bidat veya ehl-i ehvâ çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Ancak Ehl-i hadis’in sadece Şiiilikte aşırı giden Gulât-ı şîa ve Râfizî oldukları açıkça belli olup mezhebinin lehine propaganda yapan ve mezhebi lehine yalan konuşmayı caiz gören Şîi râvîler hakkında bu cerh tabirlerini kullandıkları tespit edilmiştir. Mezhep propagandacısı olmayan ve mezhebinin lehine hadis uydurmayan, adalet ve zabtı sabit olan güvenilir Şîi

râvîlerden hadis nakletmekten çekinmedikleri görülmüştür. Bu anlamda Ehl-i hadis'in Şîa'ya nispetle daha insafli davrandığı kanaatine varılmıştır.

Ehl-i hadis ve Şîa arasında yaşanan bu amansız mücadeleler sadece te'lifâta, cerh ve tadil ilmine değil aynı zamanda sosyal-beşerî münasebetlerin seyrine de büyük ölçüde etki etmiştir. Mezkûr mezhepler kendi mezhebine aidiyeti olmayanları toplumdan tecrit etme, yıldırma, psikolojik baskı yapma, varlığını kabul etmeme, haksız eleştiri, iftira, çarpıtma, cerh ve ta'dil usul ve tekniklerinin kötüye kullanılması gibi ilmî ve psiko-sosyal şiddet ve baskılara başvurdukları anlaşılmıştır. Bidat ehliyle aynı ortamın paylaşılmaması, onlarla evlenilmemesi, şahadetlerinin kabul edilmemesi, arkalarında namaz kılınmaması, ortaklaşa iş yapılmaması, bidat ehlini yolda görmesi halinde yolunu değiştirmesi tavsiyelerinde bulunulmuştur. Ayrıca Ehl-i bidat'ın gıybetinin caiz görüldüğü, bidat sayılan görüşünü açık bir şekilde ifade eden kişinin devlet başkanı tarafından ağır bir ceza ile cezalandırılması gerektiği, hatta öldürülmeyi hak ediyorsa öldürülmesi gerektiği gibi görüşler serdedildiği müşahede edilmiştir.

Kaynakça/References

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. ‘Abdullâh el-Bağdâdî el-. *eş-Şerî‘a*. thk. ‘Abdullâh b. ‘Umar b. Suleymân el-Demîcî. 5 Cilt. Riyad: Dâru’l-Vaţan, 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Fedâilu’s-Şahâbe*. thk. Vaşıyyullâh Muhammed ‘Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1404/1983.
- Alâüddîn Moğultay b. Kılıç. *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl fî Esmâ’r-Ricâl*. thk. Muhammed b. Osman. Beyrut: Daru’l Kütübî’l İlmiyye, ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hedıyyetü’l-‘ârıfın esmâ’ü’l-mü’ellifin ve âsârü’l-musannıfın*. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsı’l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. I-X Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Bozan, Metin. *İmâmîyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *Sahîhu’l-Buhârî*. 9 Cilt. Mısır: es-Sultâniyye, 1311/1893.
- Can, Seyithan. “İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2020).
- Can, Seyithan. “Sosyo-Siyasi Olayların Teolojik Söyleme Etkisi (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)”. *İslâm ve Yorum III*. ed. Emine Güzel - Serkan Demir. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Cezâirî, Abdunnebî el-. *Hâvi’l-Akoâl fî Ma’rifeti’r-Ricâl*. Kum: Müessesetu’l-Hidâye li İhyâi’t-Turâs, 1318.
- Dârekuţnî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Fedâ’ılu’s-Şahâbe ve Menâkıbihum ve Kavlu Ba’dihim fî Ba’di Şalavâtillâhi ‘aleyhim*. thk. Muhammed b. Hâlıfe er-Rabâh. Suudi Arabistan: y.y., 1419/1998.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. I-IV Cilt. Riyâd: Dâru’l-Muğnî, 1412.
- Dîneverî, İbn Kuteybe ed-. *el-İmâme ve’s-Siyâse*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru’l Advâ’, 1.baskı., 1410.
- Dîneverî, İbn Kuteybe ed-. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey’etu’l-Mışriyyeti’l-‘Amme li’l-Kuttâb, 1996.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şu‘ayb el-’Arna‘ût. 7 Cilt. b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 1430.
- Ebû’l-Hasen Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım. *Müsnedu İmâm er-Rızâ*. thk. Azîzullah el-Utâridî. Tahran: Mektebetu’s-Sadûk, 1392.
- Fadl b. Şâzân el-Kummî. *el-İzâh fî’r-Red ala Sâiri’l-Fırak*. thk. Seyyid Celâluddin el-Hüseynî el-Urmevî. Beyrut: Müessesetu’t-Târîhi’l-Arabî, 1430.
- Fadl b. Şâzân el-Kummî. *Fedâilu emîri’l mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib*. thk. Abdurrahman Huveylid. Beyrut: Dâru’l-Belâğa, 1407.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd Medîneti’s-selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma’ruf. I-XVI Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1422.

- Haṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*. thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevraḳî, İbrâhîm Ḥamdî el-Medenî. Haydarâbâd: Cem'iyetu Dâireti'l Maârifî'l-Usmâniyye, 1357.
- Haṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîḫü Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1. Basım, 1271.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. I-XII Cilt. Haydarabad: Matbatü'l-Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1. Basım, 1908.
- İbn Hacer el-'Asḳalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Dâiratu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye. 7 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1390/1971.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muḥammed b. Hibbân el-Bustî. *el-Mecrûḥîn mine'l-Muḥaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*. thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtîm Muḥammed. *Kitâbü's-Sikât*. I-IX Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşḳî. *et-Tekmil fi'l-Cerḫ ve't-Ta'dîl ve M'arifeti's-Sikât ve'd-Du'afâ ve'l-Mecâhîl*. thk. Şâdî b. Muhammed Âl-i Nu'mân. 4 Cilt. Yemen: Merkezi'n-Nu'mân, 1432/2011.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muḫtelifi'l-Ḥadîs*. b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî; Müessesetü'l-İşrâk, 2. Basım, 1419.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd. I-V Cilt. Dımaşḳ: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyeye, 1. Basım, 2009.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l Ma'rife, 1417.
- İbn 'Adiy, Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî. *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*. thk. Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. 9 Cilt. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn 'Arâḳ, Nûru'd-Dîn 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî b. 'Abdurrahman b. 'Arâḳ el-Kenânî. *Tenzîhu's-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Eḫbâri's-Şen'ati'l-Mevdû'a*. thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf, 'Abdullâh Muḥammed eş-Şadîḳ el-Ġamârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım 'Alî b. el-Ḥâsen. *Târîḫü Dimeşḳ*. thk. 'Amr b. Ġurâme el-'Umrevî. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnu'l-Ḳalânsî, Ḥamza b. Esed b. 'Alî et-Temîmî. *Târîḫ Dimeşḳ*. thk. Suheyl Zekkâr. Dımaşḳ: y.y., 1403/1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. I-III Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1376.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *el-Mevdû'ât*. thk. 'Abdurrahmân Muḥammed 'Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966-1968.
- İlhan, Avni. "el-İmâme ve's-Siyâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/200-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Karadaş, Cağfer. "Ehl-i Sünnet". *TÜBİTAK Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ağustos 2024. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/ehl_i_sunnet
- Kızılkaya, Sabri. *Cerh ve Tadilde Mezhep Taassubu*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 1998.
- Kuleynî, Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Uşûl mine'l-Kâfi*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1426.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodoloji Üzerindeki Tezâhürleri". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 3-35.
- Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Kuzudişli, Bekir. "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Uşûl mine'l-Kâfi*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1. baskı., 1428.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-. *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. hmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. I-XXXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Şahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdübâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955.
- Necâşî, Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî en-. *Ricâlü'n-Necâşî (Kitâbü'r-Ricâl)*. Beyrut: Şeriketü'l A'lamî li'l matbûât, 1431.
- Nesâ'î, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Ĥorâsânî en-. *Fedâilu's-Şahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Nevbahtî-Kummî. *Nevbahtî- Kummî, Şii Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l Fırak, Fıraku's Şia*,. çev. Sabri Hizmetli vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Onat, Hasan. "Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 89-110.
- Öz, Mustafa. "Nâsibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sofuoğlu, M. Cemal. "el-Kâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/148. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Suiçmez, Yusuf. "İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar",. *Masum İmam Düşüncesinin Şii Hadis Yorumuna ve Sünni-Şii Mezhep Ayrışmasına Etkisi*. ed. Mehmet Kubat vd. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Suiçmez, Yusuf. *Şîa Hadîs Tarihi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Sulemî, Ebû 'Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn en-Nisâbûrî es-. *Suâlâtü's-Sulemî li'd-Dâreku'nî*. thk. Sa'd b. 'Abdullâh el-Ĥumeyyid, Ĥâlid b. 'Abdurrahmân el-Cerîsî. b.y.: y.y., 1427/2006.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-aḥbâri (eḥâdîsi)'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahman b. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî eş-. *el-Milel ve'n-Nihâl*. b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.
- Şubber, es-Seyyid Ğavs. *Mu'cemu Elf Racul*. Necef: Merkezu'l Mürtezâ li ihyâi't-turâs ve'l buhûs'il-islamiyye, 2020.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Abdullah, Abdulmuhsin b. İbrâhim. I-X Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ty.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-. *Sünenü't Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Hasan et-. *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlu'l Keşşî)*. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1427.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn et-. *Tehzîbü'l-aḥkâm*. Tahran: Mektebetü's-sadûk - Daru'l-kütübî'l İslâmiyye, 1386.
- Tusterî, Şeyh Muhammed et-Takî et-. *Ķâmûsu'r-Ricâl*. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l İslâmî, ts.
- Utârîdî, Abdulaziz el-. *Müsnedu İmâm Cevâd*. Beyrut: Dâru's-Safve, 1433.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Vekî', Ebû Bekr Muhammed b. Halef el-Bağdâdî. *Âḥbâru'l-Ḳudât*. thk. 'Abdul'azîz Muşafâ el-Merâĝî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1366/1947.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Dîvânu'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn ve Ḥalkun mine'l-Mechûlîn ve Şikâtun fihim Lîn*. thk. Ḥammâd b. Muhammed el-Enşârî. Mekke: Mektebetü'n-nahdati'l-hadîse, 1387/1967.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *el-Muĝnî fi'd-Du'afâ*. thk. Dr. Nüreddîn 'Itr. b.y.: y.y., ts.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *el-İber fi Ḥaberi men Ğaber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed Zaĝlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006.
- Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Târîḫu'l-islâm ve vefayâtu'l-meşâhîri'l-a'lâm*. thk. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.
- 'Uḳaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr el-Mekkî el-. *eḍ-Ḍu'afâu'l-Kebîr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Ķal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.

Anlam ve Haz Arasında: Üniversite Gençlerinin Spiritüel ve Hedonistik Eğilimleri

Between Meaning and Pleasure: Spiritual and Hedonistic Tendencies of University Youth

Fatma Nur ŞENGÜL

ORCID: 0000-0002-2995-943X | E-Posta: fnyilmaz@aydin.edu.tr

Doç. Dr. İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

Associate Professor, Istanbul Aydın University, Department of Sociology

İstanbul, Türkiye

ROR ID: [00qsyw664](https://orcid.org/00qsyw664)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Şengül, Fatma Nur. "Anlam ve Haz Arasında: Üniversite Gençlerinin Spiritüel ve Hedonistik Eğilimleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 36-66.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1507901>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	01. 07. 2024
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	16. 09. 2024
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 12. 2024
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Bu çalışmada üniversite gençliğinin din ve Tanrı'ya olan inanç ya da inançsızlığı, dindarlık düzeyleri, yoga, meditasyon, reiki gibi uygulamalara olan bakış açıları, spiritüel iyi oluş ve hedonizm düzeyleri ve bu düzeylerin çeşitli sosyal değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediği ele alınmaktadır. Üniversite gençlerinde spiritüel inançlara olan eğilimin artış gösterdiği, spiritüel iyi oluşun hedonizmi sınırlandırdığı ve ateizm ve deizm inancının yükseliş gösterdiği bu çalışmanın temel iddialarıdır. Günümüz modern toplumlarda görülen sekülerleşme, sübjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk ve hızlı değişim üniversite gençlerini doğrudan etkilemektedir. Yeniçağda genç birey iki uç noktada: anlam ve haz arasında kendisine yeni kimlikler ve inançlar bulmaya çalışmaktadır. Genç birey tarafından modernliğin getirdiği bireysellik, hazcılık, mutluluk gibi olgular ile dinden uzaklaşmanın yarattığı boşluk doldurulmaya çalışılmaktadır. Modern toplumda genç birey hazları ile anlam arayışları arasındadır. Çalışma bu haz ve anlam arayışı spiritüel iyi oluş hali ve hedonizm kavramları ile ele almaktadır. Literatürde, spiritüel iyi olma hali ve hedonizm ilişkisini gençler üzerinden irdeleyen çalışmaların eksikliği göze çarpmaktadır. Yapılan çalışmalar daha çok mutluluk ve spiritüel iyi oluş ilişkisini ele almakta ve mutlu olmak amacıyla bireylerin spiritüel inançlara eğilim gösterdiğini iddia etmektedir. Bu anlamda bu çalışma, günümüz haz ve hız gençliğinin, spiritüel iyi oluşu ve hedonizmi arasındaki ilişkiyi ele alma açısından literatürde var olan boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve anlam ve haz arasında gençlerin konumlandıkları noktayı keşfetmeyi amaçlamaktadır. Spiritüellik, bireyin hayat yolunu ve amacını bulmasında etkili olan, bireyi doğa veya Tanrıya, enerji gibi güçlere yaklaştıran, onu anomi ve belirsizlikten uzaklaştıran, psikolojik anlamda duygusal, inançsal anlamda ahlaki iyi oluş halidir. Hedonizm ise bireyin yapacağı seçimlerde kendisine en fazla haz veren olguyu seçmesi, bireyselliğin, mutluluğun, maddiyatın ön planda toplumsal ve dinî olanın geri planda olduğu haldir. Çalışmada spiritüel iyi oluş durumu Ekşi ve Kardaş tarafından geliştirilen Spiritüel İyi Oluş Ölçeği ile; hedonizm düzeyi ise Şengül ve Aydınalp tarafından geliştirilen Hedonizm ölçeği ile ölçülmüştür. Araştırma modeli dokümantasyon ve tarama olmak üzere iki farklı metotla tasarlanmış ve nicel araştırma metoduna ait anket tekniğinden yararlanılmıştır. Araştırmaya katılanların spiritüel iyi oluş düzeyleri ve hedonizm ortalamaları ile cinsiyet, ekonomik düzey ve dinî durum faktörleri arasında nasıl bir ilişkinin olduğu saptanmaya çalışılmıştır. Çalışmada kartopu ve kolayda örnekleme teknikleri bir arada kullanılmış ve toplam 425 üniversite öğrencisine çalışma yüz yüze ve telefon aracılığıyla 1.04.2024-15.05.2024 tarihleri arasında uygulanmıştır. Eksik ya da hatalı anketlerin elenmesiyle analizler 386 üniversite öğrencisi üzerinden gerçekleştirilmiştir. Verilerin analizinde SPSS programından yararlanılmıştır. Araştırmanın sonucunda üniversite öğrencilerinin dinî tutum düzeylerinin düşmeye başladığı, deizm ve ateizm eğilimlerinin yükseldiği, üniversite gençliğinin %72,3'ünün yoga, meditasyon, reiki gibi spiritüel pratiklere karşı olumlu tutum sergilediği, spiritüel iyi oluş halinin orta düzeyde olduğu, kadınların, dindarların ve ekonomik düzeyi orta ve düşük olanların spiritüel iyi oluş düzeyinin daha yüksek olduğu, hedonizm düzeyinin orta üstü olduğu, kadınların, ekonomik düzeyi yüksek olanların ve dinden uzak olanların hedonizm düzeyinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada hedonizm ile spiritüel iyi oluş arasında negatif yönlü ve düşük düzeyli bir ilişkinin var olduğu saptanmıştır. Sonuç olarak üniversite gençlerinde spiritüel iyi oluş halinin hedonizmi sınırlandırdığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Spiritüel Hareketlere Yönelik Tutum, Spiritüel İyi Oluş, Hedonizm Eğilimi, Üniversite Gençliği.

Abstract

This study examines university youth's belief or disbelief in religion and God, their level of religiosity, their perspectives on practices such as yoga, meditation, and reiki, their spiritual well-being and hedonism levels, and whether these levels differ according to various social variables. The central claims of this study are that the tendency towards spiritual beliefs is increasing among university youth, that spiritual well-being limits hedonism, and that the belief in atheism and deism is on the rise. Secularization, subjectivism, indifference, weariness, individualism, hedonism, globalization, pluralism, and rapid change in today's modern societies directly affect university students. In the contemporary age, the young individual tries to find new identities and beliefs for himself between two extreme points: meaning and pleasure. The young individual is trying to fill the gap created by the distance from religion with phenomena such as individualism, hedonism, and happiness brought by modernity. In modern society, young individuals are torn between their pleasures and their search for meaning. The study addresses this search for pleasure and meaning with the concepts of spiritual well-being and hedonism. In literature, more studies need to examine the relationship between spiritual well-being and hedonism among young people. Studies mainly focus on the relationship between happiness and spiritual well-being and claim that individuals tend to have spiritual beliefs to be happy. In this sense, this study aims to fill the literature gap in addressing the relationship between the spiritual well-being and hedonism of today's youth, pleasure, and speed. It seeks to discover where young people position themselves between meaning and pleasure. In the study, spiritual well-being was measured with the Spiritual Well-Being Scale developed by Ekşi and Kardeş; The level of hedonism was measured with the Hedonism scale developed by Şengül and Aydınalp. The research model was designed using two methods: documentation and scanning and the quantitative research method of survey. It was tried to determine the relationship between the participants' spiritual well-being levels and hedonism averages and the factors of gender, economic level, and religious status. Snowball and convenience sampling techniques were used together in the study, and the study was applied to a total of 425 university students face-to-face and via telephone between 1.04.2024 and 15.05.2024. Analyses were carried out on 386 university students by eliminating incomplete or erroneous surveys. SPSS program was used to analyze the data. As a result of the research, the religious attitude levels of university students started to decrease, deism and atheism tendencies increased, 72.3% of university youth showed positive attitudes towards spiritual practices such as yoga, meditation and reiki, spiritual well-being was at a moderate level, women, religious people and economic It has been determined that the spiritual well-being level of those with medium and low levels is higher, the hedonism level is above average, and the hedonism level of women, those with high economic levels and those who are far from religion is higher. The study found that there is a negative and low-level relationship between hedonism and spiritual well-being. As a result, spiritual well-being limits hedonism in university youth.

Key Words: Sociology of Religion, Attitude Towards Spiritual Movements, Spiritual Well-Being, Hedonism Tendency, University Youth.

Giriş

Modern dünyanın din ve dine ait yapılar hakkındaki en temel argümanı dinî inanç ve pratiklerin zaman içerisinde sosyal yapıdaki görünümünü kaybedeceği yönündedir. Bu noktada yaşanacak sekülerleşme iddiası günümüzde din ve toplum ekseninde yeniden değerlendirilmektedir. Ancak din toplumsal düzenin değişimine göre yeni ve farklı formlara bürünerek hayat bulmakta ve varlık göstermeye devam etmektedir. Bu durum ise dinî içeriklerin daha göreceli bir yapıya bürünerek karma inanç sistemlerinin oluşmasına aracılık etmektedir. Bu noktada toplumda din ve din eksenli çeşitli inanışlar, hareketler ya da gruplar ortaya çıkmakta¹ ve çıkmaya da devam etmektedir. Ortaya çıkan bu yeni inanç biçimleri bireylerin anlam boşluklarını doldurmak için başvurulan olgular haline dönüşmektedir.

18. yüzyılın başlarına kadar dünya üzerinde hemen hemen her toplumsal değer, kültür, ahlak ya da bireysel davranışların açıklanmasında başvurulan din ya da dinî yapılar 18. yüzyılın sonunda tartışma alanı haline gelmiştir. Dinin ortadan kalkacağı, kamusal alandan bireysel vicdana çekileceği, görünmez hale² gelerek zaman içerisinde yok olacağı tartışılmıştır.³ Geleneksel dine yönelik eleştiriler getirilmiştir. Yeni Çağ'ın beraberinde getirdiği sekülerleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, aşınmışlık, bireycilik, hazcılık, küreselleşme, çoğulculuk ve hızlı değişim dine ve dinî gruplara da yansımıştır.⁴ Yeniçağda birey iki uç noktada: anlam ve haz arasında kendisine yeni kimlikler ve inançlar aramaktadır. Modernliğin getirdiği bireysellik, hazcılık, mutluluk gibi olgular ile dinden uzaklaşmanın yarattığı boşluk doldurulmaya çalışılmaktadır. Dinden uzaklaşmanın yarattığı boşluk, 20. yüzyılın ikinci yarısında, II. Dünya Savaşı sonrasında sanayileşmiş, modernleşmiş ve kapitalistleşmiş toplumlarda ortaya çıkmaya başlayan "yeni dinî hareketler", "yeniçağ hareketleri", "kült grupları" vb. tanımlamalar etrafından birleşen ve kurumsal dine yeni alternatifler oluşturan yapılarla da giderilmeye çalışılmıştır. Teolojik olarak bu hareketler inanç eksenini üzerinden tanımlanmış ve "kült" olarak isimlendirilmiştir. Kült, geleneksel bir dinî örgütün bölünmesi veya yeniden düzenlenmesi durumunda ortaya çıkmakta ve hâkim olan dinî anlayıştan farklılaşmaktadır. Kiliseler örgütlenmiş ve kurumsallaşmış iken kültürler

¹ Gamze Gürbüz - Hasan Hüseyin Aygül, "Araştırmadan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (June 2021), 44.

² Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun vd. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 63.

³ Ali Köse, "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme". *Laik Ama Kutsal*. ed. Ali Köse (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 11.

⁴ Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 31-44.

fazla kabul görmeyen ve dışlanan kültürel normları ifade etmektedir. Akademik camia ise daha nesnel bir kavram olan 'yeni dinî hareketler' kavramı ile bu hareketleri tanımlama sürecine girmiştir. Barker'a göre yeni dinî hareketlerin çoğu 1950'lerden sonra ortaya çıkmış ve 1970'lerden itibaren de dikkat çekmeye başlamıştır. Bu hareketler öğretilerinde coşkun bir dinî, ruhî ve felsefi yaşantı vaat eden birbirinden farklı oluşumlardır.⁵

Yeniçağ hareketleri geleneksel ve örgütlü dinlere karşı alternatif oluşturmaları, klasik dinlerde olduğu gibi bağlayıcı ve sınırları net çizilmiş inanç sistemleri ve metinlerinin olmaması, özellikle doğu dinleri ve felsefesindeki bazı kavramları yeniden ele alarak kendilerine eklemeleri, bireyin kimliğinin ayırt edici bir parçası olarak ortaya çıkmaları ve neyin nasıl eklenip ya da çıkarılacağına kişiye bağlı ve esnek olması gibi etmenlerden dolayı yeni bir oluşum olarak ifade edilmektedir.⁶ Bu oluşumların dayanaklarından birisi de spiritüeliktir. 1950 yılı spiritüel kavramının ve bu kavramla ilişkili hareketlerin ortaya çıkmasında bir dönüm noktası olarak dikkat çekmiştir.

1970'lerden sonra, Türkiye ve dünya genelinde dinî, spiritüel ve metafizik uygulamalar ile söylemlerin popüler kültür içindeki konumunun önemli ölçüde değiştiği ve ön plana çıktığı görülmektedir. Bu yıllar, dinden uzaklaşma, yeni oluşumlara kayma, dinî ve ruhsal pratiklerin ilgi görmeye başladığı dönemlerdir. Dinî ve ruhsal olanın politik, toplumsal ve kültürel bağlamlarda yeniden ortaya çıkışı ise farklı şekilde tezahür etmiştir. Kimi teorisyen ve araştırmacılar bu yeniden ilginin, fundamentalist dinî akımlara ve tek tanrılı dinlere yönelme eğiliminde olduğunu söylemekte ve klasik sekülerleşmenin aksine çağdaş sekülerleşmenin yaşandığı iddia edilmektedir. Diğer araştırmacılar ise bu yeniden ilginin New Age ruhsallığının bir ifadesi olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Uzakdoğu felsefelerinden esinlenen meditatif inançlar ve uygulamalar ile ezoterik ve spiritüel akımlar arasında yer alan Okültizm, Sufizm, Budizm ve Taoizm gibi yönelimler; meditasyon, yoga, bitkisel tedavi, astroloji, gizemcilik gibi popüler kültürde çeşitli alanlarda çeşitli yollarla kendini göstermektedir. Hem Batı'da hem de Türkiye'de, bu tür uygulamalar ve düşünce sistemleri geniş bir çeşitlilik içinde popülerlik kazanmıştır.⁷ Bu popüleritenin ardında yatan etmenlerin başında bu tarz inanç biçimlerinin ruhani ve içsel olana yaptığı vurgu

⁵ Mehmet Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010), 48-56.

⁶ Kurtuluş Cengiz vd., *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar, Deizm, Yoğa, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 45-46.

⁷ Feride Güner, "Spiritüel Bir Piyasa ve Uzlaşma Alanı Olarak Pop Tasavvuf", *Moment Dergi*, 10/2, 355.

gelmektedir. Bu inanç biçimlerinin yeni bir yaşam misyonu ortaya çıkarması onları daha da popüler hale getirmektedir. Bu inanış biçimleri, bireyin hem iç hem de dış dünya hakkında bir anlam arayışında olduğu zamanlarda bireye alternatifler sunmaktadır. Birey ise farklı tercih ve kabuller ile kendi mana dünyasını şekillendirebilmektedir.⁸

Bu hareketler 2000'li yıllarda sosyal medyanın da gelişmesiyle birlikte çok daha fazla görünüm kazanmaya başlamıştır. Bu tarz yapılanmaları tek bir kavram çatısı altında birleştirmek elbette güçtür. Yeni dinî hareketler, yeni kült hareketler, New Age hareketler, spiritüel akımlar vb. gibi kavramlar ile isimlendirilmektedir. Bu çalışmanın konusu gereği spiritüellik kavramına değinmekte fayda vardır. Düzgüner'e göre 1950'lere kadar, "spiritüellik" terimi din ve dindarlıkla özdeşleşmiş ve bu anlamda kullanılmış bir kavram olarak literatürde kendine yer bulmuş olsa da din ve spiritüel kavramları arasında ciddi ayrımlar bulunmaktadır.⁹ Dinler belirli bir organize yapıya ve inanç sistemine dayanmakta, öğretiler, kutsal metinler ve ritüellerle desteklenmekte iken, spiritüellik esnek, kişisel ve bireyin içsel deneyimleri ve öz farkındalığına dayanmaktadır. Dinlerde bir veya birden fazla tanrıya inanma var iken, spiritüellik daha çok evrensel enerji, kozmik bilinç, kuantum alanı gibi kavramlardan meydana gelmektedir. Dinler düzenli ve sürekli ibadet ve dua hali içinde iken spiritüellik, yoğa, meditasyon, enerji vb. uygulamalara dayanmaktadır. Bu farklılıklara rağmen zaman zaman bireyler dinî öğretiler ile spiritüelliği birleştirebilmekte ve kendi dinlerine entegre edebilmektedir. Ancak din ile spiritüellik arasında ayırım yapmayı tercih edenler de bulunmaktadır.¹⁰ Bu noktada din dışı spiritüel akımların 1950'lerden sonra Batı'da ve yakın geçmişte de Türkiye'de yaygınlaşmaya başlamasıyla, spiritüellik kavramının günümüzde dinden ziyade manevi alanı inşa eden, ruhsal, ruha ait olan vb. anlamları içerecek şekilde kullanılmaya başladığını söylemek mümkündür¹¹ Spiritüellik kavramı ile doğrudan ilişkili ve özdeş olan maneviyat kavramı, Batı literatüründe ve Türkçede farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmakla birlikte günümüzde yeniden tanımlanma süreci içerisinde. Ancak, akademik ve sosyal alanda maneviyat kelimesinin yerine "spiritüel"

⁸ Gürbüz-Aygül, "Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları", 45.

⁹ Sevede Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)* (Isparta: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 101.

¹⁰ George River, *Spiritüelizm, New Age ve Modern Spiritüellik* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023), 78-79.

¹¹ Sevdenur Varlık, *Türkiye'de Din Dışı Spiritüel Akımlar Üzerine Bir Araştırma* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 16.

kelimesinin uygun görüldüğü, aynı zamanda kelimelerin birbiriyle örtüştüğü yapılan çalışmalarda görülmektedir.¹²

Geniş anlamda spiritüellik kavramının ne olduğuna baktığımızda spiritüellik, içsellik ile olan ilişkisinde yola çıkarak ve ilişkisinden hareketle kişinin duygu ve düşüncelerini, psikolojik anlamda; moral ve ruh halini, aynı zamanda inançlarını; ahlaki değerlerini kapsayan bir kavram olarak ele alınmaktadır.¹³ Bir başka tanıma göre ise spiritüellik, bireyin yaşam amacını, hayat yolunu bulmasında etkili olan, insanı doğaya yaklaştırarak evrendeki bütünlüğün bir parçası olduğunu fark ettiren, yaşadığı tüm sıkıntılarda, bireyin manevi gücünün yetmediği durumlarda adına Tanrı, enerji, doğa, karma vb. ne dersek diyelim, bireyin kendinden üst bir güce teslim olması ve ona güvenmesini sağlayan bir kavramdır. Spiritüellik, sahip olduğu umut etme, anlam arayışında mücadele etme, değiştirmeye gücünün yetmediği şeylerde ise kendinden üst bir güce teslim olma bakış açılarından dolayı insanı pozitif duygu durumuna yönlendirmektedir.¹⁴ River'a göre ise spiritüellik, her bir bireyin kendi yolculuğunu, anlamlarını ve potansiyelini bulmayı teşvik eder. Bireyi derin bir öz farkındalık daha derin bir birliktelik anlayışı ve yüksek bir amaca hizmet etme yeteneği ile bir dönüşüm ve değişim yoluna çıkarır. Ayrıca spiritüellik kişiye, kendi ruhani yolculuğunda kendi rehberi olabileceği fikrini de aşlar.¹⁵ Araştırmacılar, spiritüelliğin içeriğinin belirlenmesi ile ilgili olarak şu beş temel unsurun öneminden söz etmektedir; bunlar; manaya ait olan, maddi ve cismani olmayan, fikri ve hissedilen, görünür olmayan, batını, içe ve ruhani, ruha ait olan şeklinde sıralanmaktadır. Bu unsurlar kişinin iç dünyasını, moral ve ruh halini, duygu ve düşüncelerini, inanç ve ahlaki değerlerini şekillendirerek spiritüelliğin içeriğini şekillendirir.¹⁶

Bu çalışmada spiritüellik, spiritüel iyi oluş ölçeği ile ölçülmeye çalışmaktadır. Spiritüel iyi oluş manevi alanda kendini iyi hissetme durumu, spiritüel kavramı ile ifade edilmektedir. Spiritüel iyi oluş kavramı ise bireyin değer yargıları doğrultusunda hayatını

¹² Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi*, 8-15.

¹³ Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi*, 10.

¹⁴ Özden Yılmaz, *Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri ile Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 11.

¹⁵ River, *Spiritüelizm, New Age ve Modern Spiritüellik*, 75-76.

¹⁶ Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi*, 10.

anlama ve anlamlandırma konularını kapsamaktadır.¹⁷ Spiritüel iyi oluş, bireylerin kişilik özellikleri, tutumları, inanç veya değer sistemleri ve durumlara ya da hayata yükledikleri anlamları ile etkileşim içerisindedir.¹⁸ Bir başka yaklaşıma göre spiritüel iyi oluş, bireylerin hayata tutunmaları, kendilerini, doğayı sevmelerini, üst bir gücün varlığına inanarak travmatik olaylar karşısında daha dirayetli durmalarını ve hayata daha bağlı olmalarını sağlayabilen ruhsal ve manevi iyi oluşa işaret eder.¹⁹

Çalışmada spiritüel iyi oluş üç alt boyutta ele alınmaktadır. Bu boyutlar aşkınlık, anomi ve doğayla uyum olarak sıralanmaktadır. Aşkın olma, aşkınlık kaynağı ve varlığı itibariyle insanın ve bu dünyanın üstünde yer alma halidir.²⁰ Anomi toplumsal ilişkileri düzenleyen geleneksel normların ve değerlerin yavaş yavaş ortadan kalkmasıyla birlikte bireylerin birbiri ile ve toplumla olan bağlantısının zayıflaması ya da ortadan kalkması durumudur. Genel anlamda toplumsal düzeyde yaşanan kuralsızlık ve düzensizlik halini ifade etmektedir.²¹ Son olarak doğa ile uyum alt boyutu; insanın doğa ile olan ilişkisini ele almaktadır. Doğa ile uyum ilişkisi, insanın varlık koşulları arasındaki en öncelikli ve önemli ilişkilerinden birisidir. İnsan doğada yaşam bulan, yaşamını doğanın sunduğu imkânlar doğrultusunda şekillendiren ve zorunlu olarak doğa ile iç içe bir varlıktır.²² Dolayısıyla insan doğanın kendisine kattığı rahatlatıcı enerjiden yararlanmaktadır. Doğa ile olan iç içelik insana huzur, mutluluk, sakinlik ve dinginlik katabilmektedir.²³ Ayrıca spiritüalizm doğa ve çevreye büyük saygı duymaktadır. Doğa kutsal bir varlık olarak kabul görmekte ve korunması gerektiği düşünülmektedir.²⁴ Netice itibariyle bu üç alt boyutun spiritüel iyi oluş ile ilişkili olduğunu, aşkınlık ve doğayla uyumun spiritüel iyi oluşu artırdığını fakat

¹⁷ Halil Ekşi – Selami Kardaş, “Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation”, *Spiritual Psychology and Counseling*, 2 (2017), 73.

¹⁸ Nevzat Gencer vd., “Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 724.

¹⁹ Dilruba Uğurluoğlu – Ramazan Erdem, “Travma Geçiren Bireylerin Spiritüel İyi Oluşlarının Travma Sonrası Büyümeleri Üzerine Etkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21/3 (2019), 837.

²⁰ Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisinin 200’ü* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2019). 19.

²¹ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitapevi, 2016). 24.

²² Fikri Gül, “İnsan-Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (Mart 2013), 18.

²³ Adem Nurkan, *Yetişkinlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri İle Bağlanma Stilleri ve Olumlu Sosyal Davranış Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 11.

²⁴ River, *Spiritüelizm, New Age ve Modern Spiritüellik*, 76.

anominin insanı mutsuzluk ve yalnızlığa iten olumsuz bir durum olduğunu söylemek mümkündür.²⁵

Spiritüellik anlayışı ile bu çalışmanın ikinci değişkeni hedonizmdir. Her ne kadar modern dönemde anlam arayışlarından söz edilse de anlamdan ve manadan uzak duran hatta anlam arayışlarını eleştiren ve haz temeli üzerine yaşam süren bireylerin varlığı da söz konusudur. Hayatın amacının haz ve mutluluk olduğunu düşünen ve bu doğrultuda yaşam süren gençlik tipolojisi ile 2000’li yıllarda karşılaşılmakta ve bu gençler hedonist olarak isimlendirilmektedir. Şengül ve Aydınalp tarafından hedonist gençlik, “*maddi olanı ön planda tutan, tüketirken hedonik davranış sergileyen, hayattan zevk almayı ve mutlu yaşamı hayat gayesi olarak gören, bu doğrultuda toplumsal ve dinî normları yok sayan ya da önemsemeyen gençlik*” tipidir şeklinde tanımlanmaktadır. Hedonist gençler maddi olana değer veren, paranın varlığını ve çokluğunu önemseyen, hayatın her alanında haz ve mutluluğu ön plana çıkaran, hayattan zevk almasını bilen, gelecekte fazla âna odaklanan, toplumsal ve dinî kısıtlamalardan uzak bir yaşam süren görüntü çizmektedir.²⁶

Toplumsal beklentiler ile bireysel istekler arasında sürekli çatışma yaşayan gençler, geleneksel ile modern arasında sürekli kimlik karmaşası yaşamaktadır. Kaygan bir kimlik zemininde yaşayan gençliğin aidiyet duygusu sürekli zayıflamakta ve bireyselleşme ve haz peşinde koşma sürekli artmaktadır. Bu durumu günümüz Türk gençliği üzerinde de görmek mümkündür. Haz ve tüketim kültürü içerisinde sıkışan gençlik, iç dünyalarındaki zenginliklere odaklanmada ve manevi boşluğu doldurmada zorluk yaşamaktadır. Sonuç olarak da mekanik hayatın sıradan bir dışlisi haline dönüşmektedirler. Bu hayat ile başa çıkmak için bazen maneviyatçılığa yönelmekte²⁷ bazen dinî gruplara katılım eğilimi göstermekte bazen de spiritüalizmin kendisine sunduğu fırsatlardan yararlanmaktadır. Bu noktada anlam ve haz arasında yaşanan ikiliğin ve çatışmanın genç birey üzerindeki etkisinin araştırılması bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Literatürde, spiritüel iyi olma hali ve hedonizm ilişkisini gençler üzerinden irdeleyen çalışmaların eksikliği göze çarpmaktadır. Yapılan çalışmalarda daha çok mutluluk ve

²⁵ Nurkan, *Yetişkinlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri ile Bağlanma Stilleri ve Olumlu Sosyal Davranış Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 11.

²⁶ Fatma Nur Şengül – Halil Aydınalp, “Yeni Bir Gençlik Tipolojisi ve Ölçek Denemesi: Hedonist Gençlik”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/50 (2021), 131.

²⁷ Asım Yapıcı, “Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayat”, *Peygamber ve Gençlik* ed. Elif Erdem ve Hale Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 90-91.

spiritüel iyi oluş ilişkisinin ele alındığı görülmekte ve mutlu olmak amacıyla bireylerin spiritüel inançlara eğilim gösterdiği iddia edilmektedir. Bu manada mutluluk ve spiritüel iyi oluş üzerine Yücedağ ve Demir tarafından yapılan “*Performans Toplumunda Mutluluk Endüstrisi ve Spiritüellik*” başlıklı çalışmada günümüzde mutluluğun zorunluluk olduğu ve buna erişmek için bireylerin modern dinî spiritüel arayışlara, koçluk, yoga, pilates gibi çeşitli araçlara yöneldiği belirtilmektedir.²⁸ Bu konuda Yılmaz (2019) tarafından yapılan “*Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri İle Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*” başlıklı saha çalışmasında da öğretmenlerin spiritüel iyi oluş toplam puanı ile mutluluk düzeyleri arasında zayıf düzeyde ve pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiş, mutluluk arttıkça spiritüel iyi olma halinin arttığı tespit edilmiştir.²⁹ Ancak bizim çalışmamızda haz ile mutluluk aynı anlama gelecek şekilde değil, haz mutluluğu da kapsayacak şekilde bireyin sürekli kendisini ön plana çıkarması, toplumsal ve kültürel olanı geri çevirmesi, paraya ve tüketime önem vermesi boyutları ele alınmıştır. Bu boyutları ile bu çalışmanın konusuna en yakın çalışmanın Kesmen (2012) tarafından dokümantasyon tekniği ile ele alınan “*Gençlerdeki Hazcılığa (Hedonizm) Psikolojik ve Manevi Yaklaşım*” başlıklı çalışma olduğu görülmektedir. Kesmen’in çalışmasında günümüzde narsist ve hazcı ahlak anlayışının hâkim olduğu, bu anlayışın gençler üzerinde hem bireysel hem de toplumsal anlamda olumsuz riskler meydana getirdiği ve onların dinden ve manevi olandan uzaklaşmasına neden olabileceği iddia edilmektedir.³⁰ Nitekim Şengül (2021) tarafından yapılan “*Gençlerde Hedonizm ve Dinî Tutum*” başlıklı çalışmada da dinî tutum ile hedonizm arasında ters yönlü ilişkinin olduğu, hedonizm arttıkça dinî tutumun düştüğü tespit edilmiştir.³¹ Bu anlamda çalışma, günümüz haz ve hız gençliğinin, spiritüel iyi oluş ve hedonizm arasındaki ilişkiyi ele alma açısından literatürde var olan boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve anlam ve haz arasında gençlerin konumlandıkları noktayı keşfetmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada spiritüellik ile hedonizm arasındaki ilişki üniversite gençleri üzerinden incelenmektedir. Spiritüel iyi oluş ölçeği (SiÖÖ)³² ve hedonizm ölçeği (HÖ)³³

²⁸ Yücedağ, İbrahim- Demir, Ali Eren. “Performans Toplumunda Mutluluk Endüstrisi ve Spiritüellik”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 22.

²⁹ Yılmaz, *Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri ile Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 44.

³⁰ Berna Kesmen, *Gençlerdeki Hazcılığa (Hedonizm) Psikolojik ve Manevi Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 2.

³¹ Şengül, *Gençlik, Hedonizm ve Din*, 181.

³² Ekşi –Kardaş, “Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation”, 73-88.

³³ Şengül –Aydınalp, “Yeni Bir Gençlik Tipolojisi ve Ölçek Denemesi: Hedonist Gençlik”, 124-138.

aracılığıyla spiritüel iyi oluş ile hedonizm arasındaki ilişkinin hangi boyutta olduğu demografik değişkenler üzerinden okunmaya çalışılmaktadır. Bu minvalde çalışmanın hipotezleri aşağıdaki gibidir;

H1: Günümüz üniversite gençlerinde din ve Tanrı'ya inanç düşüş eğilimi içerisindedir.

H2: Günümüz üniversite gençliği yoğa, meditasyon, reiki gibi yeni çağ hareketlerine pozitif düzeyde bakmaktadır.

H3: Günümüz üniversite gençlerinde spiritüel iyi oluş düzeyi düşüktür. Cinsiyete, ekonomik düzeye ve dindarlık derecesine göre bu durum farklılaşmaktadır.

H4: Günümüz üniversite gençlerinde hedonizm anlayışı yüksektir. Cinsiyete, ekonomik düzeye ve dindarlık derecesine göre bu durum farklılaşmaktadır.

H5: Hedonizm ile spiritüellik arasında ters yönlü bir ilişki vardır. Hedonizm anlayışı arttıkça spiritüel iyi oluş düzeyi düşmektedir.

1. Araştırmanın Yöntemi, Evren ve Örneklem Grubu

Araştırma modeli dokümantasyon ve tarama olmak üzere iki farklı metotla tasarlanmıştır. Araştırmanın kavramsal çerçevesi dokümantasyon tekniği ile elde edilen bilgilerin sistematize edilmesiyle oluşturulmuştur. Uygulamalı kısımda ise tarama metodu kullanılmış; elde edilen veriler istatistiksel teknik ve metotlarla işlenerek araştırmanın hipotezleri test edilmeye çalışılmıştır. Uygulamalı bölümde nicel araştırma metoduna ait anket tekniğinden yararlanılmıştır. Araştırmaya katılanların spiritüel iyi oluş düzeyleri ve hedonizm ortalamaları ile demografik ve dinî durum faktörleri arasında nasıl bir ilişkinin olduğu saptanmaya çalışılmıştır.

Araştırmada “*Spiritüel İyi Oluş Ölçeği*” ve “*Hedonizm Ölçeği*” birlikte kullanılmış, cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, dinî inanç düzeyi, Tanrı'ya inanma ve spiritüel uygulamaları gerekli görme/görmeme duruma ilişkin toplam 61 sorudan oluşan anket metni üniversite öğrencilerine uygulanmıştır. Çalışmada kartopu ve kolayda örnekleme teknikleri bir arada kullanılmış ve toplam 425 üniversite öğrencisine çalışma yüz yüze ve telefon aracılığıyla 1.04.2024-15.05.2024 tarihleri arasında İstanbul'da uygulanmıştır. Eksik ya da hatalı anketlerin elenmesiyle analizler 386 üniversite öğrencisi üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın etik onayı İstanbul Aydın Üniversitesi 2024/03 sayılı kararı ile 7.03.2024 tarihinde alınmıştır.

Araştırmada elde edilen verilen SPSS-20 paket programı ile analize tabi tutulmuştur. Araştırmada demografik veriler ve ölçek dışında yer alan soruların frekans ve ortalama değerlerine yer verilmiştir. Kullanılan iki ölçeğin hem alt faktör hem de toplam puan hesaplanması yapılmıştır. İki farklı gruplar T testi ve Crosstab ile, ikiden fazla gruplar arasındaki ilişkiler tek yönlü varyans analizi (One-way Anova) ile değerlendirmeye tabii tutulmuştur. Araştırmada gruplar arası çoklu karşılaştırmada ortaya çıkan farklılıkların kaynağını, düzeyini ve yönünü belirlemek için Tukey çoklu karşılaştırma test tekniğinden yararlanılmıştır. Pearson Korelasyon test tekniği ile yaş ve iki ölçek arasındaki ilişki test edilmeye çalışılmıştır. Analizler 0,05 anlamlılık düzeyine göre değerlendirilmeye tabii tutulmuştur.

2. Araştırmada Kullanılan Ölçeklere İlişkin Bilgiler

Bu çalışmada spiritüel iyi oluş ölçeği ve hedonizm ölçeği birlikte kullanılmıştır. Ekşi ve Kardaş (2017) tarafından geliştirilen ve bu çalışmada kullanılan “*Spiritüel İyi Oluş Ölçeği*” aşkınlık, anomi ve doğayla uyum alt boyutlarından meydana gelmektedir. Üç farklı boyut ile çalışmaya katılanların spiritüel iyi oluşları ölçülmeye çalışmakta ve diğer değişkenler ile ilişkisi kurulmaktadır. Ölçek 3 alt boyut ve 29 maddeden oluşmaktadır. Anomi alt boyutuna ilişkin maddeler ters kodlanmaktadır. Ölçeğin her bir alt boyutundan alınan yüksek puan bireyin ilgili alt boyutun değerlendirdiği özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ölçekten en düşük 29 en yüksek 145 puan alınabilmektedir.³⁴

İkinci kullanılan “*Hedonizm Ölçeği*” Şengül ve Aydınalp tarafından 2021 yılında geliştirilmiştir. Ölçek gençlerin haz anlayışını ölçmektedir. Ölçek Hedonik Tüketim, Cinsellik ve Alkol Kullanımı, Sosyal Medya Kullanımı, Maddiyat, Mutlu Yaşam, Hayattan Zevk Alma, Toplumsal ve Dinî Kısıtlama alt boyutlarından meydana gelmektedir. Hedonizm ölçeğinde toplam 23 madde bulunmaktadır. 21 madde düz kodlanırken 2 madde ters kodlanmaktadır. Bu ölçekten alınacak en çok puan 115 iken en az 23’tür. Yüksek puanlar kişinin hedonist olduğunu gösterirken düşük puanlar kişinin hedonist olmadığını göstermektedir.³⁵

³⁴ Ekşi –Kardaş, “Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation”, 73-88.

³⁵ Şengül –Aydınalp, “Yeni Bir Gençlik Tipolojisi ve Ölçek Denemesi: Hedonist Gençlik”, 124-138.

3. Araştırmanın Bulguları

3.1. Katılımcılara İlişkin Demografik Veriler

Çalışmaya katılım sağlayan 386 üniversite öğrencisinin demografik verilerine ilişkin bilgiler aşağıdaki tabloda yer almaktadır;

Değişken		Sayı (N)	Yüzde (%)
Cinsiyet	Kadın	269	%69,7
	Erkek	117	%30,3
Hayatın Çoğunun Geçtiği Yer	Köy	5	%1,3
	İlçe	42	%10,9
	Şehir	59	%15,3
	Büyükşehir	166	%43,0
	Metropol	106	%27,5
	Yurt Dışı	8	%2,1
Ekonomik Durum	Düşük	22	%5,7
	Orta	177	%45,9
	Orta Üstü	140	%36,3
	Yüksek	40	%10,4
	Çok Yüksek	7	%1,8
Öğrenim Görülen Fakülte türü	Yüksek Okul	123	%31,9
	Lisans	263	%68,1
Yaş	Min.	Max.	Ortalama
	18	29	20,70

Tablo 1: Çalışma Grubuna Ait Bazı Temel Bilgiler

3.2. Katılımcıların Dinî Tutumlarına İlişkin Veriler

Araştırmaya katılan katılımcıların dinî tutum düzeylerini ölçmek amacıyla “Tanrı’nın varlığına inanma, bir dine inanma ve kendilerini dindarlık derecesi bakımında tanımla” soruları yöneltilmiştir. Bu soruya verilen yanıtlara ilişkin veriler aşağıda yer alan tabloda sunulmaktadır.

Değişkenler		Sayı (N)	Yüzde (%)
Tanrı’nın Varlığına İnanma	Evet	349	%90,4
	Hayır	37	%9,6
Bir Dine İnanma	Evet	341	%88,3
	Hayır	45	%11,7
Dindarlık Derecesi	Dinle ilgisi yok	45	%11,7
	Dinle az ilgili	159	%41,2
	Dindar	161	%41,7
	Çok Dindar	21	%5,4

Tablo 2: Katılımcıların Dinî Tutumlarına İlişkin Veriler

Çalışmaya katılım sağlayan üniversite öğrencilerinin %90,4’ü Tanrı’nın varlığını kabul ederken %9,6’sı Tanrı’nın varlığını kabul etmemektedir. Dine inanma durumuna

baktığımızda üniversite öğrencilerinin %88,3'ünün bir dine inandığı %11,7'sinin bir dine inanmadığı tespit edilmiştir. Dindarlık derecesine göre gençlerin %11,7'sinin dinle hiç ilgili olmadığı geri kalan %88,3'ünün dinle kısmen ya da orta düzeyde ilgili olduğu görülmektedir.

3.3. Katılımcıların Yoga, Meditasyon, Reiki vb. Rahatlama Tekniklerine Karşı Tutumu

Çalışmaya katılan katılımcıların yoga, meditasyon, reiki vb. rahatlama tekniklerine karşı tutumunu ölçmek amacıyla sorulan sorulara ilişkin vermiş oldukları yanıtlar ve bu yanıtların yüzdeleri aşağıda yer alan tabloda sunulmaktadır.

	Sayı (N)	Yüzde (%)
Yoga, meditasyon, reiki gibi etkinlikleri gereksiz bulmaktayım.	107	27,7
İnsan yaşamında yoga, meditasyon, reiki gibi etkinlikleri kısmen gerekli görmekteyim.	187	48,4
İnsan yaşamında yoga, meditasyon, reiki gibi etkinlikler mutlaka olmalıdır.	92	23,8
Toplam	386	100,0

Tablo 3: Katılımcıların Spiritüel İnançlara Yönelik Tutumu

Katılımcıların %48,4'ü "İnsan yaşamında yoga, meditasyon, reiki gibi etkinlikleri kısmen gerekli görmekteyim.", %27,7'si "Yoga, meditasyon, reiki gibi etkinlikleri gereksiz bulmaktayım." ve %23,8'i "İnsan yaşamında yoga, meditasyon, reiki gibi etkinlikler mutlaka olmalıdır." şeklinde yanıt vermiştir. Çalışmanın verileri göstermektedir ki, üniversite gençliğinin %72,3'ü yoga, meditasyon, reiki gibi spiritüel pratiklere karşı olumlu tutum sergilemektedir.

Cinsiyete göre bu soruya verilen yanıtlar crosstabb analizi ile analiz edildiğinde; kadınların %54,6'sı kısmen, %28,3'ü kesinlikle yoga, meditasyon, reiki gibi etkinlikleri gerekli bulmaktadır. Erkeklerin ise %52,1'i yoga, meditasyon, reiki gibi etkinlikleri gereksiz görmektedir. Cinsiyet ile yoga, meditasyon, reiki gibi etkinlik değişkeni arasında anlamlı düzeyde bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir ($\chi^2:0,00$).

3.4. SİOÖ ve HÖ Normallik Analizleri

Çalışmada kullanılan SİOÖ ve HÖ ölçek verilerinin dağılımının normalliği ölçmek amacıyla çarpıklık ve basıklık değerlerine bakılmıştır. Aşağıda yer alan tabloda ölçeklerin alt boyutları ve toplam puanlarının normalliğine ilişkin veriler sunulmaktadır.

	Skewness (Çarpıklık)	Kurtosis (Basıklık)
Hedonik Tüketim Boyutu	0,215	-0,832
Cinsellik ve Alkol Kullanımı Boyutu	0,212	-1,162
Sosyal Medya Kullanımı Boyutu	0,200	-0,382
Maddiyat Boyutu	-0,377	-0,809
Mutlu Yaşam Boyutu	-0,893	0,359
Hayattan Zevk Alma Boyutu	0,526	0,602
Toplumsal ve Dinî Kısıtlama Boyutu	-0,198	-0,827
Hedonizm Ölçeği Toplam Puan	0,340	0,118
Aşkılık Boyutu	-1,014	0,475
Doğayla Uyum Boyutu	-1,011	0,857
Anomi Boyutu	-0,176	-0,484
Spiritüel Ölçeği Toplam Puan	-0,504	-0,167

Tablo 4: Kullanılan Ölçeklerin Çarpıklık ve Basıklık Katsayı Değerleri

Üniversite öğrencilerinin hedonizm düzeyleri ile hedonizm ölçeği alt boyutlarının çarpıklık ve basıklık değerleri ve spiritüel iyi oluş düzeyleri ile spiritüel iyi oluş ölçeği alt boyutlarının çarpıklık ve basıklık değerleri incelendiğinde, değerlerin -1,96 ile +1,96 arasında olduğu tespit edilmiştir. Verilerin normal dağılımı için çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1,96 ile +1,96 arasında olması yeterlidir.³⁶ Çalışmadan elde edilen veriler normal dağılım sergilediği için çalışmada parametrik testler kullanılmıştır.

3.5. SİOÖ ve HÖ Betimsel Analizler

Çalışmaya katılan katılımcıların SİOÖ düzeyleri, SİOÖ alt boyutları, HÖ düzeyleri ve HÖ alt boyutlarına yönelik betimsel bulgular aşağıda yer alan tabloda sunulmaktadır.

Değişkenler	N	Min.	Max.	Ort.	S.S.
Hedonik Tüketim Boyutu	386	6,00	30,00	16,54	6,73
Cinsellik ve Alkol Kullanım Boyutu	386	3,00	15,00	8,18	3,95
Sosyal Medya Kullanım Boyutu	386	3,00	15,00	8,25	2,83
Maddiyat Boyutu	386	2,00	10,00	6,97	2,38
Mutlu Yaşam Boyutu	386	5,00	15,00	12,76	2,14

³⁶ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 85.

Hayattan Zevk Alma	386	5,00	20,00	11,99	2,48
Toplumsal ve Dinî Kısıtlama Boyutu	386	2,00	10,00	6,59	2,38
Hedonizm Ölçeği Toplam Puan	386	36,00	115,00	71,29	14,28
Aşkınlık Boyutu	386	15,00	75,00	55,72	14,56
Doğayla Uyum	386	8,00	35,00	28,55	5,34
Anomi Boyutu	386	7,00	35,00	21,89	5,86
Spiritüel İyi Oluş Ölçeği Tam Puan	386	58,00	141,00	106,17	17,80

Tablo 5: Katılımcıların Spiritüel İyi Oluş ve Hedonizm Düzeyleri

Katılımcıların HÖ toplam puan ortalamasının $x:71,29$ olduğu, ölçek orta değerinin üzerinde olduğu ve katılımcıların Hedonizm düzeylerinin orta üstü değere sahip olduğu görülmektedir. HÖ alt boyutları incelendiğinde, hedonik tüketim boyutu ortalama değerinin $x:16,54$, cinsellik ve alkol kullanımı boyutu ortalama değerinin $x:8,18$, sosyal medya kullanımı boyutu ortalama değerinin $x:8,25$, maddiyat boyutunun $x: 6,97$, mutlu yaşam boyutunun $x:12,76$, hayattan zevk alma boyutunun $x:11,99$, toplumsal ve dinî kısıtlamaları önemsememe boyutunun $x:6,59$ olduğu görülmektedir. Çalışmaya katılan üniversite öğrencilerinin hedonizm alt boyutlarından ortalama üzeri sonuçlara sahip olduğu görülmektedir.

SİÖÖ toplam puan ortalamasının ise $x:106,57$ olduğu, alınan puanın ölçek ortalamasında olduğu, katılımcıların spiritüel iyi oluş düzeylerinin orta üstü değere sahip olduğu görülmektedir. SİÖÖ alt boyutları incelendiğinde aşkınlık boyutu ortalama değerinin $x:55,72$, doğayla uyum boyutu ortalama değerinin $x: 28,55$ ve anomi boyutu ortalama değerinin $x:21,89$ olduğu tespit edilmiştir. Spiritüel iyi oluş ölçeği alt boyutları için aşkınlık ve doğayla uyum boyutu ortalama değerlerinin anomi boyutu ortalama değerlerinden daha yüksek olduğu görülmektedir.

3.6. Cinsiyet Değişkenine Göre SİÖÖ ve HÖ

Araştırmaya katılan katılımcıların spiritüel iyi oluş ve hedonizm düzeylerini ölçmek amacıyla kullanılan “Spiritüel İyi Oluş Ölçeği” ve “Hedonizm Ölçeği” toplam puan ve ölçeklerin alt faktörlerinin cinsiyete göre farklılığını test etmek için T testinden yararlanılmıştır. Elde edilen sonuçlar aşağıda yer alan tabloda sunulmaktadır;

	Cinsiyet	N	Ortalama	S.S.	t	p
Aşkınlık Boyutu	Kadın	269	59,17	11,82	7,56	0,00
	Erkek	117	47,77	17,01		

Doğayla Uyum Boyutu	Kadın	269	29,77	4,36	7,22	0,00
	Erkek	117	25,76	6,27		
Anomi Boyutu	Kadın	269	21,42	5,82	-2,36	0,01
	Erkek	117	22,95	5,84		
Spiritüel Ölçeği Toplam Puan	Kadın	269	110,38	15,40	7,53	0,00
	Erkek	117	96,49	19,19		
Hedonik Tüketim Boyutu	Kadın	269	17,73	6,51	5,50	0,00
	Erkek	117	13,78	6,41		
Cinsellik ve Alkol Kullanım Boyutu	Kadın	269	7,47	3,71	-5,50	0,00
	Erkek	117	9,80	4,04		
Sosyal Medya Kullanımı Boyutu	Kadın	269	8,36	2,78	1,147	0,25
	Erkek	117	8,00	2,96		
Maddiyat Boyutu	Kadın	269	6,71	2,45	-3,37	0,00
	Erkek	117	7,58	2,12		
Mutlu Yaşam Boyutu	Kadın	269	12,93	2,06	2,44	0,01
	Erkek	117	12,35	2,28		
Hayattan Zevk Alma Boyutu	Kadın	269	11,99	2,51	0,00	0,99
	Erkek	117	11,99	2,43		
Toplumsal ve Dinî Kısıtlama Boyutu	Kadın	269	6,46	2,32	-1,57	0,11
	Erkek	117	6,88	2,49		
Hedonizm Ölçeği Toplam Puan	Kadın	269	71,68	14,52	0,805	0,42
	Erkek	117	70,41	13,74		

Tablo 6: Cinsiyet Değişkenine Göre Spiritüel İyi Oluş ve Hedonizm

Spiritüel ölçeğine ait aşkınlık, doğayla uyum ve anomi alt boyutları açısından kadınlar ile erkekler arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir ($p:0,00$, $p<0,05$). Aşkınlık ve doğayla uyum boyutlarında kadınların ($x:59,17$, $x:29,77$) erkeklere ($x:47,77$, $x:25,76$) göre yüksek puana sahip olduğu, anomi boyutunda ise erkeklerin ($x:22,95$) kadınlara ($x:21,42$) göre daha yüksek puana sahip oldukları görülmektedir. Kadın katılımcıların insan ve insanın üzerinde yer alan güç ile doğanın kendisine kattığı enerji ve güç anlayışını daha fazla kabul ettikleri görülmekte iken erkek katılımcıların anomi, bilinmezlik ve yalnızlığı daha fazla kabul ettikleri görülmektedir. Spiritüel ölçeği toplam puan ortalamasına bakıldığında ise, kadın ($x:110,38$) katılımcıların erkek ($x:96,49$)

katılımcılara oranla kendilerini spiritüel anlamda daha fazla iyi hissettiklerini, iki grup arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olduğunu söylemek mümkündür ($p:0,00$, $p<0,05$).

Hedonizm ölçeğine ait hedonik tüketim boyutu ve mutlu yaşam boyutu açısından kadınlar ile erkekler arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir ($p:0,00$, $p<0,05$). Kadınların hedonik tüketim boyutu ortalaması $x:17,78$ iken erkeklerin $x:13,78$ ve kadınların mutlu yaşam boyutu ortalaması $x:12,93$ iken erkeklerin $x:12,35$ olduğu görülmektedir. Kadınların hedonik tüketim boyutu ve mutlu yaşam boyutu ortalamasının daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Cinsellik ve alkol kullanımı boyutu ile maddiyat boyutu açısından ise kadınlar ile erkekler arasındaki farklılık erkeklerin lehinedir ($p:0,00$, $p<0,05$). Erkek katılımcıların cinsellik ve alkol kullanım boyutu ortalaması $x:9,80$ iken kadınların $x:7,47$ ve erkeklerin maddiyat boyutu ortalaması $x:7,58$ iken kadınların $x:6,71$ olduğu görülmektedir. Erkek katılımcıların cinsellik, alkol kullanımı ve maddiyata yönelik hedonik tutumları kadınlara göre daha yüksektir. Hedonizm ölçeği toplam puan ortalamasına bakıldığında ise kadınlar ($x:71,68$) ile erkekler ($x:70,41$) arasında anlamlı düzeyde bir farklılığın olmadığı görülmektedir ($p:0,42$, $p>0,05$).

3.7. Ekonomik Durum Değişkenine Göre SİOÖ ve HÖ

Katılımcıların ekonomik durum değişkenine göre SİOÖ ve HÖ düzey farklılıklarını ölçmek amacıyla ilişkisiz örneklem için tek yönlü varyans analizinden (ANOVA) yararlanılmıştır. Elde edilen sonuçlara ilişkin veriler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

		N	Ort.	S.S	F	p	Farklar
Spiritüel Ölçeği Tam Puan	a)Düşük	22	100,27	17,89	3,49	0,00	b-d
	b)Orta	177	109,10	16,07			
	c)Orta Üstü	140	105,50	18,34			
	d)Yüksek	40	100,55	20,52			
	e)Çok Yüksek	7	96,14	19,74			
Hedonizm Ölçeği Toplam Puan	a)Düşük	22	75,45	19,00	3,61	0,00	b-d
	b)Orta	177	68,7571	13,36			
	c)Orta Üstü	140	72,1286	14,08			
	d)Yüksek	40	76,3000	13,41			
	e)Çok Yüksek	7	77,2857	18,80			

Tablo 7: Ekonomik Durum Değişkenine Göre Spiritüel İyi Oluş ve Hedonizm

Ekonomik durum değişkeni ile SİÖÖ arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p:0,00$, $p<0,00$). Farklılığın yönüne bakıldığında orta ekonomik düzeye sahip olanlar ile yüksek ekonomik düzeye sahip olanlar arasında farklılık olduğu, orta ekonomik düzeye sahip katılımcıların SİÖÖ puan ortalamasının 109,10, yüksek ekonomik düzeye sahip olanların ise SİÖÖ puan ortalamasının 100,55 olduğu görülmüştür. SİÖÖ düzeyinin orta ekonomik düzeye sahip olan üniversite gençlerinde daha yüksek, yüksek ekonomik düzeye sahip olan üniversite gençlerinde daha düşük olduğu, orta ekonomik düzeyden çok yüksek ekonomik düzeye gidildikçe SİÖÖ puan ortalamasının düştüğü tespit edilmiştir. Yukarıdaki tabloda yer verilmemekle birlikte orta ve yüksek düzeyde ekonomik durum ile aşkınlık boyutu arasında anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmiş, doğayla uyum ve anomi boyutu ile anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmemiştir.

Ekonomik durum değişkeni ile HÖ arasında anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmiştir ($p:0,00$, $p<0,05$). Farklılığın yönüne bakıldığında orta ekonomik düzeye sahip olanlar ile yüksek ekonomik düzeye sahip olanlar arasında farklılık olduğu, orta ekonomik düzeye sahip katılımcıların HÖ puan ortalamasının 68,75 yüksek ekonomik düzeye sahip olanların ise 76,30 olduğu görülmüştür. HÖ düzeyinin orta ekonomik düzeye sahip olan üniversite gençlerinde daha düşük, yüksek ekonomik düzeye sahip olan üniversite gençlerinde daha yüksek olduğu, orta ekonomik düzeyden çok yüksek ekonomik düzeye gidildikçe HÖ puan ortalamasının artış gösterdiği tespit edilmiştir. Yukarıdaki tabloda yer verilmemekle birlikte ekonomik durum ile cinsellik ve alkol kullanımı, toplumsal ve dinî kısıtlamalara önem vermeme boyutu arasında anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmiştir. Ekonomik durum iyileştikçe cinsellik ve alkol kullanım düzeyinin arttığı, aynı şekilde ekonomik durum iyileştikçe toplumsal ve dinî kısıtlamalara önem vermeme düzeyinin artış gösterdiği tespit edilmiştir. Diğer alt boyutlar ile ekonomik durum arasında anlamlı düzeyde farklılık bulunamamıştır.

3.8. Dindarlık Değişkenine Göre SİÖÖ ve HÖ

Katılımcıların dindarlık değişkenine göre SİÖÖ ve HÖ düzey farklılıklarını ölçmek amacıyla ilişkisiz örneklem için tek yönlü varyans analizinden (ANOVA) yararlanılmıştır. Elde edilen sonuçlara ilişkin veriler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

		N	Ort.	S.S.	F	p	Farklar
Spiritüel Ölçeği Tam Puan	a) Dinle ilgisi yok	45	77,88	13,29	101,039	0,00	a, b – c, d
	b) Dinle az ilgili	159	103,25	14,45			
	c) Dindar	161	115,45	11,94			
	d) Çok Dindar	21	117,66	14,95			
Hedonizm Ölçeği Toplam Puan	a) Dinle ilgisi yok	45	77,26	14,27	10,188	0,00	a, b – c, d
	b) Dinle az ilgili	159	73,49	12,68			
	c) Dindar	161	68,89	14,89			
	d) Çok Dindar	21	60,33	11,96			

Tablo 8: Dinî Tutum Değişkenine Göre Spiritüel İyi Oluş ve Hedonizm

Dindarlık değişkeni ile SİÖÖ arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p:0,00$, $p<0,00$). Farklılığın yönüne bakıldığında dinle ilgili olmayanlar ve dinle az ilgili olanlar ile dindar ve çok dindar olanlar arasında farklılık olduğu, dinle ilgili olmayan katılımcıların SİÖÖ puan ortalamasının 77,88, çok dindar olanların ise SİÖÖ puan ortalamasının 117,66 olduğu görülmüştür. SİÖÖ düzeyinin kendisini çok dindar olarak tanımlayan üniversite gençlerinde daha yüksek, kendisini dinle hiç ilgisi olmayan şekilde tanımlayan üniversite gençlerinde daha düşük olduğu, dinle hiç ilgisi olmayan düzeyden çok dindar düzeye gidildikçe SİÖÖ puan ortalamasının arttığı tespit edilmiştir. Yukarıdaki tabloda yer verilmemekle birlikte dindarlık derecesi ile aşkınlık, doğayla uyum ve anomi boyutu arasında da farklılık tespit edilmiştir ($p:0,00$, $p<0,05$). Dindarlık arttıkça aşkınlık ve doğayla uyum boyutu ortalamaları artarken anomi boyutu ortalamaları azalmaktadır.

Dindarlık değişkeni ile HÖ arasında da anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmiştir ($p:0,00$, $p<0,05$). Farklılığın yönüne bakıldığında dinle ilgili olmayanlar ve dinle az ilgili olanlar ile dindar ve çok dindar olanlar arasında farklılık olduğu, dinle ilgili olmayan katılımcıların HÖ puan ortalamasının 77,26, çok dindar olanların ise HÖ puan ortalamasının 60,33 olduğu görülmüştür. HÖ düzeyinin kendisini dinden uzak olarak tanımlayan

üniversite gençlerinde daha yüksek, kendisini çok dindar olarak tanımlayan üniversite gençlerinde daha düşük olduğu, dinle hiç ilgisi olmayan düzeyden çok dindar düzeye gidildikçe HÖ puan ortalamasının düştüğü tespit edilmiştir. HÖ alt boyutları açısından bakıldığında kendisini dinle hiç ilgisi olmayan şekilde tanımlayan üniversite gençlerinden kendisini çok dindar olarak tanımlayan üniversite gençlerine doğru gidildikçe hedonik tüketim, cinsellik ve alkol kullanımı, maddiyat ve toplumsal ve dinî kısıtlamalara önem vermeme düzeylerinin yükseldiği görülmektedir (p:0,00, p<0,05).

3.9. SİOÖ ve HÖ Arasındaki İlişki Düzeyi

SİOÖ ve HÖ arasında yapılan Pearson Basit Doğrusal Korelasyon analiz sonucu aşağıda yer alan tabloda sunulmaktadır.

Araştırmada Kullanılan Ölçek Puanlarına İlişkin Pearson Basit Doğrusal Korelasyon Analizi		
	1	2
1. SİOÖ Toplam Puanı	1	
2. HÖ Toplam Puanı	-,367**	1

*p<.05 **<.01

Tablo 9: Spiritüel İyi Oluş ve Hedonizm İlişkisi

Yukarıda bulunan tabloda da görüleceği üzere üniversite gençlerinin SİOÖ düzeyleri ile HÖ düzeyleri arasında negatif yönlü orta düzeyli (r: -,367) ve anlamlı bir ilişkinin olduğu gözlemlenmektedir (p<.01). Spiritüel iyi oluş düzeyi arttıkça hedonizm düzeyi azalmakta ya da hedonizm düzeyi arttıkça spiritüel iyi oluş düzeyi düşmektedir. Anlam ve haz arayışının üniversite gençleri üzerinde birlikte var olmadığını, birisi var ise diğersinin düşmeye başladığını söylemek mümkündür.

4. Sonuç ve Tartışma

Çalışmadan edilen sonuçlar ve hipotez test sonuçlarına sırasıyla aşağıda yer verilmektedir.

“H1: Günümüz üniversite gençlerinde din ve Tanrı’ya inanç düşüş eğilimi içerisindedir.” çalışmanın verileri tarafından doğrulanmıştır. Çalışmaya katılım sağlayan üniversite öğrencilerinin %90,4’ü Tanrı’nın varlığını ve %88,3’ünün dinin varlığını kabul ettiği, %9,6’sı Tanrı’nın varlığını ve %11,7’sinin dinin varlığını kabul etmediği ve gençlerin %11,7’sinin dinle hiç ilgili olmadığı geri kalan %88,3’ünün dinle kısmen ya da orta düzeyde ilgili olduğu tespit edilmiştir. Bu veriler ışığında üniversite öğrencilerinde ateizm ve deizm anlayışının

varlık göstermeye başladığını ve dinden uzak, seküler düşüncenin artış göstermeye başladığını söylemek mümkündür. 2000'li yıllarda ateizm ve deizmin varlığı sosyal bilimler alanında çok fazla tartışılmış ve bu alanda saha çalışmaları yapılmıştır. Bu konuda KONDA'nın 2024 yılında yapmış olduğu araştırma verileri son 10 yılda kendisini dindar ve muhafazakâr olarak tanımlayan gençlerin oranında düşüş olduğunu göstermektedir. Çalışmada Türkiye genelinin yarısı "dindarım" şeklinde yanıt verirken gençlerde bu oranın %34'e düştüğü görülmektedir. Yine Türkiye genelinde ateist ve inançsızların oranı %7 iken bu oranın gençlerde %11'e kadar gerilediği görülmektedir.³⁷ Mengüç tarafından yapılan çalışmada, DKAB öğretmen görüşlerine göre, lise gençlerinin bir kısmı deizm düşüncesinden etkilenirken bir kısmı etkilenmemektedir. Ancak çalışmanın verileri, deizm düşüncesine sahip olan ya da bu düşünceye meyilli olan öğrencilerin varlığının göz ardı edilemeyecek düzeyde olduğu yönündedir.³⁸ Kandemir'in çalışmasında da benzer şekilde lise öğrencileri arasında düşük düzeyde de olsa dine karşı olumsuz tutum geliştiren, ateist ve deist anlayışı benimseyen bireylerin varlığı tespit edilmiştir.³⁹ Güner'in üniversite öğrencileri üzerine yaptığı çalışmada da üniversite öğrencilerinin %70,5'inin kendisini Müslüman, %3,4'ünün Sünni, %6,7'sinin Alevi, %7,8'inin Deist, %5,4'ünün Ateist, %2,3'ünün Agnostik, %3,8'inin diğer inanç türlerinde tanımladıkları, düşük düzeyli de olsa deizm, ateizm gibi düşüncelere kaymaların olduğu tespit edilmiştir.⁴⁰ Son olarak yakın zamanda Nişancı tarafından yürütülen "*Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*" çalışmasında 18-24 yaş arası gençlerin %11'inin Allah inancı olmadığı ve 18-24 yaş arası bireylerin %19'unun kendilerini "dindar değil" şeklinde tanımladığı görülmektedir.⁴¹ Yapıcı'ya göre gençlerin inanç biçimleri "geleneksel dindarlar", "inançlı sorgulayıcılar", "dargın inançlılar", "dine ilgisizler", "salt maneviyatçılar", "suskunlar", "şüpheliler/kararsızlık yaşayanlar", "deist yönelimliler" ve "ateistler" olmak üzere dokuz farklı kategoride değerlendirmek mümkündür. Deizm ve ateizmin artış göstermesine yönelik iddialar ise gençler arasında keskin bir ateizm ve deizm algısının olmadığı yönündedir. Zira Yapıcı çalışmasında elde ettiği veriler ışığında, kendilerini ateist

³⁷ Konda Araştırma Şirketi, *Toplumsal Değerler ve Gençlik Araştırma Raporu* (İstanbul: Konda Araştırma ve Danışmanlık, 2024), 14.

³⁸ Dilek Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 108.

³⁹ Sibel Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Isparta: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 137.

⁴⁰ Berrin Güner, "Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği", *Turkish Studies-Social Sciences* 16/5 (2021), 1831.

⁴¹ Zübeyir Nişancı, *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2023), 30-38.

ya da deist olarak tanımlayan gençlerin zorda kaldıkları anda el açıp dua ederek inandıkları varlığa sığınmakta olduklarını tespit etmiştir.⁴² Bizim yapmış olduğumuz çalışmanın verileri son yıllarda yapılan diğer çalışmaların verilerine göre daha yüksek düzeyde deizm ve ateizm eğilimi göstergesine sahiptir. Ancak derinlemesine inanç, inanma ya da dinî eğilim çalışmaları ve farklı yöntemler ile bu durumun varlık derecesi tartışılmalıdır.

"H₂: Günümüz üniversite gençliğinde yoğa, meditasyon, reiki gibi yeni çağ hareketlerine pozitif düzeyde bakılmaktadır." hipotezi çalışmanın verileri tarafından doğrulanmıştır. Çalışmaya katılım sağlayan üniversite gençliğinin %72,3'ü yoga, meditasyon, reiki gibi spiritüel pratiklere karşı olumlu tutum sergilemektedir. Literatürde bu konuda yapılan çalışmaların son yıllarda yoğunlaştığı ve nitel yöntem ile analiz edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Albayrak tarafından Adana Sahaja Yoga merkezi üzerine yapılan incelemede gençler, öğrenciler, öğretmenler, hemşireler ve orta yaştakilerin yoga ve meditasyon eğitimine yoğun katılım göstermekte olduğu, özellikle genç ve orta yaşta bulunan bireylerin katılım sağladığı görülmüştür. Katılımcılar, yoga ve meditasyon aracılığıyla kendilerini gerçekleştirme, özgüven kurma ve kazanma, huzurlu ve mutlu bir hayat sürme noktasında, bu inançların kendilerine yardımcı olduğunu düşünmektedir.⁴³ Gürbüz ve Aygül'ün yapmış olduğu çalışmada da katılımcıların yaş aralığının 23-45 arasında değiştiği genç katılımcıların Reiki, biyoenerji ve Access bars vb. uygulamalara daha fazla meyilli olduğu tespit edilmiştir. Reiki, biyoenerji ve Access bars uygulamalarının şifa, ağrı ve acıdan kurtulma amacıyla yoga, meditasyon ve hipnoz uygulamalarının ise zihinsel ve ruhsal olarak iyi olma amacıyla tercih edildiği görülmüştür.⁴⁴ Arıcı tarafından yapılan çalışmada ise bireylerin bu yeni inanç biçimlerini sıklıkla gerçekleştirmelerinin ardında yatan etmenlerin, kendilerine psikolojik, duygusal ve fiziksel olarak iyi geldiği yönündedir.⁴⁵

H₂ hipotezinde yer verilmemekle birlikte, yoga, meditasyon, reiki gibi spiritüel inançlara olan eğilimin cinsiyete göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Cinsiyet değişkenine göre kadın katılımcıların yoga, meditasyon, reiki gibi spiritüel inançları erkek

⁴² Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi* 12 (Aralık 2020), 37.

⁴³ Kadir Albayrak, "Adana'da Uzakdoğu Kökenli Dinî ve Felsefî İnanışların İzdüşümleri: Sahaja Yoga ve Reiki Örneği", *Erciyes Akademi* 35 (Özel sayı) (2021), 878.

⁴⁴ Gürbüz- Aygül, "Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları", 32.

⁴⁵ Handan Yalvaç Arıcı, "Modern Şifacılık Yönelimlerinden Enerji Şifacılığı Uygulamaları", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 244.

katılımcılara oranla daha fazla gerekli buldukları görülmektedir. Nitekim bu bulgu literatür ile uyumludur. Albayrak'ın Adana Sahaja Yoga merkezi üzerine yaptığı incelemede de bu merkeze kadınların daha fazla ilgi gösterdiği tespit edilmiştir.⁴⁶ Cengiz vd. tarafından yapılan çalışmada spiritüel inancının olduğunu belirten katılımcıların %83'ünün kadın olduğu ve kadın katılımcıların '*spiritüellik meselesinin doğrudan daha dışıl olduğu*' görüşünü savunmakta olduğu görülmüştür. Yapılan görüşmeler sırasında alınan yanıtlardan hareketle kadınların deneyimledikleri toplumsal baskının, sıkışmışlık ve eksiklik hissini, kadınların spiritüel arayışlarının nedenleri olarak belirtildiği tespit edilmiştir.⁴⁷

"H₃: Günümüz üniversite gençlerinde spiritüel iyi oluş düzeyi düşüktür. Cinsiyete, ekonomik düzeye ve dindarlık derecesine göre bu durum farklılaşmaktadır." hipotezinin ilk kısmı çalışmanın verileri tarafından yanlışlanmıştır. Katılımcıların SİÖÖ puan ortalamasının 106,57 olduğu, alınan puanın ölçek ortalaması olduğu, katılımcıların spiritüel iyi oluş düzeylerinin orta üstü değere sahip olduğu görülmektedir. Spiritüel iyi oluş ölçeği alt boyutlarına bakıldığında ise, aşkınlık ve doğayla uyum boyutu ortalama değerlerinin anomi boyutu ortalama değerlerinden daha yüksek olduğu görülmektedir. Üniversite gençlerinin spiritüelliği aşkın bir varlığa inanma ve doğaya yönelme anlamında yüksek yaşadığı, bilinmezlikten uzak durduğu görülmektedir. Gencer vd. tarafından SİÖÖ kullanılarak gençler üzerine yapılan çalışmaya göre de üniversite öğrencilerinin SİÖÖ puanlarının yüksek olduğu, aşkınlık ve doğayla uyum alt boyut puan ortalamalarının anomi alt boyutundan yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁴⁸ Benzer sonuçların Yılmaz'ın çalışmasında da ortaya çıktığı, aşkınlık ve doğayla uyum puanlarının yüksek, anomi puanlarının ise düşük olduğu görülmüştür.⁴⁹ Spiritüel anlamda iyi olma hali yaşamın bütün yönlerini kuşatan bir iyi oluş durumunu ifade etmektedir. Spiritüel anlamda iyi olan birey, kendi benliği, çevresi, doğa ve ilahi güç ile iletişime geçmekte ve bu iletişimi kendi öz varlığında hissetmektedir. Bu hissediş onun varoluşunu yapılandırmaktadır. Bu hissediş sayesinde insan kendi istikametine bir yön bulabilmektedir. Karşılaştığı zorluklarla bu hissediş sayesinde başa çıkabilmektedir.⁵⁰ Bu

⁴⁶ Albayrak, "Adana'da Uzakdoğu Kökenli Dinî ve Felsefî İnanışların İzdüşümleri: Sahaja Yoga ve Reiki Örneği", 878.

⁴⁷ Cengiz vd., *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar, Deizm, Yoğa, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.*, 216-229.

⁴⁸ Gencer vd., "Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı", 724.

⁴⁹ Yılmaz, *Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri ile Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 38.

⁵⁰ Hümeysra Nazlı Tan – Mualla Yıldız, "'Manevi İyi Oluş' Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması", *Religious Studies/Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 471.

çalışmanın verileri üniversite öğrencilerinde spiritüel iyi oluş halinin orta düzeyde olduğunu göstermektedir.

H₃ hipotezinin ikinci kısmına baktığımızda: Cinsiyet değişkenine göre kadın (x:110,38) katılımcıların erkek (x:96,49) katılımcılara oranla kendilerini spiritüel anlamda daha fazla iyi hissettiklerini, iki grup arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olduğunu söylemek mümkündür (p:0,00, p<0,05). Kadınların lehine olan bu sonuç literatür ile de uyumludur. Gencer vd.⁵¹ Yılmaz⁵² ve Karataş – Selçuk⁵³'un çalışmasında da benzer şekilde kadınlarından SİÖÖ puanlarının erkeklerden daha yüksek olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Bu sonucu kadınların dine inanma, dindarlık algısının yüksek olması kavramları ile açıklamak mümkündür. Kadınların hem doğaları gereği hem de toplumsal anlamda onlara verilen roller gereği aidiyet duygusunun yüksek olması, onların manevi anlamda erkeklere oranla daha yüksek eğilimli olması üzerinde etkilidir demek mümkündür.

H₃ hipotezine ait diğer değişken ekonomik düzey değişkenine göre SİÖÖ düzeyinin orta ekonomik düzeye sahip olan üniversite gençlerinde daha yüksek, yüksek ekonomik düzeye sahip olan üniversite gençlerinde daha düşük olduğu, orta ekonomik düzeyden çok yüksek ekonomik düzeye gidildikçe SİÖÖ puan ortalamasının düştüğü tespit edilmiştir. Alt boyutlar açısından orta ve yüksek düzeyde ekonomik durum ile aşkınlık boyutu arasında anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmiş, doğayla uyum ve anomi boyutu ile anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmemiştir. Spiritüel iyi oluş halinin ekonomik refah arttıkça düştüğü görülmektedir. Ekonomik refahın bireye verdiği her şeyi satın alabileceği düşüncesi kişiyi bu dünya işlerine ve bu dünyaya ait olana daha fazla çekebilmektedir. Ya da ekonomik anlamda alt ve orta sınıfa mensup olan bireyler, ekonomik yoksunluk duygusunu hafifletmek için manevi olana yönelebilmektedir.

H₃ hipotezinin son kısmı dindarlık değişkenine göre, dinle hiç ilgisi olmayan düzeyden çok dindar düzeye gidildikçe SİÖÖ puan ortalamasının arttığı görülmüştür. Alt boyutlar açısından dindarlık derecesi ile aşkınlık, doğayla uyum ve anomi boyutu arasında da farklılık tespit edilmiştir (p:0,00, p<0,05). Dindarlık arttıkça aşkınlık ve doğayla uyum

⁵¹ Gencer vd., "Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı", 724-725.

⁵² Yılmaz, *Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri ile Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 38-39.

⁵³ Zeki Karataş- Ozan Selçuk, "Üniversite Öğrencilerinin Manevi İyi Oluşlarının Açıklanmasında Psikolojik Esneklik ve Çeşitli Demografik Değişkenlerin Rolü", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2023), 41.

boyutu ortalamaları artarken anomi boyutu ortalamalarının azaldığı tespit edilmiştir. Dindar bireyler, aşkın bir varlığa inanma ve kendi ile doğa arasında ilişki kurma noktasında daha iyi düzeyde iken dinden uzak bireylerin anomi ve bilinmezliğe yönelik tutumu daha yüksektir. Bizim çalışmamıza benzer şekilde Karataş ve Selçuk'un yapmış olduğu çalışmada da dinî inançtan uzak öğrencilerin manevi iyi oluş düzeylerinin dinî inancı olan ve dinî emirleri düzenli ya da sık sık yerine getiren öğrencilere göre daha düşük olduğu tespit edilmiştir.⁵⁴ Bu noktada bir dine inanmanın bireyin manevi iyi oluşuna olumlu yönde etki ettiği, bireyi bilinmezlik, mutsuzluk ve yalnızlığa iten olumsuz duygulardan uzaklaştırdığı ve çevresiyle daha uyumlu olmasını katkı sağladığını söylemek mümkündür.

"H₄: Günümüz üniversite gençlerinde hedonizm anlayışı yüksektir. Cinsiyete, ekonomik düzeye ve dindarlık derecesine göre bu durum farklılaşmaktadır." hipotezi çalışmanın verileri tarafından doğrulanmıştır. Üniversite gençliğinin hedonizm ölçeği toplam puan ortalamasının 71,29 olduğu, ölçek orta değerinin üzerinde olduğu ve katılımcıların hedonizm düzeylerinin orta üstü değere sahip olduğu görülmektedir. Hedonizm ölçeği alt boyutları açısından da sahip olunan ortalama değerlerin yüksek olduğu görülmektedir. Şengül'ün⁵⁵ hedonizm ölçeği ile yaptığı çalışmasında üniversite gençlerinin 64,46 puana sahip olduğu, 2021 yılından bu yana üniversite öğrencilerinin haz eğilimlerinde yükseliş olduğu tespit edilmiştir.

H₄ hipotezinin ikinci kısmına baktığımızda: Cinsiyet değişkenine göre kadın katılımcılar ile erkek katılımcılar arasında anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmemekle birlikte kadın katılımcıların hedonik tüketim ve mutlu yaşam düzeylerinin erkeklerden daha fazla olduğu, erkek katılımcıların ise cinsellik ve alkol kullanımı ile maddiyat düzeyinin kadınlara oranla daha fazla olduğu görülmektedir. Kadın katılımcıların tüketim toplumunda reklam, moda, sosyal medya kanallarının da etkisiyle hedonizmi tüketim boyutunda daha fazla yaşadığı ve Marcuse'un⁵⁶ deyişiyle sahte ihtiyaçlara daha fazla kapıldığını söylemek mümkündür. Yeniçağda artık "*İhtiyaçlar ve ihtiyaçların giderilmesi arasındaki geleneksel ilişki tersine dönmüş, tatmin vaadi ve umudu, tatmin edileceği vaat edilen*

⁵⁴ Karataş-Ozan, "Üniversite Öğrencilerinin Manevi İyi Oluşlarının Açıklanmasında Psikolojik Esneklik ve Çeşitli Demografik Değişkenlerin Rolü", 43.

⁵⁵ Fatma Nur Şengül, *Gençlik, Hedonizm ve Din*, (Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2021), 181.

⁵⁶ Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2010), 22.

ihyaıçtan önce gelmiş ve her zaman, mevcut ihtiyaçtan daha yoğun ve çekici hale dönüşmüştür."⁵⁷ Erkeklerin ise hedonizmi cinsellik ve maddi güce sahip olma noktasında yaşadıkları görölmektedir.

H₄ hipotezine ait diğer değişken olan ekonomik düzey değişkenine göre ise düşük ekonomik düzeyden çok yüksek ekonomik düzeye gidildikçe hedonizm eğiliminin artış gösterdiği tespit edilmiştir. Ekonomik durum iyileştikçe cinsellik ve alkol kullanım düzeyinin arttığı, aynı şekilde toplumsal ve dinî kısıtlamalara önem vermeme düzeyinin artış gösterdiği görölmektedir. Sosyo-ekonomik düzey ile hedonizmin doğrudan ilişki içinde olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmada, ekonomik güce sahip olma durumunun, zevklerin incelmesine, ihtiyaçların arzu ve haz amacıyla yapılmasına, haz veren eylemlere meyledilmesine etki eden bir faktör olarak karşımıza çıktığı görölmektedir.

H₄ hipotezine ait son değişken; dindarlık değişkenine göre dinle hiç ilgisi olmayan düzeyden çok dindar düzeye doğru gidildikçe hedonizm eğiliminin düştüğü tespit edilmiştir. Hedonizm ölçeği alt boyutları açısından bakıldığında kendisini dinle hiç ilgisi olmayan şekilde tanımlayan üniversite gençlerinden kendisini çok dindar olarak tanımlayan üniversite gençlerine doğru gidildikçe hedonik tüketim, cinsellik ve alkol kullanımı, maddiyat ve toplumsal ve dinî kısıtlamalara önem vermeme düzeylerinin yükseldiği görölmektedir (p:0,00, p<0,05). Bu nokta din ve dindarlığın bireyin hazcı eğilimlere kaymasını engellediği, bireyi, nefsinin istek ve arzularından uzaklaştırdığını söylemek mümkündür. Bu durum için Kur'an'ı Kerim'den "*Kendi heva ve hevesini ilah edineni gördün mü?*"⁵⁸ ayetini örnek vermek mümkündür. Kur'an, akıl ve iradenin hevaya bu şekilde teslim oluşunu hevayı ilah edinme olarak nitelemektedir. Heva ve arzusunu ilah edinen bireylerin Kur'an'ı Kerim tarafından kınandığı görölmektedir. Kişi davranışlarının belirleyicisi olan ilahi rehberden koptuğu ya da uzaklaştığı anda kendi heva, istek ve arzularına meyledebilir. Heva kişiyi kötü isteğe sevk edebilir ve hevasına uyan kimse, şehvet, öfke, kin, hırs, nankörlük, ümitsizlik gibi olumsuz duygulara kayabilir ve ayrıca şirkin, inkârın, hazcılığın/shahvet düşkünlüğünün ve zulmün bir arada bulunduğu bir dalâlete de

⁵⁷ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 85.

⁵⁸ el-Furkân 25/43.

düşebilir.⁵⁹ Nitekim dindarlığın hazcılığa meyiletme üzerinde sınırlandırıcı bir yönünün olduğunu söylemek mümkündür.

“H₅: Hedonizm ile spiritüellik arasında ters yönlü bir ilişki vardır. Günümüz üniversite gençlerinde hedonizm anlayışı arttıkça spiritüel iyi oluş düzeyi düşmektedir.” hipotezi çalışmanın verileri tarafından doğrulanmıştır. Spiritüel iyi oluş ile hedonizm arasında ters yönlü orta düzeyli ($r: -.367$) ve anlamlı bir ilişkinin olduğu gözlemlenmektedir ($p < .01$). Bu sonuç, spiritüel iyi oluş düzeyi arttıkça hedonizm düzeyi azalmakta şeklinde yorumlanabilir. Anlam ve haz arayışının üniversite gençleri üzerinde birlikte var olmadığı, birisi var ise diğerinin düşmeye başladığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak spiritüel iyi oluş hazcılığı sınırlandırmaktadır.

⁵⁹ Kadir Polater, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hevâ Kavramı ve Dalâletteki Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2003), 298.

Kaynakça / References

- Albayrak, Kadir. "Adana'da Uzakdoğu Kökenli Dinî ve Felsefî İnanışların İzdüşümleri: Sahaja Yoga ve Reiki Örneği". *Erciyes Akademi* 35 (Özel sayı, 2021), 874-893. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.984223>
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Cengiz, Kurtuluş vd., *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar, Deizm, Yoğa, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Düzgüner, Sevde. *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*. Isparta: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ekşi, Halil – Kardeş, Selami. "Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation", *Spiritual Psychology and Counseling*, 2 (2017), 73-88. <http://dx.doi.org/10.12738/spc.2017.1.0022>
- Gencer, Nevzat vd. "Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 717-750. <https://doi.org/10.14395/hid.951202>
- Gül, Fikri. "İnsan-Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (Mart 2013), 17-21.
- Güner, Berrin. "Gençlerin Dini İnançları ve Deizme Yönelim Durumları: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Örneği". *Turkish Studies-Social Sciences* 16/5 (2021), 1831. 1825-1840. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.50805>
- Güner, Feride. " Spiritüel Bir Piyasa ve Uzlaşma Alanı Olarak Pop Tasavvuf". *Moment Dergi*, 10/2, 354-383. <https://doi.org/10.17572/mj2023.2.354-383>
- Gürbüz, Gamze - Aygül, Hasan Hüseyin. "Araştıran Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (Haziran 2021), 19-51. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872353>.
- Kandemir, Sibel. *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Isparta: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karataş, Zeki - Selçuk, Ozan. "Üniversite Öğrencilerinin Manevi İyi Oluşlarının Açıklanmasında Psikolojik Esneklik ve Çeşitli Demografik Değişkenlerin Rolü". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2023), 37-46. <https://doi.org/10.32329/uad.1112809>
- Kesmen, Berna. *Gençlerdeki Hazcılığa (Hedonizm) Psikolojik ve Manevi Yaklaşım*. Ankara : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitapevi, 2016.
- Kirman, Mehmet Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.
- Konda Araştırma Şirketi. *Toplumsal Değerler ve Gençlik Araştırma Raporu*. İstanbul: Konda Araştırma ve Danışmanlık, 2024.
- Köse, Ali. "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme". *Laik Ama Kutsal*. ed. Ali Köse. 11-18. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din*. çev. Ali Coşkun vd. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.
- Menküç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Nazlı Tan, Hümeysra – Yıldız, Mualla "“Manevi İyi Oluş” Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması". *Religious Studies/Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 447-476. <https://doi.org/10.15745/da.1175149>
- Nişancı, Zübeyir. *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2023.
- Nurkan, Adem. *Yetişkinlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri İle Bağlanma Stilleri ve Olumlu Sosyal Davranış Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Polater, Kadir. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hevâ Kavramı ve Dalâletteki Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2003), 258-295.
- River, George. *Spiritüelizm, New Age ve Modern Spiritüellik*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Şengül, Fatma Nur – Aydınalp, Halil. "Yeni Bir Gençlik Tipolojisi ve Ölçek Denemesi: Hedonist Gençlik". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/50 (2021), 124-138. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.928671>
- Şengül, Fatma Nur. *Gençlik, Hedonizm ve Din*. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2021.
- Tekin, Mustafa. *Din Sosyolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2019.
- Uğurluoğlu, Dilruba – Erdem, Ramazan. "Travma Geçiren Bireylerin Spiritüel İyi Oluşlarının Travma Sonrası Büyümeleri Üzerine Etkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21/3 (2019), 833-858. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.507731>
- Varlık, Sevdener. *Türkiye'de Din Dışı Spiritüel Akımlar Üzerine Bir Araştırma*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yalvaç Arıcı, Handan. "Modern Şifacılık Yönelimlerinden Enerji Şifacılığı Uygulamaları". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 233-267. <https://doi.org/10.53112/tudear.904255>

- Yapıcı, Asım. “Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayat”, *Peygamber ve Gençlik* ed. Elif Erdem ve Hale Şahin. 83-97. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Yapıcı, Asım. “Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”. *İlahiyat Akademi* 12 (Aralık 2020), 1-44.
- Yılmaz, Özden. *Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri İle Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yücedağ, İbrahim - Demir, Ali Eren. “Performans Toplumunda Mutluluk Endüstrisi ve Spiritüellik”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 6-26. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1413220>.

Şîu Alîm Muhammed Mîrzâ en-Nâînî'nin (öl. 1936) "Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille" Adlı Eserinin İslâm Siyaset Nazâriyesi Açısından Önemine Dair Bazı Mülâhazalar

Certain Considerations on the Significance of Shî'ite Scholar Muḥammad Ḥusayn an-Nā'īnī's (d. 1936) Work "Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla" in Terms of Islamic Political Theory

Seracettin ERAYDIN

ORCID: 0000-0003-4094-1246 E-Posta: seracettin.eraaydin@cbu.edu.tr
Araş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi/Temel İslam Bilimleri, (İslam Hukuku) Anabilim Dalı
Doctor Research Assistant, Manisa Celal Bayar University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law
Manisa, Türkiye
ROR ID: [053f2w588](https://orcid.org/053f2w588)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Eraydın, Seracettin. "Şîu Alîm Muhammed Mîrzâ en-Nâînî'nin (öl. 1936) "Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille" Adlı Eserinin İslâm Siyaset Nazâriyesi Açısından Önemine Dair Bazı Mülâhazalar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 67-89.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1508779>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	01.07.2024
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	06.09.2024
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15.12.2024
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Hız. Peygamber'in vefatından itibaren Müslümanların nasıl ve kimler tarafından yönetileceği meselesi hakkında tartışmalar çıkmış ve bu minvalde farklı yaklaşımlar ve teoriler ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım ve teorilerden özellikle iki tanesi İslâm siyaset tarihinde ön plana çıkmış ve büyük kitleler tarafından benimsenmiştir. Bunlardan ilki Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Sünnî dünyanın benimsediği *hilâfet* teorisi, ikincisi ise Sünnîlerden sonra ikinci büyük Müslüman kitleyi oluşturan Şîa'nın savunduğu *imâmet* teorisidir. Sünnî düşüncede hilâfet meşruiyetini Müslüman toplumun temsiliyetinden veya güce dayalı biatından alırken, Şîi düşüncede imâmet meşruiyetini belli bir ailenin/Ehl-i beytin üyesi olarak ilâhi seçilmişlikten almaktadır. Bütün bir klasik dönem boyunca hem Sünnî hem de Şîi düşünce açısından bazı dokunuşlar dışında ana çerçevesiyle korunan söz konusu siyaset teorilerinin Modern dönemde kurulan ulus devletlerle birlikte uygulanabilirliğini kaybettiği anlaşılmıştır. Buna karşı Sünnî âlim ve düşünürler yoğun olarak İslâm'ın ruhuyla uyumlu ve Müslüman toplumun maslahatını koruyacak güncel yönetim modelleri arayışına girerken; nispeten daha geç ve az yoğunlukta olmak üzere Şîi fakihler de bir inanç meselesi olan İmâmet anlayışını sarsmayacak yeni siyaset modelleri üzerine düşünmüşlerdir. Nitekim çalışmamızın merkezinde yer alan *Tebhîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille* adlı eser de Şîi çevrelerce müctehid kabul edilen Muhammed Mîrzâ en-Nâînî tarafından İran'da hüküm süren saltanat düzenine karşı Meşrutiyet Devrimi'ni desteklemek ve İslâmî bir anayasal düzenin esaslarını ortaya koymak üzere kaleme alınmış imâmet anlayışıyla uyumlu yeni bir siyaset teorisi denemesidir. Eserin İran Meşrutiyet Devrimi'nin manifestosu olarak addedilmesi ve Şîi siyaset nazariyesi açısından yeni bir başlangıç kabul edilmesi hasebiyle müstesna bir yere sahip olmasının yanı sıra müellifin meselelere yaklaşımında çoğunlukla Müslüman âlim ve aktivist kimliğiyle mezhepler üstü bir tutuma sahip olması, konuyla ilgili görüşlerini serdederken bütün bir Müslüman kitleyi muhatap alması ve bu minvalde ümmet kavramına çokça vurgu yapması, bir de modern siyasetin mesele ve kavramlarını İslâm kaynakları çerçevesinde ele alması onu genel İslâm siyaset nazariyesi açısından da önemli kılmaktadır. Buradan hareketle çalışmamızın esas amacı zikri geçen eserin genel İslâm siyaset nazariyesi açısından önemine dair çeşitli mülâhazalarda bulunmak, çalışmamızda temel hedef ise eserin ülkemiz bilim adamları tarafından bu yönüyle de bilinmesine katkı sunmaktır. Bu amacı ve temel hedefi gerçekleştirmek üzere ilk olarak eser ve müellifi hakkında bazı bilgiler sunulmuş ve daha sonra ise eserin içeriğinden hareketle genel İslâm siyaset nazariyesi açısından önemi incelenmiştir. Araştırmanın sonucu itibarıyla *Tebhîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille* adlı eserin müellifi Müslümanların tarihi siyaset tecrübesini mezhep kimliğinden bağımsız olarak bütüncül bir şekilde değerlendirerek emperyalizme ve İslâm coğrafyasında hüküm süren despot yönetimlere karşı Müslüman ortak kimliğine ve ümmetin birliğine vurgu yapmıştır. Katı imâmet anlayışına dayalı Şîi siyaset nazariyesini esneterek Sünnî düşünceye benzer bir teori geliştirmiş ve bu şekilde fakihlere imamlara vekâleten siyasî işleri idare etme yetkisi ve toplumsal meselelere doğrudan müdahil olma alanı açmıştır. Modern devlet ve siyaset anlayışını İslâm'ın genel ilkeleriyle bağdaştırmaya çalışmış ve Müslümanların içerden gelen despotizm ve dışardan gelen sömürgeci düzenlerden nasıl kurtulacaklarına dair çeşitli çözüm önerileri sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Nâînî, Tebhîhü'l-Ümme, Şîa, İslâm, Siyaset Nazariyesi.

Abstract

Since the passing of the Prophet Muhammad, debates have arisen concerning the governance of Muslims and the legitimate authority to lead them. Within Islamic political thought, two primary theories have gained prominence and been embraced by large Muslim communities. The first is the caliphate theory, supported by the Sunni majority, and the second is the imamate theory, upheld by the Shia, the second-largest group in Islam. In Sunni doctrine, the caliphate's legitimacy stems from the representation of the Muslim community or allegiance granted through power and authority. Conversely, Shia doctrine asserts that the imamate derives its legitimacy from divine selection, limited to members of the Ahl al-Bayt (the Prophet's family). Throughout the classical period, both theories largely retained their foundational frameworks despite occasional adjustments. However, the rise of modern nation-states rendered these traditional theories increasingly impractical and less applicable. In response to these shifts, Sunni scholars and thinkers actively sought governance models aligned with Islamic principles that could address the challenges of modernity while safeguarding the interests of Muslim societies. On the other hand, Shia jurists were slower and less vigorous in formulating alternative political models, as the imamate remains a fundamental tenet of Shia faith. Amidst these developments, Muhammad Mîrzâ en-Nâîî emerged as a prominent Shia thinker who sought to bridge these gaps. His seminal work, *Tanbîh al-Umma wa Tanzîh al-Milla*, represents a groundbreaking effort to reconcile the concept of imamate with modern political ideas. Written during the Constitutional Revolution in Iran, the book advocates for an Islamic constitutional order and challenges the prevailing sultanate system. It is widely regarded as the manifesto of the Iranian Constitutional Revolution and marks a significant evolution in Shia political theory. Nâîî's work is notable for its supra-sectarian perspective. Writing as a Muslim scholar and activist, he addresses a broad Muslim audience and emphasizes the unity of the ummah (Muslim community). The book integrates modern political concepts within the framework of Islamic sources, thereby offering a unique approach to Islamic political theory. By doing so, it underscores the broader relevance of the work beyond Shia contexts, contributing to the discourse on Islamic political thought as a whole. This study aims to highlight the importance of *Tanbîh al-Umma wa Tanzîh al-Milla* in the broader context of Islamic political theory. A secondary goal is to promote awareness of this work among scholars in other regions. To achieve these objectives, the study first provides an overview of the author and the work, then examines its significance within Islamic political thought. The findings reveal that Nâîî conducted a comprehensive analysis of the historical political experiences of Muslims, transcending sectarian divides. He emphasized the collective identity of Muslims and the unity of the ummah in the face of imperialism and despotic rulers. By adapting Shia political thought, particularly the rigid concept of imamate, he developed a theory that shares commonalities with Sunni perspectives. This adaptation allowed jurists to assume a role in political and social governance on behalf of imams. Furthermore, Nâîî sought to harmonize modern statecraft with Islamic principles, offering practical solutions to address internal tyranny and external colonial domination.

Keywords: Islamic Law, Nâîî, *Tanbîh al-umma*, Shî'a, Islam, Political Theory.

Giriş

İslâm siyaset tarihine bakıldığında Sünnî dünya, teorik açıdan Hz. Peygamber'den sonraki ilk dört halîfe/Hulefâ-yi Râşîdîn döneminde uygulandığı varsayılan ideal hilafet modelini korumakla birlikte pratikte İslâm tarihinin çok erken döneminden itibaren bir realiteye dönüşen saltanat düzenini kabullenebilmiş ve ona uygun bir konum alabilmiştir.¹ Buna karşı Şîi dünya, tarihin belli dönemlerinde yönetici-ulema şahsında yürütülen küçük iş birlikleri dışında bütün bir Müslüman siyaset tecrübesini gayr-ı meşru sayarak İmâm'ın eliyle yeniden kurulacak adil düzeni beklemeye koyulmuştur.² Bütün bir klasik dönem boyunca pratik ile teori arasında dengeli bir şekilde bu iki siyaset nazariyesini koruyan Sünnî ve Şîi Müslümanlar modern dönemin meydan okumalarına karşı Müslüman toplumun bünyesini koruyacak ve İslâm'ın esaslarına aykırı düşmeyecek uygulanabilir ve sürdürülebilir alternatif siyaset nazariyeleri arayışına koyulmuşlardır. Elbette bu durumda genel olarak hilâfet konusunun fikhî bir mesele olarak kabul edildiği Sünnî çevrede fakihler daha rahat hareket ettiklerinden birçok farklı teori geliştirebilmişlerdir.³ Buna karşı imâmet konusunun itikadî bir boyutta ele alındığı⁴ Şîi çevrede fakihler, imâmet anlayışına uygun daha dar bir çerçevede hareket etmek durumunda kalmışlardır. Öyle ki 19. yüzyılın sonlarına doğru İran'da hüküm süren Kaçar Hanedanı dönemine denk gelen süreçte Şîi ulema arasında bu minvalde hararetli tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmaların bir tarafında geleneksel Şîi siyaset nazariyesini savunan ve batı menşeli anayasal düzeni bidat ve hurafe sayan ulema, diğer tarafında ise anayasal düzene dayalı meşrutî düzeni savunan âlimler yer almıştır. Nitekim ikinci tarafta yer alan Nâînî'nin İran'daki Meşrutiyet Hareketi'ni desteklemek üzere kaleme aldığı *Tenbîhü'l-Ümme ve tenzîhü'l-mille* adlı eser de modern dönemde Şîi dünyada imâmet anlayışı çerçevesinde ortaya konulan sistematik ve kapsamlı

¹ Sünnî anlayışta fıkıh-siyaset ilişkisine dair geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyetü'd-dîniyye* (Kuveyt: Dârü İbni Kuteybe, 1989); Ebü Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000); Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Giyâsü'l-ümme fi tayâsi's-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Kahire: Mektebetü'l-İmâmi'l-haremeyn, 1401); Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, (Kahire: Matbaatü'n-Nîl, 1904); Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 143 vd.

² Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe* (Ankara: Otto, 2016), 25 vd.

³ Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004.); Seracettin Eraydın, *İslâm Hukuku Açısından Son Dönem Hilâfet Tartışmaları* (Ankara: İlâhiyat, 2023).

⁴ İmâmet meselesi Şîa'da çoğunlukla itikadî bir bağlamda ele alınmakla birlikte onun hem temellendirilme hem de patik açıdan fıkıhla da sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Sefa Atik, "Şîi Fıkıhında İmâmetin Garantörlüğünden İctihadın Sorun Çözücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülâhazalar", *Universal Journal of Theology* 4/2 (Aralık 2019), 59-97.

ilk siyaset nazariyesi olarak addedilmektedir. Öyle ki bu eser modern dönemde Şîi siyaset nazariyesinin merkezinde yer alan ve İran İslâm Devrimi'nin fikirsel zeminini oluşturan *velayet-i fakîh* düşüncesinin temelini sağlamlaştırmıştır.

Naîn'nin zikri geçen eseri İran siyasî tarihi açısından önemli bir role ve yere sahiptir. Zira yazıldığı dönemde ortaya çıkan Meşrutiyet Hareketi'ne dinî ve fikirsel açıdan bir meşruiyet zemini sağlamanın yanı sıra o gün itibariyle İran'da hâkim olan yönetim anlayışı ile onun zihni alt yapısı ve maddi dayanaklarına işaret eden tarihi bir belge niteliğindedir. Yine eser Şîi siyaset nazariyesi açısından da bir dönüm noktası konumundadır. Çünkü imamların siyasî velâyet yetkisini fakihlere de tanıyan düşünceyi tahkim ederek katı imâmet anlayışına dayalı geleneksel Şîi siyaset nazariyesine esneklik getirmiş ve fakihlere siyasî ve toplumsal meselelere müdahale etme noktasında etkin rol sağlamıştır. Bu durum, imamların siyasî velâyetine dayanan ulemanın İran'da İslâmî bir devrim gerçekleştirmeleriyle sonuçlanmıştır. Ayrıca eser, Müslüman bir zihnin ürünü olması, bir bütün olarak Müslümanların tarihsel siyasî problemlerine işaret etmesi ve onlara dair çeşitli çözüm önerileri sunması, siyasî kavram ve meseleleri İslâmî kaynaklar çerçevesinde ele alması itibariyle genel İslâm siyaset nazariyesi açısından da önem arz etmektedir. Ne var ki İran siyaset tarihi açısından ve Şîi siyaset nazariyesi açısından birçok çalışmaya konu olan söz konusu eserin⁵ genel İslâm siyaset nazariyesi açısından önemine yeterince vurgu yapılmadığı ve bu açıdan gerektiği gibi incelenmediği görülmektedir. Biz de daha önce yapılan çalışmalardan da istifade etmek suretiyle farklı olarak eserin genel İslâm siyaset nazariyesi açısından önemine işaret etmeyi ve bu yönüyle incelemeyi amaçladık. Bu amacı gerçekleştirmek üzere öncelikle eser ve müellifi hakkında önemli bulduğumuz ve çalışmamızın anlaşılmasını sağlamayı düşündüğümüz bazı tanıtıcı bilgilere yer verip daha sonra eserin içeriğinden hareketle İslâm siyaset nazariyesi açısından önemine dair çeşitli mülâhazalarda bulunmaya çalıştık. Dolayısıyla eser-müellif merkezli bir yöntemle kaleme alınan çalışmamızda eser ve müellifi hakkında bilgi verilirken betimleyici bir üslup kullanılmıştır. Eserin İslâm siyaset nazariyesi açısından incelendiği kısımda ise metne dayalı

⁵ Bu minvalde dikkat çeken bazı çalışmalar için bk. Kenan Çamurcu, *Allame Mirza Nâîn'nin Tenbihü'l-Ümme ve Tenzihü'l-Mille İsimli Eserinin Meşrutiyet Hareketi Açısından Tahlil ve Değerlendirmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2020); Muhsin Kediver, *Nazariyehâ-i devlet der fikh-ı Şîa* (Tahran: Neşreney, 2001), 119-121; İsmail Sarı, "İran'da Şîi Sekülerleşme Süreci", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020), 157-173; Mazlum Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şîi Politik Düşüncesi* (İstanbul: Matbuat Yayın Grubu, 2020), 242 vd.

çeşitli tahliller yapılmış ve yer yer bazı çıkarımlarda bulunulmuştur. Gerekli görüldüğü durumlarda hem kurumsal düzeyde hem de şahıslar üzerinden Sünnî-Şîi yaklaşımlara yer verilerek okuyucuya karşılaştırma yapma ve iki farklı eğilim arasındaki etkileşim noktalarını görme imkânı sağlanmaya çalışılmıştır. Neticede Şîi ve Şîa kavramlarının çoğunlukla İmâmîyye Şîası'nı ifade etmek üzere kullanılan bu çalışmada müellifin Müslüman âlim kimliğine dikkat çekilerek eserin İslâm siyaset nazariyesi açısından önemi ve bu yöndeki katkıları ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. Klasik İslâm Siyaset Nazariyesine Genel Bir Bakış

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle birlikte ortaya çıkan durum, Müslümanların onun önderliğinde site devleti şeklinde siyasî bir oluşum kurmalarını ve bu minvalde çeşitli faaliyetlerde bulunmalarını beraberinde getirmiştir.⁶ Hz. Peygamber'in vefatından sonra da tereddütsüz bir şekilde yürütülen⁷ ve temelini Kur'an-ı Kerim'in birtakım toplumsal prensipleri ile Hz. Peygamberin uygulamalarından alan söz konusu faaliyetler İslâm siyaset nazariyesinin ilk fikrî ve pratik zeminini oluşturmaktadır.⁸ Bununla birlikte İslâm siyaset nazariyesi adına ortaya çıkan mirasın genel yapısı büyük oranda Hz. Peygamber'in vefatından itibaren bu konuda süregelen olaylar ve tartışmalar ile onlara dair yapılan yorumlar çerçevesinde şekillenmiştir.⁹ Öyle ki İslâm siyaset nazariyesinin odak noktası olan ve ona dair bütün meselelerin etrafında döndüğü hilâfet/imâmet meselesinin dinî konumu ve gerekliliği gibi konularda farklı görüşler benimsenmiş ve çeşitli teoriler ortaya konulmuştur.¹⁰ Elbette bu görüş ve teorilerin içinde en yaygın olan ve Müslüman kitlenin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen teorilerin Sünnî hilâfet anlayışı ile Şîi/İsnâaşerî imâmet anlayışı olduğu söylenebilir. Bunlardan Sünnî anlayışa göre şer'î ahkâmı uygulayacak ve ümmetin maslahatını koruyacak bir hilâfet düzeni zorunlu olup bu kurum,

⁶ Hz. Peygamber dönemi siyasî faaliyetler için bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Tarihine Giriş*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 63 vd.

⁷ Yıldırım, 20. *Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları*, 24; Süleyman Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 35.

⁸ Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri: Bir Giriş Denemesi", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak (Ankara: İlem Kitaplığı, 2018), 27-43.

⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 80 vd; Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş: Başlangıcından IV. asra kadar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016).

¹⁰ Hilâfet/imâmet hakkında çıkan tartışmalar ve ortaya konuların teoriler hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Ziyauddin er-Rayyıs, *İslam'da Yönetim Sistemleri ve Temelleri*, çev. İbrahim Sarıms, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017).

Hız. Peygamber'in idarî anlamdaki vekâleti konumundadır.¹¹ Bu vekâletin kimler tarafından ve nasıl yürütüleceği ise bir inanç meselesi olmayıp Müslümanların seçim ve ictihâdına bırakılmış bir alandır. Dolayısıyla hilâfet meselesi genel itibariyle fıkıhın konusu olmakla birlikte Ehl-i sünnetin akâid kitaplarında ele alınması onu itikâdî gören fırkalara reddiye amacıyla.¹² Şîî düşünceye göre ise imâmet dinin asıllarından olup Hz. Peygamber'in hem dinî hem de dünyevî vazifesini kapsamaktadır. Yine kimin ve nasıl imam olacağı ictihâdî bir mesele olmayıp imamlar bizzat Allah tarafından nas veya önceki imamın beyanıyla belirlenmiştir.¹³

Esasında Sünnî anlayış Hz. Peygamber ve ilk dört halifenin uygulamalarını merkeze alan ideal bir hilâfet modelini savunmakla birlikte konuyu genel itibariyle fıkıhî bir düzlemde ele aldığından, İslâm tarihinin çok erken dönemlerinden itibaren bir realiteye dönüşen saltanat düzeniyle de uyum içinde kalabilmiştir. Şöyle ki Sünnîlik burada şer'î ahkâmın uygulanması ve toplumsal düzenin sağlanmasını esas almış ve saltanat sistemini bu çizgide tutmaya çalışmıştır. Hatta bu minvalde belli oranda naslara dayandığı varsayılan halifenin Kureyş'ten olması gerektiği ve bir tek halifenin varlığı gibi meselelerde de esnek davranabilmiştir.¹⁴ Buna karşı Şîî anlayış imâmet anlayışını bütünüyle nas merkezli ve itikâdî bir mesele olarak ele aldığından Hz. Peygamber'in vefatından itibaren Müslümanların yaşadığı siyasî tecrübeyi gayrı meşru saymış ve ona karşı tavır almıştır.¹⁵ Şîa'nın özellikle Emevîler'le başlayan saltanat dönemindeki sert tavrı onu realiteden gittikçe uzaklaştırmış ve zaman içinde imâmet anlayışına mitolojik unsurların da dâhil olmasına neden olmuştur.¹⁶ Ne var ki zaman içinde Fatmîler, Büveyhîler ve Safevîler gibi Şîî devletlerin de kurulması, Şîî âlimleri yeni arayışlara ve imâmete dayanmayan yönetimlerle belli düzeyde uzlaşma yoluna

¹¹ Sünnî anlayışta hilâfetin dinî konumu için bk. Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013), 273; Fahreddîn er-Râzî, *Me'âl, mü usûli'd-dîn: Kelam İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 250-252.

¹² Sa' dedd'in et-Teftâzânî, *el-Makâsîd: Kelam İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 736-138.

¹³ Şîa'nın imâmet anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Ethem Ruhî Fıçlalı, *İmâmiyye Şîası* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 217-218; Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnançının Ortaya Çıkışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018).

¹⁴ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 35.

¹⁵ Namık Sinan Turan, *Hilâfet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 154-165.

¹⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 313 vd.

sevk etmiştir.¹⁷ Fakat fakihlerin bu yöndeki çabalarının katı imâmet anlayışına rağmen belli bir sonuca ulaşması uzun bir zaman almıştır. Nitekim Safevîler döneminde yaşayan Muhakkik Kerekî (öl. 940/1534) belli şartlara haiz fakihin imama niyâbet edebileceğinden bahsetmişse de onun bu görüşü yaygınlık kazanmamıştır. Yine Kerekî'den birkaç asır sonra gelen Molla Ahmed en-Nerâkî¹⁸ (öl. 1245/1829) de fakihin siyâsî anlamdaki velâyetini savunmuşsa da Şeyh Murtazâ el-Ensârî (1281/1864) gibi önemli müctehidlerin tenkidlerine maruz kalmış ve onun bu görüşleri genel kabul görmemiştir.¹⁹ Fakat en-Nâînî'nin kendisinden önce dile getirilen fakihin siyâsî velâyeti düşüncesini sistematik bir şekilde ele alması ve yaşadığı dönemin de etkisiyle Şîi siyaset düşüncesinde açık ve kesin bir dönüşümün gerçekleştiği görülmektedir.

2. Muhammed Hüseyin en-Nâînî ve Tenbîhü'l-Ümme Adlı Eseri

Bu bölümde Nâînî'nin ilmî ve aktivist kişiliğine kısaca değinmenin ve onun *Tenbîhü'l-ümme* adlı eserini genel hatlarıyla tanıtmamızın konunun daha iyi anlaşılmasına ve önemini ortaya koymasından faydalı olduğunu düşünmekteyiz.

2.1. Nâînî'nin İlmi ve Aktivist Kişiliği

İran'ın İsfahan vilâyetine bağlı küçük bir şehir olan Nâîn'de doğan Mîrzâ Muhammed Hüseyin en-Nâînî yaşadığı çevrede ilmi otoriteyi elinde bulunduran bir aileye mensuptu. Küçük yaştan itibaren eğitimine bağlayan Nâînî, dinî ilimlerde otorite kabul edilen âlimlerden ders almak üzere çeşitli şehirleri ziyaret ettikten sonra o gün itibariyle Şîi dünyanın önemli ilim merkezlerinden sayılan Sâmerrâ'ya yöneldi ve burada devrin en önde gelen *merci-i taklid* olan Muhammed Hasan Şîrâzî'nin (öl. 1312/1895) ilim halkasına dahil oldu. Şîrâzî'nin kâtipliğine kadar yükselen Nâînî, hocasının vefatından sonra önce Kerbelâ'ya oradan da Necef'e giderek Şîi ilmî havzanın tartışmasız ilmî otoritesi ve *merci-i taklidi* olan *Ahund Molla* lakabıyla ünlü Muhammed Kâzım el-Horâsânî'nin (öl. 1911) ilim halkasına dahil oldu. Necef ilim havzasında kısa sürede yıldızı parlayan Nâînî, bir müctehid olmanın yanı sıra toplumsal meselelerle de ilgilenen; emperyalizme ve istibdada karşı mücadele eden bir fikir adamı olan Horâsânî'nin en önemli talebesi ve destekçisi konumuna

¹⁷ Şîi fakihlerin gaybet dönemindeki siyâsî çözüm ve uzlaşma arayışları için bk. Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 339 vd.

¹⁸ Nerâkî'nin ilgili görüşleri için bk. Molla Ahmed en-Nerâkî, *Avâidü'l-eyyâm fi kavâidi'l-ahkâm* (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1417), 536-540.

¹⁹ Abdülemîr Kâzım Zâhid, *el-Akdü'l-ctimâi inde's-Şeyh en-Nâînî fi'l-İrâk* (Beyrut: Merkezü'r-Râfidîn li'l-Hivâr, 2022), 24-25.

yükseldi. Horâsânî'nin vefatıyla birlikte ise kendisine ait bir ders halkası kuran Nâînî merci-i taklîd konumuna yükseldi.²⁰

Nâînî, birçok müctehidin bulunduğu bir ortamda merci-i taklîd makamına layık görülmüş bir müctehid olmanın²¹ yanında modern dönemde Şîi fıkhnın yeniden yapılandırılması çabalarının da öncülerinden sayılmaktadır.²² Öyle ki o, usûl ilmine dair çabalarının ve görüşlerinin özgünlüğü sebebiyle söz konusu ilimde müceddid kabul edilmektedir.²³ Ayrıca hikmet, felsefe, siyaset, kelâm, fıkıh ve usûl ilminin çeşitli meseleleri üzerine Arapça ve Farsça yazılmış birçok eseri bulunan²⁴ Nâînî'nin ictihâd derecesine ulaşmış öğrencileri tarafından onun derslerinden derlenen *Fevâidü'l-usûl* ve *Ecvedü't-takrîrât* gibi *takrîrât* türü eserler Şîi ilim havzalarında en itibar gören eserlerin başında gelmektedirler.²⁵

Nâînî, tartışmasız ilmî kişiliğinin yanında aktivist kişiliği ile de ön plana çıkan bir şahsiyettir. Öyle ki o yaşadığı döneme din adamı kimliği kadar siyasî çalışmalarıyla da damga vurmuş ve kendisinden sonraki dönemi dinî görüşleri kadar siyasî alandaki düşüncesiyle de etkilemiştir.²⁶ Onun çok erken yaşlarda Cemâlüddîn Afgânî'nin (öl. 1315/1897) fikirleriyle tanıştığı, hayatının sonrasında da kendisine ilgi duyduğu, hatta Sâmerrâ'da bulunurken onunla görüştüğü ve bu durumun onun hem toplumsal meselelere ilgi duymasına hem de ümmetin içinde bulunduğu koşullar konusunda duyarlı olmasına sebep olduğuna işaret edilmektedir.²⁷ Nâînî, eğitimini tamamlamak üzere Irak'a gittiğinde ise kendisini doğal olarak dinî ilimler kadar siyaset ve toplumsal meselelerle ilgilenen âlimler topluluğu içinde bulmuştur. Şöyle ki Sâmerrâ'da ders halkasına katıldığı Şîrâzî her ne kadar iktidara mesafeli bir tavır takınmış olsa da siyasî konulara müdahale etme ve bu yönde görüş

²⁰ Abdülkerîm Âli Necef, "eş-Şeyh Muhammed Hüseyin en-Nâînî: Dirâseten fi hayatihi'l-ilmîyye ve's-siyâsiyye", *Mecelletü'l-Minhâc* 15 (1999), 154; Agâbuzurg et-Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmü'ş-Şîa: Nükabâü'l-beşer fi karnî'r-râbi' âşer* (Meşhed: Dârü'l-Mirtazâ, 1404), 1/593-594; Ahmet Özel "Nâînî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/319.

²¹ Muhammed Hüseyin Âli es-Sağîr, *Kâdetü'l-fikri'd-dînî ve's-siyâsî fi'n-Necefi'l-Eşref* (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 2009), 56.

²² Seracettin Eraydın, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Murtazâ el-Ensârî Ekolünün Delil Anlayışı* (Bursa: Bursa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 44.

²³ Tahrânî, *Nükabâü'l-beşer*, 1/595. Nâînî'nin usûl ilmine dair görüşleri için bk. Âli Mehdî Pûr, *Târîhu ilmi'l-usûl*, çev. Âli Zâhir (Beyrut: Dârü'l-Velâ, 2010), 365.

²⁴ Âli Fazıl el-Kâînî Necefî, *Mu'cemu müellifi'ş-Şîa* (Kum: Matbaatü Vezâreti'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1405), 409; Özel, "Nâînî", 32/319.

²⁵ Sağîr, *Kâdetü'l-fikri'd-dînî ve's-siyâsî*, 63; Âli Necef, "eş-Şeyh Muhammed Hüseyin en-Nâînî", 155.

²⁶ Sağîr, *Kâdetü'l-fikri'd-dînî ve's-siyâsî*, 76.

²⁷ Âli Necef, "eş-Şeyh Muhammed Hüseyin en-Nâînî", 156; Mâcid el-Garbâvî, *eş-Şeyh Muhammed Hüseyin en-Nâînî: Münazzirü'l-hareketi'l-dustûriyye* (Sidney: Müessesetü'l-Müsakkafi'l-Arabî, 2012), 48-49.

bildirmeden geri durmayan bir âlim olduğu aktarılmaktadır.²⁸ Özellikle Nasirüddîn Şah'ın (öl. 1314/1896) tütün üretim ve satış tekelini İngiliz bir şirkete devretmesine karşı tütünün haram olduğuna ve boykot edilmesi gerektiğine dair fetvasıyla halkı ayaklandıran Şîrâzî'nin²⁹ sekreterliğini yürüten Nâînî, hocasının bu yöndeki çabalarına katkıda bulunmuştur.³⁰ Yine hocası Şîrâzî'nin vefatından sonra Necef'e gidip ders halkasına katıldığı Horâsânî, Şîî âlimlerden İran Meşrutiyet Hareketi'nin en önde gelen savunucusu olmanın yanında hem Irak'taki siyasî gelişmelere doğrudan katılan hem de İngiliz ve Rus emperyalizmine karşı fikrîsel ve pratik düzeyde mücadele eden ve bu uğurda suikasta uğrayan bir müctehitti.³¹ Nitekim Nâînî kısa süre içinde Horâsânî'nin en önde gelen talebesi olma payesine ulaşmış ve hem meşrutiyet hareketinde hem de Irak'taki siyasî mücadelesinde onun en önemli destekçisi olmuştur. Hocası Horâsânî'nin vefatından sonra büyük oranda ilmî ve siyasî önderliği elinde bulunduran³² Nâînî'nin hem İran hem de Irak topraklarında sürdürdüğü siyasî mücadelesi üç merhalede değerlendirilmektedir. O önce İran Meşrutiyet Hareketi'ni hararetle savunmuş, halkı bu yönde teşvik etmiştir ve bu konuda hareketin manifestosu niteliğindeki *Tebîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille* adlı eseri kaleme almıştır. Ne var ki Meşrutiyet Devrimi'nin beklenenin aksine bir yöne evrilmesi onda bu yönde hayal kırıklığına sebep olmuştur. Bu süreçten sonra Irak sahasına yönelen Nâînî, İngilizler başta olmak üzere buradaki her türlü emperyalist güçlere ve emperyalistlerin gölgesinde hareket eden iktidarlara karşı mücadele yürütürken, Rusların İran topraklarına yönelik işgallerine karşı da cihada katılmıştır. Bu süre içinde çeşitli kovuşturmalara ve sürgünlere maruz kalan Nâînî siyasî hayatının son merhalesinde hem İran hem de Irak yönetimlerine karşı daha ılımlı bir tavır sergileyerek aktif siyasetten uzak bir şekilde vefat ettiği 1936 yılına kadar daha çok ilmi ve fikri bir mücadele sürecine girmiştir.³³

²⁸ Cengiz Kallek, "Hasan eş-Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/355.

²⁹ Şîrâzî'nin fetvasıyla iktidara geri adım attıracak bir boyuta ulaşan tütün boykotu İran toplumunun ilk kitlesel hareketi olarak nitelendirilmekte olup ve modern İran toplumu için yeni bir başlangıç olarak kabul edilmektedir. bk. Ahmed Kesrevî Tebrizî, *İran Meşrutiyet Tarihi*, çev. Mehdi Kamruz – Hamit Zafer Kars (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2021), 49-50; Mohammad Reza Djalili – Thierry Kellner, *İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi*, çev. Reşat Uzmen (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021) 31; Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 54.

³⁰ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 243.

³¹ Horâsânî'nin siyasî mücadelesi hakkında geniş bilgi için bk. Muhsin Kediver, *Siyasetnâme-i Horâsânî: Kit'ât-ı Siyâsî der Âsâr-ı Mollâ Muhammed Kâzım Horâsânî* (Tahran: Gazâl, 1387); Hamid Algar, "Ahund Molla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/185.

³² Sağır, *Kâdetü'l-fikri'd-dînî ve's-siyâsî*, 77; Âli Necef, "eş-Şeyh Muhammed Hüseyin en-Nâînî", 156.

³³ Abdülhâdî el-Hâîrî vd., *Muhammed Hüseyin en-Nâînî ve te'sîsü'l-fıkhi's-siyâsî* (Beirut: Mektebeü Mü'mini Kureyş, 2012), 88-89; Garbâvî, *Münazzirü'l-hareketi't-düstûriyye*, 121-122.

Nâînî'nin yaşadığı dönem ve çevrede hem ilmî ağırlığı olan hem de toplumsal hareketlere öncülük eden Mollâ Ahûnd (öl. 1911), Mîrza Seyyid Muhammed Tabâtabâî (öl. 1920), Molla Abdürresûl Kaşânî, Şeyh Fazlullah Nûrî (öl. 1909) gibi birçok önemli müctehid âlimler olmasına rağmen³⁴ onu ön plana çıkaran şey Meşrutiyet Devrimi'ne dair yazdığı eserdir. Şöyle ki onun İran Meşrûtiyet Hareketi'ni desteklemek amacıyla kaleme aldığı *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille* adlı eseri hem İran siyasî tarihi açısından hem de genel İslâm siyaset nazariyesi açısından çok önemli bir yere sahip olup³⁵ bir sonraki başlıkta genel hatlarıyla çalışmamızın merkezinde yer alan söz konusu kitaptan bahsedilecektir.

2.2. *Tenbîhü'l-ümme* Adlı Esere Genel Bir Bakış

İran Meşrûtiyet Hareketi'nin önde gelen savunucularından sayılan Nâînî'nin söz konusu hareketi desteklemek kabiline İslâm'ın saltanat düzenine bakışını ortaya koymak; baskı ve diktatörlükten uzak bir siyasî yönetimin İslâmî temellerini açıklamak amacıyla Farsça kaleme aldığı *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille* kendi döneminde Şîî dünyada bu konuda yazılmış en önemli ve en etkili eser kabul edilmektedir.³⁶ Zira onun söz konusu eseri yazdığı süreçte bir tarafta İran'da Kaçar hükümdarı Muhammed Ali Şah'ın baskıcı ve zorba yönetimi en güçlü olduğu dönemi yaşamaktaydı.³⁷ Diğer tarafta ise iktidara karşı anayasal düzeni ve özgürlükleri savunan meşrutiyet fikrini reddeden ve karşı propaganda yürüten Fazlullâh Nûrî (öl. 1909) gibi çok önemli Şîî âlimler bulunmaktaydı.³⁸ Bunun mukabilinde Nâînî'nin Molla Âhund ve Abdullah Mazenderânî gibi müctehidler tarafından onaylanan eseri meşrutiyet yanlılarına fikinsel destek sağlamış, halkın meşrutiyet düzenine yönelik inancını güçlendirmiş ve Meşrutiyet Hareketi'ne karşı olan ulemayı etkisizleştirmiştir. Dolayısıyla bütün olumsuzluklara rağmen İran siyasî tarihinde yeni devrin başlangıcı olan

³⁴ bk. Müzaffer Şâhidî, "Ulemâ ve Merâci-i Meşrûteâh: Ez Agâzı Devre-i Dûvem tâ Rihlet-i Âhund Horâsânî", *Târîhnâme-i İnkilâb* 6-7 (1395); Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 229 vd.; Behrooz Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim: 1976'da Bugüne*, çev. Bahar Bilgen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 154-155; Azam Ahmadi, "İran'da Kaçar Hanedan Dönemi Devlet ve Ulema İlişkisi", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2020).

³⁵ Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 155;

³⁶ Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 517; Çamurcu, *Allame Mirza Nâînî'nin Tenbîhü'l-Ümme ve Tenzîhü'l-Mille İsimli Eserinin İran Meşrutiyet Hareketi Açısından Tahlil ve Değerlendirmesi*, 5; Asiye Tıgılı, *İran'da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 36.

³⁷ Dönemin siyasî ortamı için bk. Yılmaz Karadeniz, "II. Meşrutiyetin Ön Denemesi: İran Meşrutiyet Hareketi ve Sebepleri (1906)", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 47 (2008).

³⁸ Ateş Uslu: *Siyasal Düşüncenin Toplumsal Tarihi* 3 (İstanbul: Yordam, 2021), 419; Kaan Dilek, "İran'da Meşrutiyet Hareketi ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri", *Akademik ORTA DOĞU* 2/1 (2007), 57-61.

Meşrutiyet Devrimi'nin başarıyla sonuçlanmasına ciddi katkılarda bulunmuştur.³⁹ Aynı şekilde eser mensup olduğu İmâmiyye mezhebinin imâmet anlayışına dair genel kabulü korumakla birlikte Şîî siyaset fıkında imamın yokluğu durumunda ümmetin ulema önderliğinde İslâmî bir düzen kurmanın mümkün olduğunu ortaya koyarak mezhebin siyaset fıkında bir devrim yaratarak İran İslâm Devrimi'nin kurucu düşüncesi olan *velâyeti fakih* kavramının teorik zeminini sistemleştirerek güçlendirmiştir. Ayrıca bu eserde modern siyasetin anayasal düşünce, halkın yönetime katılımı, eşitlik ve özgürlük gibi birçok kavramı İslâmî bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır.⁴⁰

Yukarda da işaret edildiği gibi Şîî ilim havzalarında en yüksek düzeyde dinî eğitim alarak merciiyyet makamına ulaşmış bir müctehid olan Nâînî'nin eserinde eşitlik, özgürlük, katılımcı yönetim vb. birçok modern siyasî kavram kullanmakta; siyaset tarihi ve felsefesine dair bazı bilgiler vermektedir. Onun bu tür kavram ve bilgileri o dönem itibariyle Arapça ve Farsça'ya tercüme edilen batı kaynaklı kitaplardan ve İslâm dünyasında yayınlanan bu konuyla ilgili bazı dergilerden edindiği⁴¹ ve sathi düzeyde olduğu söylenmektedir.⁴² Bu minvalde Nâînî'nin eserini kaleme alırken Abdurrahmân Kevâkibî tarafından Osmanlı Saltanatı'nı eleştirmek amacıyla yazdığı *Tabâ'i'u'l-istibdâd*⁴³ adlı eserden çok fazla etkilendiği ve istifade ettiği üzerinde durulmaktadır. Öyle ki onun baskı rejimi, insan hakları, katılımcı yönetim gibi konuları işlerken Kevâkibî'yle aynı kavramlar kullandığı ve benzer yaklaşımlar sergilediği üzerinde durulmaktadır.⁴⁴ Bununla birlikte Nâînî'nin Kevâkibî'den farklı olarak konuları genel Şîî nazariye çerçevesinde ele alması, meseleleri ondan daha sistematik ve geniş bir şekilde işlemesi; dinî ve aklî kaynaklar çerçevesinde daha derinlikli ve detaylı irdelemesiyle özgün bir eser ortaya koyduğuna işaret edilmektedir.⁴⁵

³⁹ Vecîh Kevserânî, *el-Fakîh ve's-sultân: Cedeliyetü'd-dîn ve's-siyâse fî tecrübeteyn târîhiyeteyn el-Osmâniyye ve's-Safeviyye-el-Kâcâriyye* (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsiyye, 2015), 199; Garbâvî, *Münazzirü'l-hareketi'l-dustûriyye*, 68; Sağîr, *Kâdetü'l-fikri'd-dînî ve's-siyâsî*, 80; Çamurcu, *Tenbîhü'l-Ümme ve Tenzîhü'l-Mille İsimli Eserinin İran Meşrutiyet Hareketi Açısından Tahlil ve Değerlendirmesi*, 60; Mazlum Uyar, *Arap-Fars Şîliği Bağlamında Irak Şîliği: Tarihi, Sosyo-Politik Analiz* (İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2022), 75.

⁴⁰ Sarı, "İran'da Şîî Sekülerleşme Süreci", 165-166; Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 229.

⁴¹ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 249.

⁴² Hâîrî vd., *Muhammed Hüseyin en-Nâînî ve te'sîsü'l-fikhi's-siyâsî*, 254.

⁴³ Kevâkibî ve eseri hakkında geniş bilgi için bk. Abdurrahman Kevakibi, *Despotizmin Doğası: Köleliğin İflassı*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Mana Yayınları, 2018).

⁴⁴ Abdülhâdî el-Hâîrî, *Teşeyyü' ve meşrûtiyet der İrân* (Tahran: Matbaa-yı Emîr Kebîr, 1364), 233; Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 249; Zâhid, *el-Akdü'l-ctimâî inde's-Şeyh en-Nâînî*, 26; Çamurcu, *Tenbîhü'l-Ümme ve Tenzîhü'l-Mille İsimli Eserinin İran Meşrutiyet Hareketi Açısından Tahlil ve Değerlendirmesi*, 40.

⁴⁵ Özel, "Nâînî", 32/319; Hâîrî vd., *Muhammed Hüseyin en-Nâînî ve te'sîsü'l-fikhi's-siyâsî*, 254; Hâîrî, *Teşeyyü' ve meşrûtiyet der İrân*, 234-235.

Nâînî her ne kadar bütün topluma hitap edecek bir eser yazmayı dilemiş olsa da ilmî ve felsefî açıdan çok teknik bir dil kullanmış olması sebebiyle eserin anlaşılması ciddi anlamda zorluklar içermektedir. Bununla birlikte müellif eserin küçük hacmine rağmen konuyu genel bir çerçevede açık ve net bir şekilde ele alabilmiş ve savunduğu görüşleri birçok aklî ve naklî argümanla destekleyebildiği görülmektedir.⁴⁶

Nâînî eserini bir bütün olarak bir mukaddime, beş bölüm ve bir sonuçtan oluşturmuş ve her bir bölümde sırasıyla şu konuları işlemiştir: Önsözde devletin toplum hayatındaki yeri ve önemine vurgu yaptıktan sonra giriş bölümünde toplumlarda yaygın olan bazı yönetim çeşitlerine işaret etmiştir. Birinci bölümde İslâm başta olmak üzere dinlerin baskıcı ve zorba düzenlere dair yaklaşımına yer vererek bu konuda felsefecilerin de genel görüşlerini aktarmıştır. İkinci bölümde ise masûm imamların yokluğu durumunda Müslümanların siyasî sorumluluklarına işaret ederek Şîî siyaset nazariyesi açısından sistematik bir bakış açısı sunmaktadır. Üçüncü bölümde katılımcı ve anayasal yönetim kökeni ve mahiyetine dair bazı bilgiler sunarak söz konusu yönetim modeli hakkındaki kanaatlerini paylaşmaktadır. Dördüncü bölümde de özellikle meşrutiyet karşıtı ulemanın katılımcı ve anayasal yönetim ile eşitlik ve özgürlük hakkındaki yaygın bazı yanlış kanaatlerine cevap vermeye çalışmaktadır. Beşinci bölümde ise anayasal düzende halkı temsil edecek şahısların şartları ve vazifelerinden bahsettikten sonra sonuç bölümünde zorba ve baskı düzeninin kökenlerini ele almakta ve buna karşı mücadele yollarından bahsetmektedir.⁴⁷

Bir bütün olarak ele alındığında Nâînî'nin eserini birincisi içinde bulunduğu siyasî ortamı değerlendirme ve meşrutiyeti savunmak; ikincisi zihnindeki ideal İslâmî devlet modelini ortaya koymak üzere iki ana bölümden oluşturduğu belirtilmektedir.⁴⁸ Nitekim Nâînî'nin eserin başından sonuna kadar yaşadığı dönem itibarıyla hâkim olan zorba ve baskı düzeninin aleyhine argümanlar sunma çabasında olduğu ve anayasal düzeni aklî ve dinî ilkeler temelinde temellendirme ve meşrulaştırmaya odaklandığı tespiti de⁴⁹ bu kanaatini

⁴⁶ Mâcid el-Garbâvî, *Münazzirü'l-hareketi'l-dustûriyye*, 131; Çamurcu, *Tenzihü'l-Ümme ve Tenzihü'l-Mille İsimli Eserinin İran Meşrutiyet Hareketi Açısından Tahlil ve Değerlendirmesi*, 66.

⁴⁷ Mirzâ Muhammed Hüseyin en-Nâînî, *Tenzihü'l-ümme ve tenzihü'l-mille*, thk. Seyyid Cevâd Ver'î (Kum: Müessese-i Bostan-ı Kitâb, 1382), 67-68; Ayrıca bk. Hâirî vd., *Muhammed Hüseyin en-Nâînî ve te'sisü'l-fikhi's-siyâsî*, 104-105.

⁴⁸ Çamurcu, *Tenzihü'l-Ümme ve Tenzihü'l-Mille İsimli Eserinin İran Meşrutiyet Hareketi Açısından Tahlil ve Değerlendirmesi*, 65.

⁴⁹ Şeyma el-Ukalî "Taktîm", *Tenzihü'l-ümme ve tenzihü'l-ümme* (Mısır: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2012), 37.

desteklemektedir. Sonuç itibariyle eserin bir taraftan meşrutiyet hareketinin manifestosu niteliğinde sayılması, diğer taraftan Şî fıkhi açısından sistematik ve nispeten bütüncül bir yönetim modeli sunması onu ön plana çıkarırken, müellifin görüşlerini İslâm hukuku çerçevesinde ele alması da onu genel İslâm siyaset nazariyesi açısından önemli kılmaktadır.

3. Eserin İslâm Siyaset Nazâriyesi Açısından Önemi

Nâînî'nin yönetim konularına dair yazdığı bu eser iki yönden genel İslâm siyaset nazariyesi açısından önem arz etmektedir. Birincisi Nâînî'nin bu çalışması Ca'ferî mezhebinin ilmî mirası içinde önemli bir yere sahip olup söz konusu mezhebin ilmî mirası İslâm hukukunun da vazgeçilemez bir parçasıdır. İkincisi ise Nâînî her ne kadar meseleleri ele alırken mensup olduğu mezhebin argümanlarına sıklıkla başvurursa da genel çerçevede konuyu İslâm ümmetine mensup bir müctehid olarak ele almakta ve bu minvalde ümmet kavramına çokça vurgu yapmaktadır. Kaldı ki Nâînî'nin yaklaşımlarından da anlaşılacağı üzere meseleleri ele alırken mezhepler üstü bir tavır almakta; ümmetin siyasal anlamdaki ortak sorunlarına işaret ederek çözümler aramakta ve yaşadığı ortamdaki meseleler üzerinden bir bütün olarak İslâm ümmetini muhatap almaktadır. Biz de bu başlık altında müellifin ele aldığı konular ve ortaya koyduğu fikirlerden hareketle eserin İslâm siyaset nazariyesi açısından önemine dikkat çekmeye çalışacağız.

Nâînî ilk başta batı ve İslâm toplumlarını karşılaştırırken batının uzun bir karanlık döneminden sonra İslâm'ın öngördüğü toplumsal ve siyasî öğreti ve değerleri keşfederek içinde bulunduğu girdaptan çıktığını, buna mukabil İslâm toplumunun söz konusu öğreti ve değerleri çok erken dönemden itibaren terk ederek sonunda bir çıkmaza girdiklerine işaret etmektedir. O İslâm ümmetinin yeniden uyanış ve canlanma emareleri gösterdiğine işaret ederek bu uyanışta ulemanın rolüne dikkat çekmekte ve iyi bir sonuç için onlara büyük sorumluluklar düştüğünü söylemektedir.⁵⁰

Nâînî bir toplum için içerde adaleti sağlayacak ve onun genel maslahatını sağlayacak, dışarıya karşı ise onun varlığını, onurunu ve sahip olduğu değerleri koruyacak bir devlet yapısının aklen ve şer'an zorunlu olduğunu söylemekte; yöneticilerin kendi içinden olmadığı ve yönetim tarzının kendi değerlerine aykırı olduğu bir toplumun da hiçbir şekilde namusunu, onurunu ve kimliğini koruyamayacağını ifade etmektedir. İslâm ümmetinin de İslâm'ın varlığını ancak kendilerinden olan yöneticiler ve kendi değerleriyle barışık yönetim

⁵⁰ Nâînî, *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 35-36.

tarzıyla ayakta tutabileceklerini vurgulamaktadır.⁵¹ Nâînî'nin burada özellikle devletin yabancı hâkimiyeti veya yabancıların ona dayattığı kalıplardan uzak bir şekilde olması gerektiğine vurgu yaptığı söylenebilir.

Nâînî'ye göre modern zamanlarda herhangi bir toplumu idare eden yönetim farklı tonlarıyla genel olarak ya saltanat ya da temsîlidir. O, saltanat düzeninde sultanın ülkeyi ve içinde bulunan her ne varsa kendi öz malı gibi gördüğünü ve toplumu da güdülmesi gereken bir sürü gibi algıladığını, sultanın isteklerine boyun eğip ona hizmet edenlerin konumlarının yükselirken ona aykırı davranıp muhalefet edenlerin de her türlü mezalime uğradıklarını, buna karşı iktidar sahibinin yaptıklarından sorumlu tutulmadığını ifade etmektedir. Nâînî baskı, zorbalık ve tahakkümden ibaret olan saltanat düzeninde iktidardakinin mutlak hâkim ve dediğim dedik bir diktatör konumda olduğunu; halkın ise ezilmiş ve iradeleri elinden alınmış birer köle olduklarını aktarmakta ve söz konusu düzenin toplumun iktidarın vazifesi, ortak hakları ve birliğe dayanan gücüne dair cehaleti ile zorbalığa karşı inisiyatif almamasından beslendiğini savunmaktadır.⁵²

Nâînî İslâm'ın, saltanat düzeninin karakteri olan zorbalığı mahkûm edip buna karşı ümmeti uyardığını; zorbalığa boyun eğip zalimlere kayıtsız şartsız teslim olmanın Allah'a şirk koşma içeren bir kulluk mesabesinde olduğunu, aynı şekilde topluma musallat olup zorbalık taslamasının da tanrılık taslamak ve Allah'ın kibriya sıfatına göz dikmek olduğunu söylemekte ve buna dair bir dizi âyet ve rivâyeti siyasî bir tarzda yorumlayarak zikretmektedir.⁵³

Nâînî saltanat düzeni/temlikçi hükümetin varlığının iki çeşit istibdada dayandığına işaret etmektedir. Ona göre birincisi tabiatı halkı bastırmak ve sindirmek olan siyasî istibdattır. İkincisi ise tabiatı halkı din adına kandıran, oyalayan ve basiretlerini örten dinî istibdattır. Bu iki istibdat türü birbirinden beslenmekte olup ayrılamaz ikili konumundadır. Özellikle de dinî istibdat siyasî istibdatı daha fazla beslemekte ve ona meşruiyet sağlamaktadır. Nâînî dinî istibdat kandırmaya ve oyalamaya dayalı olduğundan ondan kurtulmak diğerine göre daha fazla dikkat ve şuur gerektirmektedir demek ve bu minvalde çeşitli âyet ve rivâyetlere atıfta bulunmaktadır.⁵⁴

⁵¹ Nâînî, *Tenbihü'l-ümme ve tenzihü'l-mille*, 39-40.

⁵² Nâînî, *Tenbihü'l-ümme ve tenzihü'l-mille*, 41-42.

⁵³ Nâînî, *Tenbihü'l-ümme ve tenzihü'l-mille*, 52 vd.

⁵⁴ Nâînî, *Tenbihü'l-ümme ve tenzihü'l-mille*, 57-58.

Nâînî, İslâm tarihinin başında baskı ve zorbalığa dayalı bir düzenin olmadığını ve her şeyin İslâmî esaslara uygun yürüdüğünü, zorba düzenin Muâviye (öl. 60/680) ile başladığını ve ondan itibaren her şeyin tersine döndüğünü ileri sürmektedir. Burada dikkat çeken durum Nâînî'nin Şî gelenekten çok farklı bir şekilde ilk halifelere olumlu şekilde atıfta bulunmasıdır.⁵⁵ Esasında Nâînî'nin ümmetin birliğine vurgu yapan Afgânî'den etkilendiği ve özellikle Sünnî dünyada basılan bazı dergileri okuduğu düşünüldüğünde, onun emperyalizme ve despot yönetimlere karşı Müslümanların ortak değerlerine vurgu yaptığından ve müşterek bir dil yakalamaya çalıştığından bahsedilebilir.

Nâînî saltanata alternatif olan temsili yönetiminde devletin işlevinin toplumun genel maslahatını korumak olduğunu, iktidarın da uygulama alanının söz konusu maslahat çerçevesiyle sınırlandırıldığını, dolayısıyla keyfiliğin, zorbalığın ve toplumun haklarına tecavüzün olmadığını söylemektedir. O bu yönetimde iktidarın saltanatın aksine zorbalığa ve baskıya değil, halkın rızasına ve genel menfaatlerine dayandığını, onun bir emanet olarak kabul edildiğini ve halkın da yönetimin bir parçası olduğunu aktarmaktadır.⁵⁶

Nâînî'ye göre gaybet asrında masumiyete dayalı bir iktidar kurmak imama niyabet edenin şahsında dahi mümkün gözükmemektedir. Bu durumda iktidarı makbul bir düzeyde tutacak en uygun yönetimin temsiliyete dayalı ve iktidarın anayasayla sınırlandırıldığı meşrutî düzen olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷ O zorbalık, baskı ve zulme dönüşmemesi için iktidarı sınırlamanın İslâm başta olmak üzere bütün dinlerin esaslarından olduğunu söylemekte ve bunun hem Ehl-i sünnet hem de Şî fihhına uygun olduğunu savunmaktadır.⁵⁸ Nâînî Müslümanların saltanattan kurtulup inşa etmeleri gereken meşrutî düzenin istenilen adalet ve hikmeti sağlaması için şu esaslara dayanması gerektiğini aktarmaktadır:

1- Anayasa: Nâînî'ye göre anayasal düzen halkın hak ve özgürlüklerini garanti altına alan ve iktidarın yetki ve sınırlarını ile meşruiyet şartlarını belirleyen bir anayasaya dayanmalıdır. O anayasanın esası itibarıyla şeriata muvafık olmasını şart koşmakla birlikte detaylı hükümlerin şeriata aykırı olmamasının yeterli olacağını ifade etmekte ve söz konusu anayasanın mukallidler için düzenlenmiş bir *risâle-i ameliyye* mesabesinde olacağını

⁵⁵ Nâînî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in birtakım uygulamalarına işaret ederek onların halkla iç içe ve adalet temelli bir yönetim anlayışına sahip olduklarını ifade etmektedir. bk. Nâînî, *Tebîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 50-51.

⁵⁶ Nâînî, *Tebîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 43-44.

⁵⁷ Nâînî, *Tebîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 47.

⁵⁸ Nâînî, *Tebîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 72.

savunmaktadır.⁵⁹ Nâînî, anayasayı şerî'ate aykırı ve alternatif olabilecek bir bidat olduğunu ileri süren âlimlere karşı *mansûs* olmayan konularda yasama yapmanın câiz olduğunu ve ilâhî bir sıfat yüklenip Allah'a nispet edilmedikçe herhangi bir ilzamin şerîata aykırı bir bidat olmayacağını belirtmektedir.⁶⁰

2- Temsîlî Meclis: Nâînî, ümmetin maslahatını koruyacak, devlet işlerinden anlayan, zamanın ruhunu yakalamış, kabiliyetli, yetkin ve akil insanlar ile çeşitli bölgelerin âlimlerinden oluşacak bir meclisin kurulması ve bu meclisin iktidarı her açıdan denetleyecek ve hesap soracak yetkilerle donatılması gerektiğini söylemektedir. Burada Nâînî özellikle mecliste belli sayıda bulunacak ve şer'î açıdan meclisin çalışmalarını denetleyecek bir grup müctehidin de olmasını gerekli görmektedir. Nâînî'ye göre siyasî işlere müdahale edecek ulemadan oluşmuş böyle bir yapının oluşturulması hem Sünnî hem de Şîî fıkıhı açısından meşrudur. Sünnî fıkıhı açısından zaten bu yapıyı karşılayan *ehlü'l-hal ve'l-akd* kurumu bulunurken Şîî fıkıhı açısından da gaybet sırasında imama *niyâbet* makamını temsil etmektedir.⁶¹ Onun bu yaklaşımıyla toplum üzerindeki velâyeti/siyasî velâyeti imamlarla sınırlı tutan Şîî gelenekten⁶² ayrılarak toplumsal velâyeti ulemaya veren Sünnî siyaset fıkıhındaki *ehlü'l-hal ve'l-akd* teorisine benzer bir anlayış benimsediği tespiti yapılmıştır.⁶³

3- Eşitlik ve Özgürlük: Yöneten ile yönetilen arasındaki eşitlik ilkesinin Hz. Peygamber'in en fazla dikkat ettiği konulardan birisi olduğunu dile getiren Nâînî, hak, hukuk ve kanun önünde eşitliğin İslâm'ın en önemli yönetim esaslarından olduğunu Hz. Peygamber ve imamların uygulamalarından örnekler vererek vurgulamaktadır. Yine o Hz. Peygamber ve imamların çeşitli uygulamalarından hareketle özgürlüğün İslâm'ın esaslarından ve Allah'ın vazgeçilmez nimetlerinden olduğunu aktararak onun ancak ümmetin zalim despotlardan kurtularak gerçekleştirebileceğini savunmaktadır.⁶⁴ Nâînî'nin özgürlük ile ilgili ifadelerine bakıldığında onun özgürlükten kastının saltanat düzeninden ve sömürüden kurtulmakla sınırlı olduğu;⁶⁵ yine eşitliği şer'îat çerçevesinde kanunlar önünde eşitlik ile sınırladığı⁶⁶ söylenebilir. Bu noktada Nâînî ve benzerlerinin demokrasi ve modern

⁵⁹ Nâînî, *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 47.

⁶⁰ Nâînî, *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 106-107.

⁶¹ Nâînî, *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 48-49.

⁶² Geleneksel Şîî siyaset nazariyesi için bk. Zâhid, *el-Akdü'l-ctimâi inde'ş-Şeyh en-Nâînî*, 22-24.

⁶³ Sarı, "İran'da Şîî Sekülerleşme Süreci", 166; Ukalî "Takdîm", *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-ümme*, 48.

⁶⁴ Nâînî, *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 50 vd.

⁶⁵ bk. Nâînî, *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 96-98.

⁶⁶ bk. Nâînî, *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 103-105.

anayasal düzeni savunurken meseleleri yalnızca kendi fikhî anlayışlarıyla örtüşen taraflarıyla ele aldıkları eleştirisi yapılmaktadır.⁶⁷

4- Şûra: Önemli konularda istişare etmenin İslâm dininin esaslarından olduğunu dile getiren ve buna dair Kitap ve sünnetten deliller zikreden Nâînî, şûranın da İslâm siyaset teorisinin en önemli prensiplerinden biri olduğunu ve şârî'in emri gereği Hz. Peygamber ve Hz. Ali başta olmak üzere ilk halife Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in⁶⁸ ona sıkıca riayet ettiklerini örneklerle aktarmaktadır. O şûranın yalnızca yönetenin yakın çevresiyle sınırlı olmaması gerektiğini, Müslüman toplumun bütün akıl insanlarıyla yürütülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre şûra düzeni sözde bırakılmayıp anayasal bir güvence altına alındığında belli düzeyde de olsa Şîi mezhebinin yönetimde şart koştuğu masûmiyet prensibini; Ehl-i sünnetin de hilâfette öngördüğü adalet ve takva prensibini sağlayacaktır.⁶⁹

Müslümanların zalim ve zorba yönetimlerden kurtulmak ve yukarıda zikredilen esaslar üzerine bir sistem kurmak adına âlimlere büyük bir vazife düştüğüne işaret eden Nâînî, Şîi fikhında fakihlerin sosyal sorumluluğu anlamındaki *velâyet-i hisbiyye*⁷⁰ vazifesinin Allah'ın ziyan olmasından asla razı olmayacağı İslâmî düzeni korumak ve onu düzenlemeyi de kapsadığını, dolayısıyla gaybet asrında fakihlerin siyasî meselelerde imama niyabette bulunabileceğini ileri sürmektedir.⁷¹ Ona göre yabancılar İslâm ümmetine musallat olmuş ve emperyalist güçler İslâm coğrafyasını diledikleri gibi aralarında paylaşırken fakihlerin vazifesini bazı toplumsal meselelerle sınırlamak ve İslâm'ın varoluşsal meselesi olan İslâmî ve adil bir düzen kurmayı ihmal etmek mevcut esareti ve sömürüyü daha da derinleştirecektir.⁷² Elbette Nâînî'nin fakih-siyâset ilişkisine dair çizdiği bu çerçeve İran Devrimi ile birlikte pratize edilmiş olsa da söz konusu ilişkiden beklediği özgürlük ve adil düzenin gerçekleştiğini söylemek zor gözükmemektedir.⁷³

⁶⁷ Uyar, *Şîi Politik Düşüncesi*, 264.

⁶⁸ Nâînî burada isim zikretmeden özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in istişare konusunda Hz. Peygamber'in yolunu sıkıca takip ettiklerine işaret etmekte ve başarılarını buna bağlamaktadır. bk. Nâînî, *Tebîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 85.

⁶⁹ Nâînî, *Tebîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 84 vd.

⁷⁰ Velâyet-i Hisbiyye, İmâmiyye fikhına göre Allah'ın zayı olmasına razı olmayacağı kamusal sorumluluklar olup söz konusu sorumlulukları yerine getirme ictihâd derecesine ulaşmış fakihlerin yetkisindedir. Geniş bilgi için bk. Mîrzâ Alî el-Garevî, *et-Tenkâh fi şerhi Urveti'l-vuskâ: Taklîd Irak: Müessesetü'l-Hav'î el-İslâmiyye*, 2009), 360-367.

⁷¹ Nâînî, *Tebîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 76-77.

⁷² Nâînî, *Tebîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*, 79-80.

⁷³ İran İslam Cumhuriyeti'nde din adamları sınıfının siyaset üzerindeki olumsuz etkileri için bk. Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 211 vd.; Muhammed Müctehid Şebusteri, *Resmi Dini Söylemin Eleştirisi*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2012).

İstibdat ve irade gaspına dayalı yönetimden kurtulmayı adil ve halkın rızasına dayalı bir düzen kurmanın ön koşulu olarak gören Nâînî'ye göre söz konusu zorba yönetimi; haklarından bihaber bilgisiz ve şuarsuz kitlelerin varlığı, zulmün şubeliğini yürüten dinî istismar araçları, menfaate dayalı ilişkiler, toplumsal huzursuzluk ve ayrışma, iktidarın halkı sindiren korku ve terör birlikleri, halkın sömürülmeye ve ezilmeye müsait ruh hali beslemektedir. Dolayısıyla zorba düzenden kurtulmanın yolu da toplumsal bilinç, dinî istismar araçlarını bertaraf etmek, hakşinaslık, toplumsal birliktelik ve mücadele ahlakıdır.⁷⁴

Sonuç

Dünya modern dönemde batı merkezli çeşitli siyasal, toplumsal ve teknik gelişmelere sahne olmuştur. Bu gelişmeler dünyanın birçok yerinde olduğu gibi İslâm dünyasını da etkisi altına almıştır. Nitekim ilk başta emperyalizmin etkisiyle işgal ve sömürü şeklinde İslâm dünyasına yansıyan bu gelişmeler zaman içinde çeşitli siyasî, toplumsal ve fikirsel krizlere sebep olmuştur. Uzun bir müddet geleneksel kurumlarıyla ayakta kalan İslâm toplumu bu krizlere karşı farklı eğilimleri ve yaklaşımlarıyla karşı koymaya çalışmış ve bu minvalde birçok hararetli tartışma ortaya çıkmıştır. Toplumun çeşitli kesimleri arasında cereyan eden bu tartışmalara gerek Sünnî gerekse Şîî fakihler de etkin olarak katılmışlardır. Onlar bu çerçevede iç ve dış kaynaklı kriz ve tehditlere karşı çeşitli pratik eylemlerde bulunmanın yanı sıra fikirsel düzeyde de belli alanlarda yenilenme ile Müslümanları aydınlatma ve harekete geçirmeye yönelik büyük veya küçük çaplı eserler ve makaleler kaleme almışlardır. Elbette gerek pratiğe gerekse teoriye dayalı bu birikim, bir müddet sonra hem Sünnî hem de Şîî âlimlerde bir taraftan İslâm dünyasına tahakküm kurmaya çalışan emperyalist güçler, diğer taraftan ise asırlarca süren saltanata dayalı despotik rejimlere karşı ortak bir hassasiyet oluşturmuş ve bu hassasiyet aralarında belli düzeyde bir etkileşim de sağlamıştır. Nitekim yukarıda sözü geçen modern gelişmelerin özellikle de siyasal etkilerini, Müslüman fakihlerin bu etkilerin ortaya çıkardığı durumlara karşı tavırlarını ve söz konusu tavırlarındaki geleneksel kurumları muhafaza etmeye yönelik ısrar veya yenilik arayışlarını, Müslüman ortak hassasiyet ve etkileşimlerini 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başındaki İran toplumunda da görmek mümkündür. Şöyle ki Kaçar Hanedanlığı döneminde İran'da ortaya çıkan Meşrutiyet Hareketi'ni bir grup âlim şeriatın uygulanması açısından tehdit görüp karşı çıkarken, diğer bir grup âlim ise Müslüman toplumun huzuru ve özgürlüğü için değişimin

⁷⁴ Nâînî, *Tenbihü'l-ümme ve tenzihü'l-mille*, 141 vd.

kaçınılmaz olduğu gerekçesiyle onu savunmaktaydı. Nitekim Şîî ilim havzalarında *merci-i taklîd* makamına ulaşmış bir müctehid sayılan en-Nâînî, 1906 İran Meşrutiyet Devrimi'ni savunan âlimler arasında yer almıştır. Onun fikirsel düzeyde bazı Sünnî çevrelerden de beslenerek Meşrutiyet Devrimi'ni savunmak adına kaleme aldığı *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille* adlı eseri söz konusu devrimin teorik düzeydeki itici gücü olmasının yanı sıra İmam'ın olmadığı asırda fakihlere onu siyasî meselelerde temsil etme yetkisi tanıyarak Şîî siyaset düşüncesinde mezhebin imâmet anlayışının temel kabulüyle uyumlu bir dönüşüm sağlamıştır. Gaybet döneminde masûm bir yönetimin mümkün olmadığı rasyonel düşüncesine dayanan ve Şîî siyaset anlayışını zamanın siyaset anlayışı ve pratik ihtiyaçların da etkisiyle Sünnî düşünceye yaklaştıran bu dönüşüm üzerine inşa edilen *velâyet-ı fakih* düşüncesi İran'da ulema önderliğinde İslâmî bir devrim gerçekleşmesiyle sonuçlanmıştır. Bütün bunlarla birlikte Nâînî, İlk Dört Halife dönemi başta olmak üzere Müslümanların tarihsel siyasî tecrübesini belli oranda mezhepler üstü bir şekilde değerlendirerek, meseleleri incelerken Sünnî yaklaşıma da yer vererek ve Müslümanlar arasındaki asgari müştereklere vurgu yaparak özellikle Sünnî çevrelerle fikirsel ve duygusal anlamda bir bağ kurmuştur. Ayrıca anayasal düzen, özgürlük, eşitlik hukukun üstünlüğü vb. modern siyasete ait teori ve kavramları İslâmî esaslar çerçevesinde yorumlayarak Müslümanların siyasî düzeydeki yenilik arayışlarına meşruiyet zemini sağlayabilecek çeşitli fikirler ortaya koymuş ve İslâm coğrafyasının birçok yerinde hâkim konumda olan despotizmden kurtulmaya yönelik çeşitli öneriler sunarak buna yönelik bir bakış açısı sunmuştur. Sonuç itibarıyla zikri geçen eser, İslâm coğrafyasının bir parçası olan İran'da modern dönemde ortaya çıkan siyasî ve toplumsal gelişmelere karşı belli bir grup Müslüman âlimin yaklaşımlarını temsil etmesi, yine belli bir dönemde yaşayan Müslüman âlimlerin zihin dünyasını ve siyasî meselelerle ilişkilerini yansıtmaları, bir de İslâmî kaynaklardan hareketle siyasî teori ve kavramlara dair zengin bir içerik ve farklı açıklamaları ihtiva etmesiyle dikkat çekmektedir. Eserin Sünnî çevrelerde aynı konuda eşzamanlı telif edilmiş bir eserle karşılaştırılması, tarih boyunca Müslümanlar arasında en yaygın olan Sünnî-Şîî iki yaklaşımın modern dönem siyasî bakış açılarındaki farklılıkları ve benzerliklerini yansıtmaları adına verimli olacaktır.

Kaynakça/References

- Abrahamian, Ervand. *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Ahmadi, Azam. "İran'da Kaçar Hanedan Dönemi Devlet ve Ulema İlişkisi". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2020), 448-467.
- Algar, Hamid. "Ahund Molla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Âli Nefes, Abdülkerîm. "eş-Şeyh Muhammed Hüseyin en-Nâînî: Dirâseten fî hayatihî'l-ilmîyye ve's-siyâsiyye". *Mecelletü'l-Minhâc* 15 (1999), 154-165.
- Atik, Sefa. "Şîî Fıkıhında İmametın Garantörlüğünden İctihadın Sorun Çözücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülâhazalar". *Universal Journal of Theology* 4/2 (2019), 59-97.
- Azimli, Mehmet. *Halifelik Tarihine Giriş: Başlangıcından IV. asra kadar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnançının Ortaya Çıkışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Giyâsü'l-ümmem fî tayâsi's-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb. Kahire: Mektebetü'l-İmâmi'l-Haremeyn, 1401.
- Çamurcu, Kenan. *Allame Mirza Nâînî'nin Tenbîhü'l-Ümme ve Tenzihü'l-Mille İsimli Eserinin İran Meşrutiyet Hareketi Açısından Tahlil ve Değerlendirmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2020.
- Dilek, Kaan. "İran'da Meşrutiyet Hareketi ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri". *Akademik ORTA DOĞU* 2/1 (2007), 49-68.
- Djalili, Mohammad Reza– Kellner, Thierry. *İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi*. çev. Reşat Uzmen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021.
- Eraydın, Seracettin. *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Murtazâ el-Ensârî Ekolünün Delil Anlayışı*. Bursa: Bursa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Eraydın, Seracettin. *İslâm Hukuku Açısından Son Dönem Hilafet Tartışmaları*. Ankara: İlâhiyat, 2023.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Fığlalı, Ethem Ruhî. *İmâmiyye Şîası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008
- Garbâvî, Mâcid. *eş-Şeyh Muhammed Hüseyin en-Nâînî: Münazzirü'l-hareketi'l-dustûriyye*. Sidney: Müessesetü'l-Müsakkafi'l-Arabî, 2012.
- Garevî, Mîrzâ Alî. *et-Tenkîh fî şerhi Urveti'l-vuskâ: Taklîd*. Irak: Müessesetü'l-Hav'î el-İslâmiyye, 2009.
- Hâirî, Abdülhâdî. *Teşeyyü' ve meşrûtiyyet der İrân*. Tahran: Matbaa-yı Emîr Kebîr, 1364.

- Hâirî. Abdülhâdî vd. *Muhammed Hüseyin en-Nâînî ve te'sîsü'l-fikhi's-siyâsi*. Beyrut: Mektebetü Mü'mini Kureş, 2012.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Tarihine Giriş*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. Kahire: Matbaatü'n-Nîl, 1904.
- Kallek, Cengiz. "Hasan eş-Şîrâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/354-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karadeniz, Yılmaz. "II. Meşrutiyetin Ön Denemesi: İran Meşrutiyet Hareketi ve Sebepleri (1906)". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 47 (2008), 193-217.
- Kâtib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*. Ankara: Otto, 2016.
- Kediver, Muhsin. *Nazariyehâ-i devlet der fikh-ı Şîa*. Tahran: Neşreney, 2001.
- Kediver, Muhsin. *Siyasetnâme-i Horâsânî: Kıt'ât-ı Siyâsi der Âsâr-ı Mollâ Muhammed Kâzım Horâsânî*. Tahran: Gazâl, 1387.
- Kevakibi, Abdurrahman. *Despotizmin Doğası: Köleliğin İflası*, çev. Adem Yerinde. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Kevserânî, Vecîh. *el-Fakîh ve's-sultân: Cedeliyetü'd-dîn ve's-siyâse fî tecrübeteyn târîhiyeteyn el-Osmâniyye ve's-Safeviyye-el-Kâcârîyye*. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsiyye, 2015.
- Köse, Hızır Murat. "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri: Bir Giriş Denemesi". *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak. 27-43. Ankara: İlem Kitaplığı, 2018.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyetü'd-dîniyye*. Kuveyt: Dârü İbni Kuteybe, 1989.
- Moazami, Behrooz. *İran'da Devlet, Din ve Devrim: 1976'da Bugüne*. çev. Bahar Bilgen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Nâînî, Mîrzâ Muhammed Hüseyin. *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-mille*. thk. Seyyid Cevâd Ver'î. Kum: Müessese-i Bostan-ı Kitâb, 1382.
- Necefî, Alî Fazıl el-Kâînî. *Mu'cemu müellifi's-Şîa*. Kum: Matbaatü Vezâreti'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1405.
- Nerâkî, Molla Ahmed. *Avâidü'l-eyyâm fî kavâidi'l-ahkâm*. Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1417.
- Özel, Ahmet. "Nâînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Pûr, Alî Mehdî. *Târîhu ilmi'l-usûl*, çev. Alî Zâhir. Beyrut: Dârü'l-Velâ, 2010.
- Rayyıs, Muhammed Ziyauddin. *İslam'da Yönetim Sistemleri ve Temelleri*. çev. İbrahim Sarmış. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

- Râzî, Fahreddîn. *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelam İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Sağır, Muhammed Hüseyin Alî. *Kâdetü'l-fikri'd-dînî ve's-siyâsî fi'n-Necefi'l-Eşref*. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 2009.
- Sarı, İsmail. "İran'da Şîî Sekülerleşme Süreci". *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020), 157-173.
- Şâhidî, Müzaffer. "Ulemâ ve Merâci-i Meşrûteâh: Ez Agâzı Devre-i Düvem tâ Rihlet-i Âhund Horâsânî", *Târîhnâme-i İnkilâb* 6-7 (1395), 97-132.
- Şebusteri, Muhammed Müctehid. *Resmi Dini Söylemin Eleştirisi*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2012.
- Tahrânî, Ağâbuzurg. *Tabakâtü a'lâmü'ş-Şîa: Nükabâu'l-beşer fi karni'r-râbi' âşer*. Meşhed: Dârü'l-Mirtazâ, 1404.
- Tebrizî, Ahmed Kesrevî. *İran Meşrutiyet Tarihi*, çev. Mehdi Kamruz – Hamit Zafer Kars. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2021.
- Teftâzânî, Sa'dedd'în. *el-Makâsîd: Kelam İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Tıgılı, Asiye. *İran'da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Turan, Namık Sinan. *Hilâfet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Ukalî, Şeyma. "Takdîm". *Tenbîhü'l-ümme ve tenzîhü'l-ümme*. Mısır: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2012.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Uslu, Ateş. *Siyasal Düşüncenin Toplumsal Tarihi* 3. 3 Cilt. İstanbul: Yordam, 2021.
- Uyar, Mazlum. *Arap-Fars Şîliği Bağlamında Irak Şîliği: Tarihi, Sosyo-Politik Analiz*. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2022.
- Uyar, Mazlum. *Başlangıcından Günümüze Şîî Politik Düşüncesi*. İstanbul: Matbuat Yayın Grubu, 2020.
- Yıldırım, Ramazan. *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Zâhid, Abdülemîr Kâzım. *el-Akdü'l-ctimât inde'ş-Şeyh en-Nâînî fi'l-İrâk*. Beyrut: Merkezü'r-Râfidîn li'l-Hivâr, 2022.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Postmodern Çağ ve Sosyal Medya: Beğeni Toplumunun Panoraması *Postmodern Age and Social Media: Panorama of Like Society*

Muhammed YAMAÇ

ORCID: [0000-0003-2215-4492](https://orcid.org/0000-0003-2215-4492) | E-Posta: myamac@bartin.edu.tr

Doç. Dr, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Bilimleri
Assoc. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and
Religious Studies, Religious Studies
Bartın, Türkiye
ROR ID: [03te4vd35](https://orcid.org/03te4vd35)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Yamaç, Muhammed. "Postmodern Çağ ve Sosyal Medya: Beğeni Toplumunun Panoraması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 90-118.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1516153>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	14.07.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	08.11.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Dijitalleşme, günümüz toplumlarının vazgeçilmez bir yaşam praksişi görünümündedir. Toplumsal bir fenomen olarak dikkat çeken dijitalleşme, beğeni (like) toplumunun panoramasını ortaya koymaktadır. Dijital yaşamın beğeni strüktürü, günümüz toplumunun imajını, karakterini ve (görece) kimliğini belirleyen önemli mekanizmalardan biri haline dönüşmüş durumdadır. Artık toplumsal ilişkiler ve gündelik yaşam beğeni sarmalının ağ motifleriyle yükselmektedir. Toplumun (dijital) kimliği küresel ve popüler kültür çerçevesinde şekillenmekte ve bu noktada dijital kimliklerle belirginleşen beğeni metaforunun hegemonyası ve sarmalı toplumsal ağların tüm departmanlarında gözlemlenebilmektedir. Beğeni motifli imajlarla bezenen kimlikler, toplumsal ve gündelik yaşam tasavvurunun arka planında etkili olmasının yanında toplumsal ilişki ağlarının praksişinde işlevsel bir mevzi kazanmış görünmektedir. Küresel ve kapitalist tüketim praksişlerinin “anı yaşa” mottosu, hedonik ve narsist eğilimler, beğeni toplumunun imajını resmetmektedir. Bu kapsamda marka, moda ve alışveriş gibi enstrümanların araçsallaştırılmasıyla oluşturulan beğeni imajı, genç kuşağın küresel kapitalist tüketim kültürüne daha kolay entegre olmasını işlevsel kılmaktadır. Bununla birlikte beğeni imajı, takip, yorumlama ve paylaşma adımlarıyla birlikte sosyal medya formlarında yaşam hakkı kazanmanın, güçlü kimliğe (dijital hesap) sahip olmanın ve takipçi edinmenin en önemli işareti ve şartı olarak konumlanmaktadır. Diğer taraftan postmodern çağda sosyolojik zeminde toplumun algısı, pratiği ve tasavvuru, narsist ve hedonik eğilimli beğeni motifli sosyal medya içeriklerine maruz kalabilmektedir. Bu araştırma, söz konusu problematiği ele almayı ve güncel durumu sosyolojik olarak gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Araştırmamızın temel problemi postmodern çağda sosyal medya ortamlarında üretilen içeriklerin sosyolojik olarak nasıl anlamlandırılacağını irdelemektir. Bu kapsamda çalışmanın temel iddiası ise günümüz sosyal medya platformlarında üretilen dijital içerikli kimliklerin görece bir yönüyle “beğeni toplumu” şeklinde tanımlanabilecek bir eksen, perspektifte veya çerçevede anlaşılabilirliği veya anlamlandırılabilirliğidir. Araştırmanın temel metaforu olan “beğeni toplumu”, literatürdeki “gösteri toplumu”, “teşhir toplumu” ve “şeffaflık toplumu” kavramsallaştırmalarına farklı bir alternatif olarak temellendirilmektedir. Araştırma, Türkiye’de uzun zamandır tartışma konusu olan sosyal bilimlerde kavram üretme problematiğine karşılık olarak “beğeni toplumu” kavramı ile bir toplum tanımlaması denemekte ve böylelikle sosyoloji ve din sosyolojisi literatürüne bir nebze de olsa katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede araştırma, postmodern çağda sosyal medya ekseninde ortaya atılan beğeni toplumunun panoramasını ve praksişlerini anlamaya, anlamlandırmaya ve irdelemeye girişmektedir. Çalışmada, literatür taraması yöntemi kullanılmış ve bu çerçevede incelenen dokümanlar anlayıcı ve yorumlayıcı bakış açısıyla analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Dijitalleşme, Sosyal Medya, Beğeni Toplumu, Postmodern Çağ, Panorama.

Abstract

In the current social sphere digitalization has become an integral part of people's lives and has shed light on the current state of society as a social phenomenon. The virtual world's structure plays a crucial role in shaping the image and character of contemporary society, influencing social relationships and daily life. The younger generation's identity is largely shaped by global and popular culture, and the ubiquitous "like" metaphor dominates. This has created a social and everyday life imagination centred around the concept of likes. Society's current balance reflects a hedonistic and narcissistic image driven by the "live in the moment" motto of global and capitalist consumption practices. To ease integration into the global capitalist consumption culture, tools such as brands, fashion, and shopping create a certain image. However, the like image, together with the steps of following, commenting and sharing, is positioned as the most important sign and condition of gaining the right to live in social media forms, having a strong identity (virtual account) and gaining followers. On the other hand, in the postmodern age, the perception, practice and imagination of the society on the sociological ground can be exposed to narcissistic and hedonic like-patterned social media content. This research aims to address this problematic and to reveal the current situation sociologically. The main problem of our research is to discuss how to make sociological sense of the content produced in social media environments in the postmodern age. In this context, the main claim of the study is that digital content identities produced on today's social media platforms can be understood or made sense of in an axis, perspective or framework that can be defined as "like society" in a relative aspect. The basic metaphor of the research, "like society", is based on the concepts of "show society", "display society" and "transparency society" in the literature as a different alternative. The research attempts to define a society with the concept of "like society" in response to the problematic of producing concepts in social sciences, which has long been a subject of debate in Turkey, and thus aims to contribute to the literature on sociology and sociology of religion to some extent. In this framework, the research attempts to understand, make sense of and analyse the panorama and praxis of the like society, which was put forward on the axis of social media in the postmodern age. In this article, the literature review method was used and the documents examined within this framework were analysed from an understanding and interpretative perspective.

Keywords: Sociology, Digitalisation, Social Media, Like Society, Postmodern Age, Panorama.

Giriş

Postmodern çağda küresel ve ulusal ölçekte teknolojik gelişimle doğru orantılı olarak dijitalleşmenin gittikçe etkisini artırdığı ve alanını genişlettiği müşahede edilmektedir. Günümüzde bireysel/toplumsal hayatın neredeyse her alanında vazgeçil(e)mez bir mevzi kazanan dijitalleşme, geleceği şekillendirmede öncü bir rol üstlenmektedir. Bu kapsamda dijital ortamların önemli bir bileşeni olan sosyal medya ve beğenin toplum panoramasını anlamak, anlamlandırmak ve analiz etmek bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim modern ve postmodern çağın bireysel ve toplumsal ilişkileri ile akışkanlığın ortaya çıkardığı değişen/dönüşen tüketim pratikleri, dijital içerikler üzerinden üretilen ve dinamik tutulan beğeni imajını, kültürünü ve kimliğini açığa çıkarmaktadır.

Sosyal medyanın toplumsal ve gündelik hayatı etkilediği şüphe götürmez bir gerçekliktir. Günümüz toplumlarının vazgeçilmez bir bileşeni olarak dikkat çeken sosyal medya ve özel olarak beğeni fenomeni, toplum panoramasında imajinatif bir karaktere bürünmüş görünmektedir. Nitekim bireysel, toplumsal ve gündelik hayat, dijital medya içeriklerinin ve beğeni sarmalının ağ motiflerinin sosyolojik analizlerinden bağımsız değerlendirilemeyecek bir boyuta evrilmiş gözükmektedir. Bu anlamda birey, toplum, yaşam ve ilişki örgülerinin her biri, beğeni fenomeninin hegemonyasında dijital kimliklerin ve popüler dijital kültürün görece az veya çok etkisiyle bir algı ve düşünsel zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Bu ise postmodern çağda küresel ve kapitalist tüketim motifleriyle bütünleşmiş bir yaşamı ve bunu besleyen narsist ve hedonik praksisleri gündeme taşımaktadır. Özellikle sosyal medya ortamları söz konusu yapılanmanın ana karargahlarından biri durumundadır.

Sosyal medya ve beğeni fenomeni, özellikle günümüz genç kuşağının vazgeçil(e)mez bir yaşam tarzı olarak dikkat çekmektedir. Genç kuşağın yaşam motiflerinde daha çok görünür hale gelen salt günü (görece haz odaklı) kurtarma imajı veya tutumunun, narsist ve hedonik eğilimli beğeni motifli sosyal medya içeriklerinin etkisiyle şekillendiği gözlemlenebilmektedir. Bununla birlikte söz konusu etkinin boyutu artarak ve farklılaşarak dönüşmekte ve böylece iyi bir dijital medya okuryazarı olmayan bireyin toplumsal yaşam praksislerini (toplumsal organizasyonun tümünü değiştirmeye yönelik etkinlikler toplamı) ve dünya tasavvurlarını etkileyebilmektedir. Nitekim dijital medya okuryazarlığı bireysel ve toplumsal iletişimi, etkileşimi kurmayı ve öğrenmeyi sağlamakla birlikte eleştirel düşünme becerilerine sahip bireylerin dijital içerikleri anlamasına, anlamlandırmasına ve

yorumlamasına imkân tanımaktadır. Bu da bireylere dijital içerikli bilgi ve paylaşımlar karşısında eleştirel bir yaklaşım sergileyerek tutarlı ve anlamlı bir yol izlemesini salık verir. Bu anlamda sosyolojik zeminde toplumun algısı, pratiği ve tasavvuru, narsist ve hedonik eğilimli beğeni motifli sosyal medya içeriklerine maruz kalabilmektedir. Bu araştırma, söz konusu durumu anlamayı, anlamlandırmayı ve güncel durumu sosyolojik olarak gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Araştırmamızın temel problemi postmodern çağda sosyal medyada üretilen içerikler ekseninde beğeni toplumunun panoramasının izlenip izlenemeyeceği ve bu durumun nasıl anlamlandırılacağına dayanmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın temel iddiası ise günümüz sosyal medya platformlarında üretilen dijital içerikli kimliklerin bir yönüyle “beğeni toplumu” şeklinde tanımlanabilecek bir eksende, perspektifte veya çerçevede anlaşılabilirliği veya anlamlandırılabilirliğidir.

Beğeni kavramına dair okumalar yapılırken sosyal bilimler literatüründe bu konuda bir boşluk olduğu ve bunu doldurmaya aday yeni bir kavram inşasının gerekli olduğu kanısına varılmıştır. Nitekim mevcut kavramların özellikle sosyal medya mecralarında üretilen ve bir gündelik yaşam stiline evrilen, hatta bir imaj, kültür ve kimlik üretimine de yol açan paylaşma ve beğenme tasarımları gibi dijital motif, emoji ve sembolleri açıklamakta, anlamlandırmakta ve analiz etmede yetersiz kaldığı görülmüştür. Bu durumu sosyolojik düzeyde açıklayacak ve anlamlandıracak kavram(lar)a büyük ihtiyaç bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse dijital motifli gelişmeler üzerinden kurgulanan bir gündelik yaşam tasavvuru, hatta belki de ileride bir hayat felsefesine dönüşebilecek bir yaşam tarzının gittikçe belirmeye başlaması karşısında literatürdeki kavramlar sosyolojik olarak bu duruma ışık tutmada veya çözüm odaklı bir perspektifte yetersiz kalmaktadır. Bu anlamda “beğeni toplumu” metaforunun (bir nebze de olsa) literatürdeki söz konusu boşluğa karşılık gelebileceği anlaşılmıştır. Ayrıca “beğeni toplumu” metaforu dijital ölçekte tasarlanan bugünün toplumsal ilişkilerini anlamada yardımcı olabilecek ve literatüre alternatif bir bakış açısı kazandırabilecek geniş ve çok boyutlu bir anlam hüviyetine sahiptir.

İlgili literatüre bakıldığında günümüz toplumunu, toplumsal ilişkileri ve dijital gelişmeleri anlamlandırabilecek birçok kavrama rastlanılmaktadır. Ancak “beğeni toplumu” metaforunu bağımsız bir şekilde ele alan ve sosyolojik olarak irdeleyen bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bununla birlikte Han, “palyatif toplum” ile “anlatının krizi” kavramlarını çözümlerden dijital içeriklerden bağımsız ve ruhsal bir karmaşayı giderici anlamda genel

olarak bir beğeniden bahsetmektedir. Ancak Han'ın söz konusu iki kavramı veya literatürdeki diğer herhangi bir kavramın "beğeni toplumu" metaforunu irdeleyen ve bu araştırmada olduğu gibi bunu çok boyutlu olarak anlamlandırılan bir muhteva taşımamaktadır. Ayrıca literatürdeki söz konusu analiz ve içeriklere bakıldığında "beğeni toplumu" metafor inşasına dair herhangi bir irdeleme ve anlamlandırmaya ihtiyaç duyulmadığı ve buna girilmediği görülmektedir. Örneğin Han, palyatif toplum tanımlaması yaparken toplumun bir "beğendim" ve "beğenilirlik" sanatı sergilediği, toplumun bir beğeni çılgınlığına kapıldığı, hayatta acı verebilecek birçok şeyin beğenme ile giderilebileceği, dolayısıyla beğenin bir çeşit ağrı kesici olduğuna dikkat çekmektedir.¹ Dolayısıyla literatürde nadiren serpiştirilmiş tarzda toplumun genel bir beğenisinden bahsedildiği, ancak bunun metaforik olarak dijital içeriklerle konumlandırılan "beğeni toplumu"na karşılık gelmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Han, "anlatının krizi" kavramına dair çözümleme yaparken "şoklardan like'lara geçiş" olarak anlattığı şey, ekranlara maruz kaldıkça artan uyaranlara karşı algının köreldiğine ve toplumda duyarsızlaşmanın yaygınlaştığına dair dijital modernitenin genel algılama biçimini ifade etmektedir.²

"Beğeni toplumu" kavramı, literatürdeki "gösteri toplumu"³, "teşhir toplumu"⁴ ve "şeffaflık toplumu"⁵ kavramsallaştırmalarına bir alternatif olarak temellendirilmektedir. Bununla birlikte "beğeni toplumu" söz konusu bu kavramları sosyolojik anlamda anlamlandırmada, çözümlemede ve beslemede yardımcı olabilecek bir muhtevaya sahiptir.

Debord'un 1967'de yayımlanan *Gösteri Toplumu* adlı çalışması, dönemin şartları içerisinde yaşayan insanların toplumsal, bireysel ve gündelik ilişkilerde hayatın görünür hale gelmiş yansımasının meta biçimine bağlı olarak nitelik kaybına uğradığına dikkat çekmekte ve daha çok küresel ekonomik düzenin dünyayı proleterleştirilmesini "yoğunlaşmış gösteri", "yaygın gösteri" ve "bütünleşmiş gösteri" kavramları üzerinden anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu anlamdaki "gösteri toplumu" metaforunun çalışmamızın özünü oluşturan, toplumsal ilişkilerin ve sosyal medya kültürünün "beğeni" mottosu/motifi üzerinden

¹ Bk. Byung-Chul Han, *Palyatif Toplum: Günümüzde Acı*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2022), 15-17.

² Byung-Chul Han, *Anlatının Krizi*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 55-60.

³ Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

⁴ İslam Can – Ejder Ulutaş, *Teşhir Toplumu: Bir Duyu Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

⁵ Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017).

günümüzdeki dönüştürücü etkisine dikkat çeken “beğeni toplumu” kavramından büyük ölçüde farklılaşmaktadır.

“Teşhir toplumu” metaforu, “beğeni toplumu” kavramından farklı olarak salt “olumlama” retoriği üzerinden tesis edilmekte ve daha çok Han’ın “şeffaflık toplumu” kavramıyla yoğrularak açıklanmaktadır.⁶ Buna göre teşhir, bugünkü toplumun gösterişçi tüketim eğilimlerinin sonucunda (tüketimin teşhiri) sosyal bir eylem olarak konumlandırılmaktadır. “Beğeni” motifinin buradaki yansıması ise paylaşma eğilimi üzerinden beğenilme ihtiyacına binaen bir teşhir motivasyonu oluşturmasıdır.⁷ Buna karşın araştırmamızın metaforik simgesi olan “beğeni”, teşhir toplumunun tek yönlü kurgusu olarak olumluluk sıfatının genel yargısını ifade biçimidir.

“Beğeni toplumu” kavramının söz konusu diğer kavramlardan farkı, beğeni/beğenme üzerine kurulan/kurgulanan bir toplum panoraması ve bu doğrultuda şekillenen toplumsal ve gündelik yaşam imajına, kültürüne ve tasavvuruna dikkat çekmesidir. Ayrıca “beğeni toplumu” kavramı, diğer kavramlardan farklı olarak günümüzde büyük ölçüde (görece) dijital imaj ve kimlik rehberliğinde şekillenen bir toplumsal ve gündelik yaşam tasavvurunun etkili olduğu iddiasını taşımaktadır. Beğeni imajı perspektifli bir yaklaşım, gündelik yaşam tasavvurunu, stilini, kültürünü ve toplumsal alanları büyük ölçüde şekillendirmektedir. Beğeni imajı rehberliğinde toplumsal beğeniye elde etmek neredeyse yaşama tutunmanın önemli bir yolu olarak işlev görür. Bununla birlikte beğenilme mottosu, toplumsal kabulde zirveyi yakalamanın şartlarından biri olarak konumlanmakta ve bir iksir gibi, metaforik olarak yaşamın anlamını ifade eden bir algıya dönüşmektedir. Bu ise toplumsal ve gündelik hayat imgelemine bir ikon (sembol/simge) olarak serdedilmektedir. Böylelikle beğeni arzusu toplumsal ve gündelik yaşamın ertelenemez, devredilemez, vazgeçilemez bir boyutu olarak konumlanır. Bu anlamda bir toplumsal çözümleme olarak konumlandırılan “beğeni toplumu” metaforu, toplumun gündelik yaşam pratikleri üzerinde önemli rol oynamaktadır.

Araştırma, Türkiye’de uzun zamandır tartışma konusu olan sosyal bilimlerde kavram üretmemeye problematiğine karşılık olarak “beğeni toplumu” kavramı ile bir toplum tanımlaması denemekte ve böylelikle ilgili literatüre (sosyoloji ve din sosyolojisi) bir nebze de olsa katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışma, dijitalleşme ekseninde ortaya

⁶ Bk., Can - Ulutaş, *Teşhir Toplumu*, 44.

⁷ Bk. Can - Ulutaş, *Teşhir Toplumu*, 102.

atılan beğeni toplumunun panoramasını literatür taraması yöntemiyle anlayıcı ve yorumlayıcı bakış açısıyla irdelemektedir.

1. Sosyal Medya ve Beğeni Ekseninde İmaj Toplumu

Dijitalleşme imaj ve beğeni toplumunun yükselişini ve direncini arttıran en güçlü unsurlardan biridir. Buna direnen birey ve toplumları da etkisizleştirmeye zorlamaktadır. Bu açıdan dijitalleşmenin imaj ve beğeni toplumu üzerinde büyük etkisi ve rolü bulunmaktadır. Ayrıca dijitalleşmenin gündelik ve toplumsal hayattaki etkisi arttıkça ve yaygınlaştıkça beğeni ekseninde imaj toplumunun görünümü de bu denli belirginleşmektedir. “The Changing World of Digital in 2023”⁸ başlıklı küresel ve ulusal ölçekte dijital büyümenin güncel haritasını ortaya koyan araştırma raporuna göre dijital ortamlar gelişmeye devam etmektedir. Bu raporun verilerine göre dünya küresel nüfusun %68’i (5,44 milyar) cep telefonu kullanmakta ve geçen yıla göre %3’ün biraz üzerinde bir artışla 168 milyon yeni kullanıcı eklendi. Dünyanın toplam nüfusunun %64,4’ü (5,16 milyar) internet kullanıcısıdır. Dünya internet kullanıcı toplam sayısı geçen yılın verilerine göre %1,9 (98 milyon) artış göstermiştir. Dünyanın toplam nüfusunun %60’ına yakını (4,76 milyar) sosyal medya kullanıcısıdır. Geçen yılın verilerine oranla sosyal medya kullanıcı sayısı %3’lük bir artışla 137 milyon yeni sosyal medya kullanıcısı eklenmiştir.

“The Changing World of Digital in 2023” başlıklı raporun ulusal ölçek verileri de küresel büyümeyle benzer düzeyde gelişim sağlandığını gözler önüne sermektedir. Bu raporun verilerine göre Türkiye’de toplam nüfusun %95,4’ü mobil telefon kullanıcısıyken %83,4’ü internet kullanıcısı ve %73,1’i de aktif sosyal medya kullanmaktadır. Geçen yılki verilerle kıyaslandığında mobil kullanıcı sayısında %3,2 (2,6 milyon) ve internet kullanıcı sayısında %0,6 (416 bin) artış sağlandığı anlaşılmaktadır. Türkiye’de aktif sosyal medya kullanıcıları arasında %90,6’lık oranla en çok tercih edilen sosyal medya uygulaması Instagram olmuştur. Sonrasında sırasıyla WhatsApp (%88,8), Facebook (%72,6), Twitter (%66,5), Telegram (%52,5), Messenger (%48,2), Tiktok (%47,8), Snapchat (%37,4) şeklinde diğer sosyal medya uygulamaları sıralanmaktadır.

Dijital dünyaya dair yapılan araştırmalardan elde edilen verilere bakıldığında dijital dünyadaki değişimler ve gelişmeler küresel ve ulusal ölçekte etkisini ve yoğunluğunu

⁸ Meltwater - We Are Social, The Changing World of Digital in 2023 (London: We Are Social, 2024).

arttırmaktadır.⁹ Bununla birlikte dijital dünyayı salt nicel veriler üzerinden okumak, bununla sınırlandırmak veya buna indirgemek sosyolojinin de özüne/ruhuna aykırı bir durum olarak çok boyutlu bakışı ıskalamak demektir. Bu anlamda dijitalle dair nicel/nitel verilerin/bulguların sosyolojik bir bakışla ele alınması ve analiz edilmesinde büyük yarar bulunmaktadır. Bu çerçevede yukarıda altı çizilen 2023 dijital dünya verilerine bakıldığında günümüzde dijital ekseninde sosyal medya ve içeriklerinin toplumsal etkisi ve yoğunluğunun daha fazla ve büyük olduğu anlaşılmaktadır. Sosyal medya ve içerik üretimleri içerisindeki konumu ve önemi nedeniyle de beğenin imaj toplumu serüvenindeki etkisi oldukça dikkat çekmektedir. Nitekim imaj toplumunun dizaynında sosyal medya ve beğenin kayda değer etkisi bulunmaktadır.

Dijital göstergelerde dikkat çeken durumlardan biri olan beğeni eksenli motif, toplumsal anlamda bir körelmeye işaret etmekte, gerçekliğin muğlaklaşmasına veya yok olmasına zemin hazırlamaktadır; bu yönüyle dijitalleşme bir çeşit toplumsal anestezi durumudur.¹⁰ Nitekim dijital ekran, koruyucu engel anlamına gelmekte, gerçekliği imgeler haline yakalayarak bizi ondan korumakta, böylelikle gerçeklik neredeyse tamamen dijital ekranlar aracılığıyla algılanmaktadır.¹¹ Hal böyle olunca gerçeklik, salt ekranın bir bölümü olmaktan ibaret duruma gelmekte ve gittikçe zayıflayarak artık herhangi bir şok deneyimi yaratmamaktadır.¹² Robins, “ekranın gücü” ve “ekrandaki imajlar” kavramları üzerinden ekranın ahlaksal tepkiyi güçleştirdiğini ifade etmektedir.¹³

Bazı kimseler reklamlarla hayatta/ayakta kalmaya çalışır. Bazıları da reklam ve beğenilerle zirveye oynamak ister ve ona göre bir reklam politikası geliştirir. Bu ise dijital gözetleme ve yönlendirme stratejisi geliştirmeyi zorunlu kılar. Han’a göre dijital platformlar insanları sürekli gözetler ve yönlendirir; düşünceleri, duyguları ve niyetleri sömürür.¹⁴ Günümüz toplumları görme, görünme, göster(il)me ve beğen(il)me toplumlarıdır. Nitekim bireyin toplum panoraması ve imajı buna göre şekillenmektedir. Diğer bir ifadeyle dijital dünyada ne kadar çok görünür, gösterilir veya beğenilirsanız toplumsal panoramanız ve imajınız da o kadar anlam ifade eder ve etkili olur. Böylece günümüz toplumunun belki de

⁹ Mehmet Haberli, *Medyatikleşme ve Din: Kavram-Teori-Tartışma* (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2023), 36-37.

¹⁰ Han, *Palyatif Toplum*, 43.

¹¹ Han, *Anlatımın Krizi*, 57.

¹² Han, *Anlatımın Krizi*, 57.

¹³ Kevin Robins, *İmaj, Görmenin Kültür ve Politikası*, çev. Nurçay Türkoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 128.

¹⁴ Han, *Palyatif Toplum*, 67.

en önemli özelliklerinden birisi fark ettirme/fark edilme hobisi/arzusu gelmektedir. Bu anlamda “farklı olmak” ve “fark edilebilir olmak” ilkeleri toplumsal imajın ana ikonunu oluşturmakta ve beğenmenin ölçütü olarak algılanmakta ve tasarlanmaktadır. Çeşitli sosyal medya platformlarında bu algı ve tasarımları açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu çerçevede dijital göstergelerde belki de en dikkat çeken göstergelerden biri olan beğeni imajı/kimliği, toplumsal bazda bir körelmeye, hakikatin muğlaklaşmasına veya yok olmasına zemin hazırlamakta ve bu anlamdaki beğeni eksenli dijitalleşme ise bir çeşit toplumsal anesteziyi ifade etmektedir.¹⁵ Han, dijital modernitenin genel algılama biçimini “şoklardan like'lara geçiş” şeklinde ifade etmektedir.¹⁶ Buna göre dijital ekranlara maruz kaldıkça artan uyaranlara alışıldığı ve uyaranlara karşı savunmanın gerçekleştiği beyin korteksinin nasırlaşmasına bağlı olarak algının köreltiği belirtilmektedir. Dolayısıyla beğeni toplumunun panoraması çerçevesinde dijital ekranın gerçekliği dönüştürücü gücü, birey ve toplum algısını ne ölçüde etkilediği ortaya çıkmaktadır.

Han'ın da ifade ettiği¹⁷ gibi dijital ekranlar, aynı zamanda ötekinin bize bakışını yönlentmesini sağlayan gerçekliği kaldırdığından, bizi bu gerçeklikten soyutlayarak uzaklaştırmakta en etkili araçlardan biridir. Dijital ekran bizi gerçeklikten soyutladığı için de arkasında hiçbir şey görünmez. Böylelikle ötekinden yoksun bırakılan öteki, tüketilebilir duruma gelmektedir. Sürekli gözetlenen dijital ekran, ötekinin ortadan kaldırarak yerine bir ayna imgesi koyar ve Lacan'ın ifade ettiği¹⁸ gerçek, imgesel ve simgesel kategorileri yeniden yapılandırır. Böylelikle gerçek olanı parçalara ayırmakta ve paylaşılan toplumsal değer ve normlarını somutlaştıran simgesel olanın yerine imgesel olanı koyarak onu yok etmekte ve nihayetinde dijital ekran, toplumun ve toplumsal ilişkilerin erozyona uğramasına yol açmaktadır.¹⁹

Gözetim çağı, dijital içerikli kimliklerin önelediği beğeniler üzerinden oluşturulan imajinatif toplumu gösterimlemekte ve toplumsal algıyı bununla uyumlulaştırmaktadır. Bu anlamda toplumsal algının şekillenmesinde popüler hale gelen beğeni kültürünün etkisi ve rolü büyüktür. Öyle ki toplumsal algıda operasyonel olarak işlevsel kılınan imajinatif yaklaşımlarda dijital motifli unsurların önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu anlamda

¹⁵ Han, *Palyatif Toplum*, 43.

¹⁶ Han, *Anlatımın Krizi*, 55-60.

¹⁷ Han, *Anlatımın Krizi*, 58.

¹⁸ Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 177.

¹⁹ Han, *Anlatımın Krizi*, 59.

hakikat olgusunun bulanıklaştığı ve flulaştığı postmodern dönemin imaj algısında reelden daha çok dijitalleşerek metalaşan imajın etkili olduğu görülmektedir. Nitekim postmodern dönemde bir önceki dönemden farklı olarak imajlar ekseninde güdüler vasıtasıyla bilgi üretilmektedir. Önceki döneme karşın bugün imajın bilgi üretimindeki rolü ve etkisi oldukça önem taşımaktadır. Bilgi üretimindeki bu değişimin bir tezahürü olarak postmodern paradigmlar ortaya atılmıştır.²⁰ Bu paradigmlar ve onu önceleyen eğilimler, dönemin özellikle toplum algısı üzerinde şekillendirici etkiye sahip olduğu söylenebilir. Bu noktada toplumsal alanlarda mutlak sınırların dijital panoptikon saldırılarıyla aşındırılması söz konusudur.

Bugün toplumsal ilişkilerde imgenin yerini imajın alması, başlı başına dijital içerikli kimliklerle işlevsel kılınan beğeni motifli kültür ve imaj kılavuzluğunda üretilen algı ve tasarımların en temel göstergesidir. Bugünün dünyası ve toplum algısı gerçekte var olup olmadığına bakılmaksızın tasarlanan dijital imajı öncelemektedir. Bu nedenle sahte (bot) hesaplı dijital kimlikler oluşturulmakta ve birtakım imaj ve piar (public relations) çalışmasında işlevsel kılınmaktadır. Bir araştırmada internette kadınların %58'inin, erkeklerin %30'unun kimliklerini gizledikleri belirtilmiştir.²¹ Özellikle politik manipülasyonlar, beklentiler, manevralar gibi farklı amaçlarla üretilen bu sahte dijital kimlikler, algı operasyonlarında ve dezenformasyonlarda öncü rol oynamaktadır.

Toplumda etkili ve görünür olmak isteyen bazı kimseler, beğeni imajının öngördüğü bir dijital gözetleme ve yönlendirme stratejisi geliştirir.²² Bu noktada tüm dijital platformlarda dijital panoptikonu işlevsel kılarak dijitalin iktidarlığını elde etmeye çalışır. Bunu başarmak için de beğeni eksenli bir toplum imajı ve algısı oluşturmanın yoğun gayreti içerisinde. Tam da bu noktada dijital şeffaflık, teşhircilik ve mahremiyet üretimleri ve algıları söz konusu olmaktadır. Beğeni ekseninde üretilen toplumsal imaj algısında teşhirciliğin ve panoptikonun önemli bir faktör olduğu söylenebilir. Bu çerçevede şeffaflık adına panoptikon ölçeğinde teşhir ederek/edilerek beğenilerle elde edilen imajın toplumsal imgelemine bakmak gerekmektedir. Han'ın "şeffaflık toplumu" ile "dijital panoptikon" ve Can ve Ulutaş'ın "teşhir toplumu" tiplerini günümüz toplumlarının beğeni eksenli

²⁰ Can - Ulutaş, *Teşhir Toplumu*, 31-33.

²¹ Ö. Mert Denizci, "Bilişim Toplumu Bağlamında İnternet Olgusu ve Sosyopsikolojik Etkileri", *Marmara İletişim Dergisi* 15 (Temmuz 2009), 52.

²² Han, *Palyatif Toplum*, 52.

imajinatif tutumlarını anlamlandırmaktadır. Han'a göre günümüz toplumları özgürlük adına dijital mecralarda sürekli görüntü vererek, gözetleyerek/gözetlenerek şeffaflık ideolojisine bürünmekte ve totalize edilmesi durumunda şiddete yol açabilmektedir. Bu durumu ise daha çok sosyal medyada toplumsallığı kontrol ederek disiplin altına alan ve sömüren dijital panoptikonlara benzetmektedir. Diğer bir ifadeyle toplumun sosyal medya imajının şeffaflık ideolojisini doğurduğunu, bunun da dijital panoptikonla iş birliğini gündeme taşıdığını vurgulamaktadır. Bu anlamda dijital panoptikonun özgürlüğü yoğun bir şekilde kullanarak sömürdüğü, bunun doğal bir sonucu olarak özel ve mahrem alanı feda etme korkusunun kendini umursamazca vitrine koyma ihtiyacına yenik düştüğü ifade edilmektedir.²³ Bauman'a göre bu gözetleme tarzı "panoptikon"dan "sinoptikon"a doğru evrilmiştir.²⁴ Buna göre azınlığın çoğunluğu gözetlemesi yerine çoğunluğun azınlığı gözetlediği bir gözetleme (sinoptikon) tarzı gelişmiştir.

Can ve Ulutaş'ın "teşhir toplumu" ile Han'ın "şeffaflık toplumu" nun perspektif olarak aynı toplumsal ve dijital imaja tekabül etmesi dolayısıyla benzer sosyolojik tipler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sosyal medya mecralarında gerek teşhircilik gerekse şeffaflık, panoptikonu (gözetleme kulesi) salık vermektedir. Dijital panoptikona maruz kalanlar (panoptikon sakinleri) şeffaflık ve teşhir adına "en gözlemlenebilir" noktada konumlanmaktadır. Nitekim dijital mecralarda bulunamama, görünememe, ulaşılamama, teşhir edilememe, beğenilmeme, paylaşılama dijital imajın zayıflığına veya eksikliğine işaret etmektedir. Bu nedenle "bir teşhir ürünü olarak beden"²⁵ veya bir nesnenin sosyal medyada ne kadar görünür kılınırsa ve beğenilirse o kadar etkili bir dijital imaj/kimlik kazanacağı algılanmaktadır. Bu noktada sürekli dinamik kılınan beğeni performansı, aynı zamanda performans toplumu ve mutluluk endüstrisi çağdaş (postmodern) toplumun ayrılmaz bir parçasıdır.²⁶ Bu nedenle gündelik ve dijital yaşam içindeki şekillendirici rolü nedeniyle beğeni performansının önemi gözler önüne serilmektedir. Goffman'ın "vitrin", "kişisel vitrin" ve "performans" metaforları da söz konusu kimliklerin/imajların gündelik

²³ Han, *Şeffaflık Toplumu*, 12-13.

²⁴ Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 135.

²⁵ İslam Can, *Teşhir Toplumu: Sinoptikonun Gösterişçi Sakinleri* (İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018); İslam Can, "Teşhir Toplumu: Kavramlar, Kuramlar ve Pratikler", *Sosyoloji Dergisi* 6/11 (Haziran 2018), 9-26; Can - Ulutaş, *Teşhir Toplumu*, 53.

²⁶ İbrahim Yücedağ - Ali Eren Demir, "Performans Toplumunda Mutluluk Endüstrisi ve Spiritüellik", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 22.

yaşam pratiklerinin sunumunu vurgulamaktadır.²⁷ Durmuşahmet ise beğeni butonunun, Han'ın performans toplumunun etki mekanizması olduğunu ifade etmektedir.²⁸ Buna göre beğeni sayısı arttıkça özne performansını devam ettirmekte ya da akışın içinde sürekli paylaşımda bulunmayan öznelerin akışlarını düzenlemek için bir işaret olmaktadır. Böylelikle akışlarında beğeni oranı yüksek profiller görmeleri, bireylerin kendilerini bu doğrultuda yönlendirmelerini sağlamaktadır.

Beğeni imajı rehberliğinde “sürekli performans günümüz toplumunun yorgun ama “özgür” öznelerini ortaya çıkarmıştır”.²⁹ Han, Foucault'un iddia ettiği³⁰ gibi 21. yüzyılın toplumunun “disiplin toplumu” veya sıkça ifade edilen “kontrol toplumu” olmadığını, buna karşın performans toplumu ve kendi kendilerinin müteşebbisleri olan sakinleri de performans öznesi olduğunu belirtmiştir.³¹ Bu noktada performans öznesi, itaatkâr öznenen daha hızlı ve üreticidir.³² Bu durumda beğeni sarmalında birey, kendini toplumsala ait kılma yerine sürekli performans esasına boyun eğmeyi tercih etmektedir. Böylelikle her performans öznesi, performansın azamileştirilmesi için zorunlu olarak özgürlüğü veya kasıtsız zorunluluğu sahiplenir.³³ Bu da zorunlu olarak özgürlük zırhı kuşanan ve sürekli performans sergileyerek anlık görme, görünme ve gösterilme ekseninde üretilen güçlü dijital imajın/kimliğin olmazsa olmaz olduğu algısını doğurmaktadır. Ancak bu dijital gözetimle beraber oluşan dijital panoptikonun bir alışkanlığa, hatta bir kültüre dönüşmesi toplumsal algıda ciddi kırılmalara yol açabilir.

Dijital panoptikonun sosyolojik sebeplerini irdelemek gerekmektedir. İnsanların toplumsal bazda keşfedilme, fark edilme, öne çıkma, beğenilme, paylaşma ve ilgi çekme arzusu teşhirin şeffaflık talebini ortaya çıkartmaktadır.³⁴ Bu talep ise mahremiyet alanını olabildiğince açık ve şeffaf bir şekilde sergilemeye yol açmaktadır. Böylelikle postmodern dönemin gösterişçi tüketim eğilimi olarak bireye ve topluma biçtiği açık ve şeffaf tüketici rolü titizlikle icra edilmektedir. Toplumsal ilişkilerin şeffaflaştığı, bireylerarası mesafenin ve kamusal alanın ortadan kalktığı bu dönemde din ve mahremiyet de gösterişçi tüketim

²⁷ Bk. Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 33-35.

²⁸ Anıl Durmuşahmet, “Gözetim Akışı: Byung-Chul Han'ın Disiplin Toplumu Eleştirisi Olarak Performans Toplumu ve Kültürel İklimlendirme”, *4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi* 20 (Ekim 2022), 64.

²⁹ Başak Coşkun, *Neoliberal İktidar ve Özne* (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019), 198.

³⁰ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Kitabevi, 1992), 289.

³¹ Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 17.

³² Han, *Yorgunluk Toplumu*, 19.

³³ Han, *Yorgunluk Toplumu*, 22.

³⁴ Can - Ulutaş, *Teşhir Toplumu*, 48-49.

eğiliminin seküler kutsallık alanlarına, onun öngördüğü mutlaklıklara ve dayatmalara maruz kalarak algısal olarak yenik düşmektedir. Nitekim günümüzde beğeni toplumunun kutsal mekânı haline dönüşen sosyal medya, beğeni uğruna mahremiyetin sınırsızca ve doyumsuzca sergilendiği ve tüketildiği bir teşhir pazarına dönüştüğü gözlemlenmektedir. Bu da bir anlamda toplumsal ilişkilerin mahrem duygu ve yaşantıları önceleyen iç psikik ihtiyaçlara göre şekillendiği “teklifsizlik kültürünü”³⁵ doğurmaktadır. Günümüzde dijital platformlarda mahrem bilgilerin direnç olmaksızın, hatta gönüllü olarak toplanması veya ifşası bir ihtiyaç olarak algılanmaktadır.³⁶ Esasen bu, can sıkıntısına ve boş bulunuşluğa karşılık gelen bir ihtiyaçtır. Beğeni arzusu, günümüzün ihtiyaçlar hiyerarşisinin içinde ve hatta ön sıralarında değerlendirilebilecek bir konum kazandığı anlaşılmaktadır.

Postmodern dönemin üretim ve tüketim koşulları bütün toplumsal alanlarda beğeni toplumu rehberliğinde bir beğeni arzusu ve gösterisi dayatmaktadır. Bu anlamda “tüketim toplumu”³⁷ metaforundan bakılarak durumun anlamlandırılması önem taşımaktadır. Üretim ve tüketimin zirve yaptığı günümüz koşullarında sınırsızca ve doyumsuzca yaşanan her şey beğenilebilir seviyeye indirgenerek ve değerden yoksunlaşarak tüketilebilir bir metaya dönüşmektedir. Böylelikle beğeni sarmalında tüketim, ihtiyacın ötesinin de tüketilebilir bir duruma ve alışkanlığa dönüştürür.³⁸ Yaşanılan her şey, (beğeni gösterisi sonucunda) yerini salt bir temsile bırakarak uzaklaşmaktadır.³⁹ Böylece gündelik yaşamın kesitlerinin her bir görünümünden elde edilen beğeni imaj(lar)ı, reel yaşamı yeniden kurmanın artık mümkün olmadığı ortak bir akışkanlıkta kaynaşmaktadır. Bununla birlikte (görece) kısmi olarak göz önünde bulundurulmuş gerçeklik, ayrı bir sahte ve aldatıcı dünya kurgusu ve salt seyrin nesnesi olarak kendi genel akışkanlığında sergilenmektedir. Bu durumda beğeni imajı, kendini, hem toplumun bir parçası/bileşeni hem de toplumun akışkanlığını sağlayan önemli bir taşıyıcı olarak konumlandırmaktadır. Beğeni imajı, toplumsal, bireysel ve gündelik ilişkilerdeki bakış, algı ve bilincin özel bir ifade şekli (motif, sembol) olarak yaşam kurgularında başvurulan önemli bir merkeze dönüşmektedir. Bu anlamda beğen(il)mek ise toplumsal bir ilişki tipi olarak anlam kazanmaktadır.

³⁵ Han, *Şeffaflık Toplumu*, 54.

³⁶ Han, *Palyatif Toplum*, 68.

³⁷ Bk. Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgün Tütal - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004).

³⁸ Can - Ulutaş, *Teşhir Toplumu*, 45; Musa Arı, “Tüketim Teşhiri ya da Teşhir Tüketimi”, *Sosyoloji Divanı* 6/11 (Haziran 2018); Zülküf Kara - Halime Aydın, “Schizo Society ya da Kapitalizmi Teşhir”, *Sosyoloji Divanı* 6/11 (Haziran 2018), 147-161.

³⁹ Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, 13.

2. Dijital Eksende Hedonik ve Narsist Sarmalın Toplumsal İzdüşümleri

Günümüz toplumlarında “sana acı veren her şeyden kaç/uzaklaş”, “dün gitti, yarın gelmedi, anı yaşa veya dün geçti, yarın meçhul, o halde ömür dediğin bir gündür; o da bugündür” şeklinde inançsal olarak temellendirilen “acıdan kaç ve hazza sığın” mottosuyla yükselen gündelik yaşam stili çıkmaz bir girdabın kılavuzluğunu üstlenmiş ve toplumu peşinden sürüklemiş görünmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında toplumun din (inanç) algısının etkisi bulunmaktadır. Nitekim toplumsal algıda neyin acı veya zevk olarak görüleceğini toplumun din algısı belirlemekte veya yönlendirmektedir. Bir toplumun din algısı, onun, hedonik ve narsist eğilimini şekillendirir. Toplumun mevcut din algısının öngördüğü (beslediği veya uygun gördüğü) tutum ve eylemlerin meşruiyet sorunu da olmadığından hedonik ve narsist yönelimlerin yeterli düzeyde (inançsal) dirençle karşılaşmadan zemin bulmasını kolaylaştırmaktadır. Toplumun din algısında anlık veya gündelik bazda hedonik ve narsist saldırılara karşı ahlaki direnç eksikliği (veya zaafı) bulunuyorsa onun ihtiyaçlar hiyerarşisi de buna göre değişebilmektedir. Böylece beğeni ihtiyacının ve arzusunun rehberliğinde tasarıma açık bir toplum ve din algısı ortaya çıkmış olur.

Dijital yapılanmalar, çeşitli dijital gruplar ve sosyal medya kimlikleri/hesapları/profilleri adı altında yapılmaya çalışılan tüm faaliyetler/eylemler, dijitalin toplum panoramasının görünümüleri ve belirleyicileri arasında yer almaktadır. Toplum panoramasında kolay ve kısa yoldan para kazanmaya kapı açan dijital kimlikler öncü rol oynamaktadır. Sosyal medyada yüksek düzeyde etkileşim (paylaşım, beğeni ve takip) sağlayarak iktidarını ikame eden Fenomen, YouTuber ve İfluencerlar toplumun (dijital) medya gündemini belirleyebilmektedir. Toplumsal meşguliyetin önemli bir kısmını elinde bulunduran sosyal medya fenomenleri, özellikle genç kuşağı dizayn etmede etkili bir güce kavuştuğu söylenebilir. Ebeveynlerin, çocuklar ve gençler üzerindeki iktidarını büyük ölçüde sarsan bir imaj çizen dijital fenomenler, geleceğin inşasında karşı konulamaz bir mevzi elde etme çabasını ve arzusunu görmemek mümkün görünmemektedir. Popüler kültürün öncelendiği İfluencer, Blogger, YouTuber gibi salt imajinatif dijital kimlikler hedonik ve narsist toplum ve panoramasının ikamesine hizmet etmektedir. Diğer taraftan birçok açıdan metalaşan değerlerin sarmalında dönüşen toplum panoraması, söz konusu dijital kimlikli imajların rehberliğinde yükselmektedir. Bu noktada birey, mahremiyetini

olabildiğince örseleyerek servis etmekte ve tüketici kültür özelliklerini en üst düzeyde dışa yansıtarak dijital dünyada yer almaya/kapmaya yoğun çaba harcamaktadır.

Beden, sermaye kavramıyla doğrudan ilişkilidir.⁴⁰ Beden, tüketim nesnesine dönüştürülmesiyle dijital içeriklerin en önemli araçlarından ve sermayelerinden biri haline gelmiş vaziyettedir. Bedenin, sosyal medyada paylaşım, beğeni ve takiplerinin en önemli ikonu kılındığı gözlemlenmektedir. Bedenin piyasalaştırıldığı sosyal medya platformlarına ve içeriklerine bakıldığında büyük oranda beğeni, paylaşım ve takip elde ettikleri görülmektedir. Bu nedenle günümüzde dijital iktidarda beden, hedonik ve narsist ilişkilerin taşıyıcı gücüne dönüştürülmüştür. Neredeyse toplumun bir beden üzerinden ölçümlenerek dijital ortamlarda yer alması veya tutunması imkanını gündeme taşımıştır. Bu durum toplumda hiçbir dönemde olmadığı kadar estetizmin revaç bulduğu bir süreci doğurmuştur. Nitekim dijitalizmin sermayesi beden, bedenin sermayesi de estetizmdir. Dijital fenomenler ve katılımcılar salt takip, beğeni ve paylaşım için bedenlerinin genç, güzel ve pürüzsüz kalabilmesi için canhıraş bir mücadele içerisinde girdikleri ve hakkında pek bilgi sahibi olmadıkları ilaç ve ürünleri kullanmaya yönelmişlerdir. Bu durum, dijitalizmde daha fazla yer edinmek, takip edilmek, beğenilmek ve paylaşılmak için bedenin çekiciliğini ve teşhirini zorunlu gören bir algıyı doğurduğu anlaşılmaktadır. Bu da dijital ekseninde hedonik ve narsist göstergelerin/yapılanmaların ivme kazanmasına zemin hazırlamaktadır.

Günümüzde toplumsal ilişkiler özgürlük kısılcında/sarmalında bireyselleşerek hedonik ve narsist eğilimlere gebe kılınan bir sürecin başlangıcı olmuştur. Bunda kamusal alan kültürünün ve sınırlarının ortadan kalkması ve benmerkezci yaşam tarzlarının yaygınlaşmaya başlaması etkili olmuştur. Bireyin kendisine dair mesafe koy(a)maması anlamına gelen narsizm⁴¹, mesafesizliğin de bir sonucu olarak mahremiyetsiz bir alan yaratma çabası olarak dikkat çekmektedir. Aynı zamanda benliğinin tatmini adına karşısına çıkan her şeyi yaşamak istemesi⁴² ve kendini sınırlayamaması bakımından kendinden (özünden) uzaklaşarak bir süre sonra kendini kaybederek hedonik bir yapılanmaya doğru

⁴⁰ Ferhat Tekin, "Bedenin Teşhiri: Dile Gelen Bedenden Duyuma Gelen Bedene", *Sosyoloji Dıvanı* 6/11 (Haziran 2018), 138.

⁴¹ Han, *Şeffaflık Toplumu*, 55.

⁴² Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak - Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 287.

yelek açar. Böylelikle varlığının sınırları bulanıklaşan narsist, kalıcı bir kendilik imgesi oluşturamaz ve kendi engin sınırsız denizinde boğulmaya başlar.⁴³

Günümüzde kamusal alanın sınırları ortadan kalkmış ve benmerkezci yaşam tarzları yaygınlaşmaya başlamıştır. Sennet'e göre yeni yaşam stilleri, kamusal kültürü ortadan kaldırarak medeniyetlerin önemli görülen temsili/yüzü olan şehirleri derin bir uykuya geçirmiş, toplumsal ilişkiler bir güç unsuru olarak narsist tutumlarla şekillenmeye başlamıştır.⁴⁴ Böylece narsizmi körükleyen (yanlış çizilen sınırlar, kibir, kıskançlık, kendini sürekli haklı görme, başkalarını değersizleştirme ve küçük görme, istismar, utanmazlık, gerçekleri çarpıtma, çarpık davranışlara başvurma vb.)⁴⁵ yaklaşımlar/tutumlar, toplumsal ilişkilerde bireysel çıkar ve arzuları öncelemek, sınırsızca özgürleşmek, otorite ve kural tanımamak, her şeyde hakkı olduğunu düşünmek ve istediği her şeyi elde etmek şeklinde açıklanabilecek yeni bir (popüler) narsistik kültüre kapı aralamaktadır. Narsistik imge ve yaklaşımlar, esasen ilk etapta bireysel patolojik bir durum iken sonraları kendini normalmiş gibi göstererek kimliğin ve kültürün bir parçası haline gelmekte ve nesilden nesile aktarılmaktadır.⁴⁶ Hotchkiss'e göre narsist bir dünyada hayatta kalmak için kendini tanıma, gerçekleri kabullenme, sınırları belirleme ve dostlukların karşılıklı olması gibi faktörler bulunmaktadır.⁴⁷

Toplumsal ilişkileri ve panoramasını yeniden tasarlayan narsistik yapının, kamusal alanı sınırsızlaştırma ve özgürleştirme vaadiyle ortaya çıkan yeni kültür içerisinde beğeni toplumunun imajında kayda değer etkisi ve rolü bulunmaktadır. Bu anlamda kamusal alanın tahribatında ve yıkılışında, dijitalleşme ve beğeni toplumuna dönüşmenin etkisi oldukça büyüktür. Beğeni arzusu, öne çıkma, konum ve statü elde etme ve takdir görme isteğine tekabül etmektedir. Bu da benmerkezci bir yaklaşımı salık vermektedir. "Ben" ve "ötekiler" şeklinde kategorize edilen toplumsal hayat tasavvuru, temel hayat felsefesi olarak içselleştirilir. Bir süre sonra ise bu felsefe ve yaşam tarzı bir inançsal ideolojiye dönüşür. Toplumsal hayatın her alanına taşınan bir inanç ideolojisi biçimi olarak narsizm, toplumsal ahlak tahribatının ve yıkımının en somut göstergelerinden biri olarak yükselir. Süreç

⁴³ Han, *Şeffaflık Toplumu*, 56.

⁴⁴ Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, 434.

⁴⁵ Sandy Hotchkiss, *Narsistik Bir Dünyada Hayatta Kalma Rehberi*, çev. Ahmet Bora Pekiner (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2014), 23-48.

⁴⁶ Hotchkiss, *Narsistik Bir Dünyada Hayatta Kalma Rehberi*, 201.

⁴⁷ Hotchkiss, *Narsistik Bir Dünyada Hayatta Kalma Rehberi*, 81-103.

içerisinde bu yükseliş, toplumsal bir maraz halini alır. Nihayetinde bu durum toplumsal yabancılaşmaya yol açmakta veya buna zemin hazırlamaktadır. Nitekim özellikle sosyal medya platformlarında gerçeklerin çarpıtılarak aktarıldığı, neye ve kime inanmanın belirsizleştiği, toplumsal güvensizliğin zirve yaptığı, toplumun kendisine dahi yabancılaştığı bir süreçten geçilmektedir. Bu da kamusal alanı, toplumsal ilişkileri ve panoramasını yeniden düşünmeye, anlamaya ve anlamlandırmaya zorlamaktadır.

Günümüzde bireysel ve ekonomik rekabetin baş döndüren sınırsız yükselişi ve çeşitlenmesi, dayanışma ve paylaşmanın azalması, merhametin yaygınlaş(a)maması, umursamazlığın artması, empati yapı(a)maması, diğerkâm davranışın neredeyse unutulmuş olması gibi birtakım insani, vicdani, dini ve ahlaki zayıflık veya yetersizlikler hedonik ve narsist eğilimli bir toplum tipinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Kültürel narsizm olarak tanımlanabilecek bu yapı, gittikçe daha dinamik ve güçlü bir şekilde sonraki dönem(ler)de ayakta duran sosyal bir fenomene dönüşmüştür.⁴⁸ Bu eğilim özellikle sosyal özgüveni taşıyan günümüz gençliğinin tutum ve davranışları üzerinde daha belirgin bir şekilde gözlemlenebilmektedir.

3. Postmodern Çağda Genç Kuşak ve Beğeni Sarmalında Ahlakın Güncel Bakiyesi

Genç kuşağın beğeni sarmalında şekillenen güncel ahlak bakiyesini anlamak ve anlamlandırmak için ilk etapta günümüzde hemen her çalışmada sıkça dillendirilen toplum tipleştirmelerine bakmak gerekmektedir. Modern dönemin kategorik/sınıflandırılmış toplum okumaları özellikle genç kuşak üzerinde yükselmektedir. X, Y, Z ve Alfa kuşağı gibi tanımlamalar esasen modern dönemle ilişkili ve anlamlı bir toplumsal söyleme işaret etmektedir. Modern dönem öncesi herhangi toplum, din veya medeniyet tipleştirmesinde veya okumasında böylesi bir durum söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle hiçbir medeniyet, toplum veya dinde gençlik veya gençlik kuşağı diye bir sınıflandırma yoktur. X, Y, Z ve alfa kuşağı tanımlaması modern dönemin insan (tercih etme) seçme tipleştirmesidir. Z kuşağı tipleştirmesi, modern dönemden postmodern döneme geçişte flulaşan veya bulanıklaşan alanlara alternatif oluşturma çabasından ibarettir. Bu anlamda Z kuşağı tabiri, postmodern bir eğilim olarak dinin yerine merkezi konumda bocalayan bilim ve akla bir

⁴⁸ Hotchkiss, *Narsistik Bir Dünyada Hayatta Kalma Rehberi*, 202.

alternatif olarak üretilmiştir. Bu açıdan bakıldığında dijital üretimlerin veya beğeni sarmalının gerek üreticisi gerekse tüketicisi konumunda dijital yerli rolüyle bulunan genç kuşağın “her şey” olduğu algısına hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Genç kuşağın “her şeyin ölçüsü” olduğu algısı, toplumsal ahlakı şekillendirmede önemli bir rol üstlenmektedir. Nitekim günümüzde özellikle genç kuşak ekseninde dijital imajın önemli görüldüğü veya öncelediği bir toplumsal ahlak tasavvuruyla karşılaşılmaktadır. Bu noktada dijital öge ve imgelemin gündelik yaşam pratikleri içerisinde önemli bir yere tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bu da gençliğin, dijital kapitalizm ve hedonizm sarmalında belirsiz ve anlamsız bir yaşam tarzını edindiği iddiasını gündeme taşımaktadır. Bu anlamda bir virüs, parazit gibi dijital platformlar üzerinden toplumsal ve gündelik yaşamın tüm derinliklerine nüfuz eden kapitalizm, etki alanını genişletmek, kendi değerlerini yaygınlaştırmak amacıyla dini, ahlaki, insani ve vicdani değerleri algısal olarak görece altüst etmedeki etkisine ve rolüne şahit olunmaktadır.⁴⁹

Demirdağ'ın da ifade ettiği⁵⁰ gibi kapitalist tüketim ve motiflerin yoğunluklu olarak yer edindiği günümüzde, maneviyat yerine maddiyatın belirleyici gücü karşısında değişene ayak uydurmak adına gösterimlenen/gösterileştirilen yaşam stilleri, değişmeyen maneviyatının önemini zedelemiş görünmektedir. Demirdağ'a göre metalaşan dünyada tüketmenin bir prestij ve ayrıcalık olduğu algısıyla şekillenen modern birey, hazlardan inşa edilmiş bir camekana hapsedilmiştir. Böylelikle gerçekte yapayın ayırt edilemediği, her şeyin bir matruşka gibi iç içe geçtiği bir toplumda birey, camekandan lamekâna geçişte arafta (arada) kalmaktadır. Her şeyin en güzeline, lüksüne, en üst modasına ve daha fazlasına ulaşma arzusu içindeki bireyin, “güzellik, imaj, beğeni, moda, kariyer, teknoloji, sosyal medya, marka, zenginlik vb.” şeklinde kapitalist perspektifle birlikte yürüyen, açtıkça içinden çıkan matruşkalara benzer bir yaşam biçimine evrildiği gözlemlenmektedir.

Postmodern dönemde gençliğin değişen yaşam önceliği, algısı ve şartları genç kuşağı küresel dünyanın başrol oyuncusu yapmaya zorlamaktadır. Bilindiği gibi gençlik bugün küresel, kapitalist ve hedonik dijital oyunlarla ve beğeni sarmalıyla karşı karşıyadır. Bilinçli veya bilinçsiz fark etmeksizin gençlik, tüm dijital platformların ve üretimlerin merkezinde konumlandırılmış, hedefe ulaşmak için ona bir araç/aparat rolü biçilmiştir. Ancak gençliğin

⁴⁹ Mehmet Ali Aydemir - Ramazan Ünsal, “Parazit Toplum: Yorgunluk Toplumunda Hakikati Örselemek”, *İnsan ve Toplum* 14/1 (Mart 2024), 191.

⁵⁰ Muhammet Fatih Demirdağ, *Matruşka Toplum: Camekandan Lamekâna* (Ankara: Zet Akademi Yayınları, 2024).

bu tasavvur -küresel ve kapitalist oyunda- içerisinde habersiz ve çaresiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda gençlik, küresel büyük oyunlar karşısında büyük ölçüde yalnız bırakılmış ve tabiri caizse “dijital yerli”⁵¹ statüsüyle hedonik bir yapılanmada “her şeyi tat” mottosuyla sosyal medyanın her durağında yer kapmaya çalışan bir bukalemuna dönüştürülmüş vaziyettedir. Nitekim önüne çıkan hemen her dijital unsurdan beslenme ve içerik üretme gayreti veya eğilimi bir anlamda gençliğe idealistsizliği ve kimliksizliği dayatmaktadır. Böylesi büyük ve küresel bir oyunun parçası olarak sahne alan genç kuşak, ahlaki açıdan yönünü ve yolunu bulmakta büyük sıkıntılar yaşamaktadır. İşte burada vizyon ve misyon sahibi eğitici sorumluların, ebeveynlerin (entelektüellerin) ve dijital uzmanların gençliğe rehberlik etmesi oldukça önemlidir. Bu da her şeyin ölçüsü addedilerek öncelenen “özgür genç” perspektifinin “hadsiz (sınırsız/kuralsız) genç” algısına evrilmesine yol açmaktadır. Nitekim bireysellik ve özgürlük naralarıyla sosyal medyanın, toplumsal ve gündelik hayatın görece vazgeçil(e)mez bir yönü olarak konumlanması, hatta hegemonik bir yapı olarak salt yaşam araçlarından biri olarak algılanması, ahlaki sınırların aşınarak metalaşan değerler zümresine eklemlenmesine zemin hazırlamaktadır.

Günümüz gençliği kapitalizmin kutsal içerik üretme mekanlarından/merkezlerinden biri olarak addedilebilecek sosyal medya sarmalıyla kuşatılmış durumdadır. Günün şartlarına sıkı sıkıya bağlı olma isteğiyle küresel moda ve popüler kültüre öykünerek veya uyum sağlamayı düşünerek dijital yaşamın ve beğeni imajının kaçınılmaz görülmesi günümüz gençliğini dijital bağımlılık sarmalına sürüklemektedir. Bu da dijital dünya içerisinde özellikle genç kuşağın bir algısı olarak “beğenisiz” bir yaşam tasavvurunun imkansızlığını gündeme taşımaktadır. Böylelikle gençliğin gündelik kültürü, dijital kimliği veya imajı “beğeni” göstergeler üzerinden tasarlanmaktadır. Günümüz gençliğinin hafızası beğeni formları üzerinden dijitalize edilerek küresel ve popüler kültüre hedonik formatta entegre edilmektedir. Gençliğin dijital hazzı, aynı zamanda beğeni imajının da praksişi olmaktadır. Bu anlamda beğeni imajı/hazzı, günümüz gençliğinin kimlik ve ahlak inşasındaki güncel rolünü ve etkisini kaçınılmaz kılmaktadır.

Postmodern çağda beğen(il)me, marka, tüketim, haz ve reklam yeni popüler kültürün birer ürünü ve özellikle genç kuşak ahlakının da güncel bakiyesi olarak imgelenmektedir. Ahlaki göreceliğin yaygınlaştığı günümüzde mahremiyetin yitimi, yanlış ve doğrunun

⁵¹ Bkz. Mehmet Haberli, “Dijital Çağda Aile: Ebeveynleriyle İlişkisi Çerçevesinde Gençlik ve Din”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (Eylül 2023), 381-382.

bulanıklaşması, postmodern dönemin karmaşık düşünce ve eğilimlerinin yükselişi, toplumsal ilişkilerde gençliğin içine düştüğü güç durumu özetlemektedir. Ahlaki anlamda yanlışları kabul etme erdeminden kaçınmak için kibir, suçlamak, dokunulmazlık gibi farklı gençlik zırhıyla kuşatılmışlıkların baş göstermekte ve böylece kolektif ahlak bilinci zayıflamaktadır. Bu da toplumsal olarak ahlaki sorumlulukları kabullenme, risksiz, tehlikesiz ve salt hedonik imgeler yüklü dünyevi bir yaşam arzu etme, reelden (gerçek) ziyade seküler dijital tasavvur ve yapılara ihtiyaç duyma ve bunu yaşamın temel gayesi kılma gibi birtakım konularda çeşitli dini, ahlaki ve sosyolojik problemleri salık vermektedir. Gençlik, toplumdan arzu (hayal) ettiği beklentilere kavuşmayınca öfke patlaması yaşamakta, öfkeli bir şekilde etrafa saldırmakta, topluma feda edilmiş bir kurban savunmasına girişmekte ve bu şekilde mücadele ettikçe anlamsız bir şekilde bocaladığı kanısına varılmaktadır. Diğer taraftan görece ve kısmen gençliğin değerlerden bihaber oluşu, şiddet eğilimi, yozlaşması vb. içinde bulunduğu birçok durum, ahlaki bakımdan “kişisel tercih” noktasına indirgenecek kadar göreceli hale geldiği günümüzde sürekli bir kurban (suçlu) arayışına düşülmesi bir trajedir.

Dijital/beğeni imajı güçlü olan bireyin iyi, ahlaklı, etkili, olumlu veya makbul birey kabul edilmesi bugünün dijital toplumsal algısıdır. Nitekim birey, dijitalde elde ettiği/edeceği güçlü imaj vasıtasıyla algısal olarak toplumda önemli bir yer kazanır ve konumlanır. İmajinatif olarak dijital ortamlarda etkisiz olan birey ise toplumsal algıda yeri olmayan (dışlanan) ve etkisiz birey olarak görülür. Ahlaki davranış ve tutum tam da bu çerçevede anlamlandırılır. Genç birey dijital imajı için ne kadar beğeni alırsa o ölçüde kendini güçlü, (görece) ahlaklı ve sosyolojik olarak huzurlu ve müreffeh addeder. Böylelikle beğeni kılavuzluğunda şekillenen dijital imaj, gençliğin toplumsal huzurunun/refahının da bir belirleyicisi olur. Beğeni imajı, gencin toplumsal performansını, reel ve dijital motivasyonunu ve psikolojisini optimize eden (dinamik tutan) en güçlü araçlardan biri olur. Böylece algısal olarak hayati, vazgeçil(e)mez bir anlam ve boyut kazanır.

Beğeni imajının hedonik tutum ve ekonomik kaygılar ile birleştiği noktada değerler dijital sömürüsü olarak anlamlandırılabilir “dijital gözetim kapitalizmi”⁵² kendini göstermektedir. Dijital içeriklerin dijital kapitalizm rehberliğinde üretilmesi ahlaki değerlerin metalaşan göstergelerle sunulmasına yol açmaktadır. Kapital unsurlara dayanılarak üretilen

⁵² Jenny Huberman, *Dijital Kapitalizmin Ruhu: Emek, Sermaye ve Sömürünün Değişen Kisvesi*, çev. Melih Pekdemir (Ankara: FOL Kitap, 2023), 24.

dijital içerikler, özellikle genç kuşağın dijital panoramasında belirginleştiği gözlemlenmektedir. Bu çerçevede gençliğin boş zaman kültürü içerisinde gittikçe popülerleşen alanlarından biri de oyun ve sosyal medya fenomenliğidir. Dijital oyunlar ve sosyal medya fenomenliği, eşitsiz ve haksız sermaye birikimini ve kapital içerik üretimlerini meşrulaştırmanın önemli stratejik araçlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Bu da özellikle genç kuşak üzerinde maddi/iktisadi kaygıları önceleyerek ahlaki ve manevi değerlerin gittikçe önemsizleşmesine, silikleşmesine ve hatta yok edilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu yönüyle günümüz gençliğinin içinde bulunduğu durum açısından kaygılanılabilecek en büyük güncel problemi dijital kapitalizm ve hedonizm rehberliğinde yükselen ahlaki deformasyonudur.

Modern ve postmodern dönemin eğilimleri/yaklaşımları nispetinde ortaya çıkan toplumsal, dini değişimlerin/gelişmelerin etkisiyle özellikle gençliğin ahlaki tutumlarında birtakım reel/dijital çarpık ve girift tutumlar oluşmuştur. Bu anlamda bugün gençliğin içinde bulunduğu dijital ilişki ağı, ahlak deformasyonunun müşahede edildiği önemli bir yapı olarak konumlanmaktadır. Bu noktada ortaya çıkan ahlak deformasyonuna bağlı olarak gelişen müphem ve girift dijital ilişkiler, toplumsal dokuda önemli bir sorunsala tekabül etmektedir. Özellikle dijital kimliklerde belirginleştikçe ve süreklilik arz edince algısal olarak normalmiş gibi görülen ahlak deformasyonu, sorunsuzca ve sorumsuzca reele taşınarak siyaset, eğitim, ticaret, aile, din vb. birçok toplumsal alanda kendini kolaylıkla göstermektedir. Böylelikle ahlak deformasyonu, salt dijital kimlikle geçiştirilemeyecek (sınırlanamayan) bir alana yaygınlaşmasıyla birlikte toplumsal huzursuzluktan ahlakın çöküşüne kadar geniş bir skalaya ve anlam içeriğine sahiptir. Bu geniş anlam skalası içerisinde gençliğin beğeni sarmalında güncel ahlak bakiyesini tesis ettiği de bir gerçeklik olarak ortada durmaktadır. Nitekim gençlik, gündelik hayatını, beğeni imajı ve kültürüyle tasarlayarak “eğlenceli” hale getirmekte ve hedonik eğilimlerle süslemek suretiyle kutsal çevresini inşa etmektedir. Bu inşa ise günümüz toplumsal ilişkilerinde önemli bir sorunsala tekabül eden ahlaki çözümsüzlüklerin önüne barikat kurmak anlamına gelmektedir.

4. Beğeni Toplumunun Fırsat ve Riskleri

Teknolojik gelişmelerin ulaştığı noktada gündelik ve toplumsal hayatımızın en önemli bileşenlerinden biri haline gelen sosyal medya ve beğen(il)me kültürü, toplumsal yapı üzerinde etkili olabilmektedir. Sosyal medya ve beğenin toplumsal etki alanı gittikçe

genişlemekte ve derinleşmektedir. Ancak bu yapı birey ve toplum üzerinde bıraktığı olumlu etkilerinin yanı sıra riskleri de beraberinde getirmektedir. Bu da beğeni toplumunun fırsat ve risklerini sosyolojik düzlemde analiz etmeyi gerektirmektedir. Öncelikle beğeni toplumunun fırsat ve risklerini ortaya koymak ancak bütünlükçü bir bakış açısıyla mümkündür.

Beğeni toplumunun; bilgi edinme (haber alma ve güncel gelişmeleri takip etme), yeni insanlarla tanışma (farklı kültür ve yaşamları tanıma) ve network oluşturma, küresel hinterlandın genişlemesi, sosyalleşme, etkili ve anlık iletişim/etkileşim sağlaması, imaj oluşturma, iş ve kariyer vb. birçok fırsatı barındırdığı görülebilmektedir. Ancak bağımlılığa veya takıntıya (saplantıya) dönüşme, beğen(il)me kaygısının abartılı tutum ve davranışlara yol açması, beğen(il)me uğruna gerçek kişiliklerden uzaklaşılması ve nihayetinde kişinin kendine yabancılaşması, beğen(il)me uğruna özel hayatın sürekli ve anlık olarak deşifre edilmesi ve mahremiyetin ihlal edilmesi, beğenisizliğin depresyona yol açması ve ruhsal dengenin bozulması (travma), beğenilme, sevilme, kabul edilme, değer görme ve takdir edilme hissine veya algısına kapılıp sahte dünyalar kurulması, bireyin “gerçek” ile “olmak istediği” kişilik arasındaki makasın açılması gibi birçok riskten bahsetmek mümkündür. Beğeni imajı, “görünür olma” mottosuyla örgütlenerak bütün yaşanmış hakikati bastırarak doğru ile yanlış arasındaki sınırları aşındırır ve neticede ortadan kaldırır. İnsanlar, gündelik yaşam kaderini beğeninim imajınatıf kurgusuna boğun eğdirmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, reel ilişkilerden ziyade beğeni imajına duyulan anormal ihtiyaç, varoluşun farklı bir temsiliyetini veya tezahürünü salık vermektedir.

Beğen(il)menin mükemmel bir yaşam ve benlik imajı sunma ihtiyacını doğurması, beğenisizliğin takipçi sayısının azaltacağı ve beğenilerini düşüreceği endişesini ve algısını doğurması, kontrolsüz beğenilme arzusuna ve mükemmele ulaşma isteğine yol açması, beğeni almanın güzellik algısıyla veya sürekli kendini sergilemekle eşdeğer görülmesi ya dijital kimliğin sürekli bir filtre ile kullanılmasına ya da estetik kaygılar sonucu operasyonlara başvurulmasına yol açması, beğeni sarmalında “teşhircilik ve dikizlenmenin insanlarda kişilik bozukluklarına yol açması”⁵³, beğenisizliğin yetersizlik duygusu, beğenilmeme ve özgüvensizliğe neden olması, yeteri kadar kişiye ulaşamama kaygısı, beğeni arzusuyla sahte mutluluğun inşa edilmesi, etkili dijital imaj (fenomen olmak) için daha fazla görünür olma arzusunun beğen(il)me ile mümkün olabileceği düşüncesi veya algısının

⁵³ Vehbi Bayhan, “İnternet, Sosyal Medya ve Narsisizm”, *Sosyoloji Dıvanı* 5/9 (Haziran 2017), 166-167.

yerleşmesi, beğen(il)me vasıtasıyla dijital kimliğin bir tüketim ürününe (nesne) dönüşmesi, beğenileşerek tüm problemlerin çözülebileceği kanısı, beğen(il)menin tüm olumsuz ve yetersiz duygulardan kurtulma ve bir anlamda “ruhsal arınma aracı” veya iyi hissetmenin salt aracı olarak konumlandırılması, dijital ve reel mutluluğun ayrıştırıl(a)maması, beğen(il)me uğruna özgüvenin zedelenmesi, şiddet ve cinsel içerikli paylaşımlara maruz kalınması vb. birçok riski içerdiği söylenebilir. Bu noktada paylaşılan ve beğenilen içeriklerin veya bilgilerin ve zamanının dikkatle ayarlanmaması, bilinçli ve kontrollü bir tutum sergilenmemesi, dijitalin reelden farkının bilincinde olunmaması, sadece güvenilir içeriklere odaklanılmaması, açık erişimli olarak kişisel bilgilerin paylaşılması ve beğenilmesi gibi tutum ve davranışlar beğeni toplumunun risklerini gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte dikkatli bir şekilde düşünülmeden her paylaşımın beğenilmesi, paylaşım ve beğenin toplumsal kâr ve zarar hesabının yapılmaması, beğenisizliğin imaj ve itibar kaybına yol açacağı endişesi de bu riskler kapsamında değerlendirilebilir. Bunlara ek olarak beğen(il)menin etik ve toplumsal değerlere uyum, denetimsizlik, gizlilik ve hukuki ihlaller doğurması, beğenin toplumsal değişimin en etkili unsurlarından biri (görece dinamosu) olarak algılanması, dijital okuryazarlığın yeterince yaygınlaşmamış olması da bu çerçevede sayılabilir.

Bugünün toplumunda temel bir eğilim seyirciye oynamaktır. Seyirciyi etkilemek ve geri dönüt alabilmek adına “takip”, kesintisiz ve sınırsız beğen(il)mek bir can simidine dönüşmüş durumdadır. Bu yönüyle beğenisiz bir yaşam tasavvurunun sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır. Bugünün dijital, toplumsal ve gündelik yaşam koşullarında beğen(il)mek yaşamsal sanatın şifresi mahiyetindedir. Beğeniye dinamik tutan en önemli unsurlardan biri “takipçi” (seyirci) eğilim ve yaklaşımlarıdır. Çünkü beğenin risk ve imkânları da takipçi ve beğen(il)me formülasyonunda şekillenmektedir. Bunun gereği olarak da seyirciyi tedirgin etmemek, sarsmamak, korkutmamak, kaçtırmamak ve iletişim ve etkileşimi en üst seviyede tutmak için kullanılan imge, üslup ve dilin buna göre dizayn edilmesi bir zorunluluk kabul edilir. Çünkü beğeni kültürünü toplumsal alanlarda geniş bir skalaya yaymak, sosyal medya araçlarıyla güçlü iletişim/etkileşim kurabilmenin önemli bir yolu ve fırsatı kabul edilir. Ancak bunun aynı zamanda bazı risklere de yol açabileceği unutulmaktadır. Pittsburgh Üniversitesi’nden Brian Primack’ın öncülüğünde çeşitli disiplinlerden gelen araştırmacıların oluşturduğu geniş bir ekip tarafından 2017’de 19-22 yaş arası yetişkin örnekleme dönük

olarak gerçekleştirilen bir araştırmada araştırmacılar, insanların sosyal medyayı kullandıkları ölçüde yalnızlaştıklarını tespit etmişlerdir.⁵⁴ Buna göre sosyal medya kullanımı ölçeğinde en üst çeyrekte bulunan birinin, en alt çeyrekte bulunan birine oranla yalnız olma ihtimali üç kat artmıştır. Üstelik bu bulgu yaş, cinsiyet, medeni durumu, gelir ve eğitim seviyesi gibi faktörler değiştiğinde de aynı kalmıştır. Başka bir ifadeyle sosyal medya araçları üzerinden bağlantı kurmaya ayrılan vakit arttıkça toplumdan izole olma ihtimali de artmıştır. 2017'de ABD'de 5200 katılımcı üzerine gerçekleştirilen başka bir araştırmada Facebook kullanımının ruh ve beden sağlığı ile negatif bir ilişkisi olduğu sonucuna varılmıştır. Buna göre "beğen" butonuna basma veya bağlantıları tıklama sayısı standart sapma dahilinde arttırıldığında, ruh sağlığı da standart sapma dahilinde %5-8 arasında kötüleştiği ve bu oranın farklı demografik gruplarda değişiklik göstermediği tespit edilmiştir.⁵⁵

Beğeni fenomeni toplumu anlık olarak iletişim/etkileşim halinde tutmasının yanı sıra mutsuz ve yalnız da hissettirmiyor değil.⁵⁶ Ancak bu iletişim/etkileşim hali süreklilik arz etmediğinde toplumsal, bireysel ve gündelik ilişkilerde birtakım kopukluklar yaşanabilmektedir. Daha açık bir ifadeyle sosyal medya platformlarında birileriyle bir şeyler paylaşmanın veya birini beğenmenin getireceği anlık tatminin, reel hayatta, bu kişilerle artık yüzyüze zaman geçirilmediğinden hissedilen büyük kayıp duygusunu telafi etmede yetersiz kalmaktadır.⁵⁷ Bu yüzden de beğeni imajı, toplumun yoğun sosyallik beklentisini ve ihtiyacını karşılayamamakta ve beğen(il)menin ortaya çıkardığı değer (gerçek olsa da) reeldeki sohbetin veya herhangi bir faaliyetin ortaya çıkardığı değer yanında zayıf kalmaktadır. Gerçek şu ki reelde gerçekleştirilen toplumsal ve gündelik ilişkiler çerçevesinde biriyle iletişim/etkileşim kurmanın ve ilişki geliştirmenin yerini beğeni butonu almış görünmektedir. Dahası beğeni imajının/kültürünün oluşturduğu hegemonik algı toplumsal tüm ilişki tiplerini etkilemektedir. Bu da beğeni imajının toplumsal panoramayı ve algıyı nasıl etkilediğini gözler önüne sermesi bakımından önem taşımaktadır.

Beğeni toplumunun risklerinin fırsatlarından daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle toplumsal dokuya zarar verebilecek beğeni eksenli/motifli tutum ve davranışlardan

⁵⁴ Bk. Brian A. Primack vd., "Social Media Use and Perceived Social Isolation Among Young Adults in the U.S.", *American Journal of Preventive Medicine* 53 (Mart 2017), 1-8.

⁵⁵ Holly B. Shakya - Nicholas A. Christakis, "Association of Facebook Use With Compromised Well-Being: A Longitudinal Study", *American Journal of Epidemiology* 185/3 (February 2017), 203-211.

⁵⁶ Calvin C. Newport, *Dijital Minimalizm*, çev. Cansen Mavituna (İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2019), 131.

⁵⁷ Newport, *Dijital Minimalizm*, 132.

sakınılması ve beğeni toplumunun risk matrisinin ayrıca çıkartılması elzemdir. Bu çerçevede modern dönemde “küresel dünyada beliren toplumsal risklerin geniş skalada hissedilmesi ve toplumsal kontrolün riskler aracılığıyla aşınmasını konu edinen”⁵⁸ Ulrich Beck’in “risk toplumu”⁵⁹ kavramını anlamak ve anlamlandırmak oldukça önemlidir. Nitekim beğen(il)me, mecralarının ürettiği riskler dikkate alındığında gittikçe artan toplumsal tehlikelerle birlikte karşılaşılan risklerle mücadele zayıflamakta ve bu da yeni risklerin oluşmasına yol açmaktadır.⁶⁰

Sonuç

Günümüzde teknolojik ve dijital gelişmelerin baş döndürücü bir değişimle toplumsal tüm alanları yoğun bir şekilde kuşatması, toplumu farklı okuma biçimlerine, perspektiflerine ve paradigmalara büyük ihtiyaç bulunduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Esasen toplumu farklı zaman ve zeminlerle okuma çabası her daim olagelmıştır. Toplum her tanımlama biçimi esasında toplumun güncel durumunun nasıl anlaşıldığını ve anlaşılması gerektiğini içermektedir. Toplumun farklı açılardan okumalara tabi tutulması ve analiz edilmesi onun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Elbette bu okuma bir sınırlamaya, paradigmaya ve metafora referansla gerçekleştirilmelidir. Bu araştırmanın özgün tarafı da burada yatmaktadır. Bu anlamda çalışma, günümüz toplumunu görece dijital bir paradigma olarak “beğeni” ölçeğinde konumlandırmaktadır. Böylelikle sosyal bilimlerde sıkça dillendirilen kavram üretme problemine karşılık olarak üretilen “beğeni toplumu” tanımlamasının, toplumsal ve gündelik hayatı büyük ölçüde etkisi altına alan dijital gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya konulduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle “beğeni” metaforu, sosyal medya ölçeği üzerinden kurgulanan/tasarlanan ve tüm toplumsal alanlara/tabakalara aktarılan yeni bir kimlik ve kültür inşasını salık vermektedir.

Dijital dünyada beğeni imajıyla/kimliğiyle şekillendirilen toplumsal ve gündelik ilişkiler, hızla reele aktarılmakta ve fiziki dünyanın toplumsal ilişki biçimleri bu çerçevede anlamlandırılmaktadır. Bugünün toplumsal ilişki biçimlerini anlayabilmenin belki de en önemli yollarından biri dijital ilişkileri ve kimlikleri analiz edebilmekten geçmektedir. Nitekim dijital imaj/kimlik üretimleri ve içerikleri üzerinden herkesin herkesi gözetlemesi

⁵⁸ Ruhi Can Alkın, “Ulrich Beck’in Risk Toplumu Kavramsallaştırması Ekseninde Toplumsal Kontrolün Dönüşümüne Giriş Denemesi”, *Medeniyet ve Toplum* 1/1 (Mayıs 2017), 35.

⁵⁹ Bk. Ulrich Beck, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kazım Özdoğan - Bülent Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011).

⁶⁰ İlknur Beyaz Özbey, “Dijitalleşme, Sosyal Medya ve Risk Toplumu”, *İmgelem*, 6/10 (Temmuz 2022), 152.

(dijital panoptikon) yeni bir sosyal medya sosyolojisini, kültürünü, din, toplum ve mahremiyet algısını daha yoğun bir şekilde gündeme taşımakta ve tartışmaya açmaktadır. Böylelikle sosyal medyada kuşatılmış beğeni sarmalında toplum, ifşa, gösteri, görme ve gösterme performansına göre konumlanmakta, böylelikle toplum, din, ahlâk ve mahremiyet algısı popüler dijital gelişmeler çerçevesinde şekillenmektedir.

Beğeni toplumu, bir beğenme veya beğenilme tutumu içerisinde dizayn edilebileceği kanısına dayanmaktadır. Bu anlamda sergilenen beğeni motifli imajinatif yaklaşım şekli bireysel, toplumsal ve gündelik ilişkilerin kurgusunda ve algısında işlevsel olabilmektedir. Böylelikle toplumsal bazdaki tüm ilişki tiplerini emojileştirmek ve beğenilebilir seviyeye getirmek suretiyle hayatı anlamlı kılmamanın bir göstergesi gerçekleştirilmektedir. Bu da toplumsal ilişkilerdeki çatışma, anlamsızlık, anlaşıl(a)mama, çelişki, tutarsızlık gibi birçok olumsuz durumun anlık olarak düzeltilebileceği ve hayata salt “olumlu” pencereden bakılabileceği kanısına dayanmaktadır. Böylelikle toplumsal ve gündelik hayatı çile ve ıstıraplarından arındırıp salt toz pembe görmenin yolu beğeni toplumunu inşa etmekten geçtiği algısına kapı aralamaktadır. Ancak toplumsal ilişkilerin girift ve karmaşık yapısı, durumun bu kadar basit ve tek yönlü bir şekilde okunamayacağını göstermektedir. Bu anlamda beğen(il)me tutkusu veya arzusu, insanlığı narsist ve hedonik bir sarmala sürüklemekte, özünden ve doğasından koparılan bir toplum tipini zerk etmektedir. Beğeniye gündelik ve toplumsal yaşamın merkezine almak, toplumdaki ayrıştırmaya, sapmaya ve kopmaya götürmektedir. Bu ise toplumsal ilişkileri yeniden ele almayı, anlamlandırmayı ve küresel hegemonik yapılanmada dayatılan yeni yaşam tarzlarını irdelemeyi gerekli kılmaktadır.

Kaynakça/References

- Alkın, Ruhi Can. "Ulrich Beck'in Risk Toplumu Kavramsallaştırması Ekseninde Toplumsal Kontrolün Dönüşümüne Giriş Denemesi". *Medeniyet ve Toplum* 1/1 (Mayıs 2017), 35-54.
- Arı, Musa. "Tüketim Teşhiri ya da Teşhir Tüketimi". *Sosyoloji Divanı* 6/11 (Haziran 2018), 163-175.
- Aydemir, Mehmet Ali - Ünsal, Ramazan. "Parazit Toplum: Yorgunluk Toplumunda Hakikati Örselemek". *İnsan ve Toplum* 14/1 (Mart 2024), 171-195. [dx.doi.org/10.12658/M0727](https://doi.org/10.12658/M0727)
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Nilgün Tütal - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Bayhan, Vehbi. "İnternet, Sosyal Medya ve Narsisizm". *Sosyoloji Divanı* 5/9 (Haziran 2017), 165-174.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. çev. Kazım Özdoğan - Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Beyaz Özbey, İlknur. "Dijitalleşme, Sosyal Medya ve Risk Toplumu". *İmgelem* 6/10 (Temmuz 2022), 141-158. <https://doi.org/10.53791/imgelem.1053815>
- Can, İslam. *Teşhir Toplumu: Sinoptikonun Gösterişçi Sakinleri*. İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018.
- Can, İslam. "Teşhir Toplumu: Kavramlar, Kuramlar ve Pratikler". *Sosyoloji Divanı* 6/11 (Haziran 2018), 9-26.
- Can, İslam - Ulutaş, Ejder. *Teşhir Toplumu: Bir Duyu Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Coşkun, Başak. *Neoliberal İktidar ve Özne*. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*. çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Demirdağ, Muhammet Fatih. *Matruşka Toplum: Camekandan Lamekâna*. Ankara: Zet Akademi Yayınları, 2024.
- Denizci, Ö. Mert. "Bilişim Toplumu Bağlamında İnternet Olgusu ve Sosyopsikolojik Etkileri". *Marmara İletişim Dergisi* 15 (Temmuz 2009), 47-63.
- Durmuşahmet, Anıl. "Gözetim Akışı: Byung-Chul Han'ın Disiplin Toplumu Eleştirisi Olarak Performans Toplumu ve Kültürel İklimlendirme". *4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi* 20 (Ekim 2022), 57-75. <https://doi.org/10.26650/4boyut.2022.003>
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi, 1992.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Aile: Ebeveynleriyle İlişkisi Çerçevesinde Gençlik ve Din". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (Eylül 2023), 374-389.
- Haberli, Mehmet. *Medyatikleşme ve Din: Kavram-Teori-Tartışma*. 1. Baskı. İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2023.
- Huberman, Jenny. *Dijital Kapitalizmin Ruhunu: Emek, Sermaye ve Sömürünün Değişen Kisvesi*. çev. Melih Pekdemir. Ankara: FOL Kitap, 2023.
- Han, Byung-Chul. *Yorgunluk Toplumu*. çev. Samet Yalçın. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumu*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

- Han, Byung-Chul. *Palyatif Toplum: Günümüzde Acı*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.
- Han, Byung-Chul. *Anlatının Krizi*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Hotchkiss, Sandy. *Narsistik Bir Dünyada Hayatta Kalma Rehberi*. çev. Ahmet Bora Pekiner. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2014.
- Kara, Zülküf - Aydın, Halime. "Schizo Society ya da Kapitalizmi Teşhir". *Sosyoloji Divanı* 6/11 (Haziran 2018), 147-161.
- Lacan, Jacques. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. çev. Nilüfer Erdem. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Meltwater - We Are Social. *The Changing World of Digital in 2023*. (London: We Are Social, 2024). <https://wearesocial.com/uk/blog/2023/01/the-changing-world-of-digital-in-2023/>
- Newport, Calvin C. *Dijital Minimalizm*. çev. Cansen Mavituna. İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2019.
- Primack, Brian A. vd. "Social Media Use and Perceived Social Isolation Among Young Adults in the U.S". *American Journal of Preventive Medicine* 53 (March 2017), 1-8. <https://doi.org/10.1016/j.amepre.2017.01.010>
- Robins, Kevin. *İmaj, Görmenin Kültür ve Politikası*. çev. Nurçay Türkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Shakya, Holly B. - Christakis, Nicholas A. "Association of Facebook Use With Compromised Well-Being: A Longitudinal Study". *American Journal of Epidemiology* 185/3 (February 2017), 203-211. <https://doi.org/10.1093/aje/kww189>
- Sennett, Richard. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. çev. Serpil Durak - Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Tekin, Ferhat. "Bedenin Teşhiri: Dile Gelen Bedenden Duyuma Gelen Bedene". *Sosyoloji Divanı* 6/11 (Haziran 2018), 133-146.
- Yücedağ, İbrahim - Demir, Ali Eren. "Performans Toplumunda Mutluluk Endüstrisi ve Spiritüellik". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 6-26. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1413220>



Arap Belâgatinde Cümle Düzeyinde Kâlb (Göçüşme) *Metathesis (Qalb) in the Context of Sentence in Arabic Rhetoric*

Yaşar Fatih AKBAŞ

ORCID: 0000-0001-8570-3917

E-Posta: yfatihakbas@hotmail.com

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı
Assoc. Prof. Dr. Kafkas University, Faculty of
Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Arabic Language and Rhetoric
Kars, Türkiye
ROR ID: 04v302n28

Yakup KIZILKAYA

ORCID: 0000-0001-7930-3300

E-Posta: yakup.kizilkaya@atauni.edu.tr

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı
Assoc. Prof. Dr. Ataturk University, Faculty of
Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Arabic Language and Rhetoric
Erzurum, Türkiye
ROR ID: 03je5c526

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Akbaş, Yaşar Fatih; Kızilkaya, Yakup. "Arap Belâgatinde Cümle Düzeyinde Kâlb (Göçüşme)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 119-143. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1509350>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	02. 07. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	18. 08. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Dil, seslerden oluşmuş bir yapıdır. Dili meydana getiren kelime ve cümleler dilin kendisine ait sistematiği içerisinde seslerin belirli bir düzen ve dizilim çerçevesinde bir araya getirilmesiyle oluşturulur. Dili meydana getiren dil birimlerinin, kullanıldığı dilin yapısına uygun genel bir sistematiği ve dizilimi bulunmakta olup çoğu dil yapısında bu genel düzen ve sıralama kendini gösterir. Ancak birtakım lafzî ve anlamsal gerekçelerle kelimeyi oluşturan sesler ve cümleyi oluşturan kelimeler arasında yer değişimleri söz konusu olmaktadır. Kelimeyi oluşturan sesler ve cümleyi oluşturan kelimelerin yer değişimi Türkçede *metatez* veya *göçüşme*, İngilizcede *metathesis* terimleriyle ifade edilir. Arap dilinde söz birimlerinin yer değişiminin Arapçada kelime yapısını inceleyen sarf, cümle yapısını inceleyen nahiv ve cümlelerin anlamsal boyutunu inceleyen belâgat ilimleriyle ilişkisi bulunmaktadır. Her disiplinin kendine has terminolojisi içerisinde söz birimleri arasındaki değişimler farklı terimlerle ifade edilmektedir. Kelime içindeki seslerin yer değişimi sarfın konusu olup bu değişim, *el-albu'l-mekânî* olarak isimlendirilmektedir. Cümle birimleri arasındaki yer değişimi ise hem nahiv hem de belâgatın konusudur. Cümle birimleri arasındaki bu değişim, mahiyeti, kapsamı ve amacının belirlediği nitelikleri itibariyle *takdîm-te'hîr* veya *alb* olarak isimlendirilmektedir. Bu çalışma konunun belâgat yönünü inceleyecektir. Bir belâgat terimi olarak *alb*, cümleyi oluşturan birimlerin birbirlerinin görev ve sıfatlarını yüklenerek yer değişimini ifade etmektedir. Bu bağlamda çalışma kelime içerisindeki ses değişimini ifade eden *el-albu'l-mekânî* ve cümle birimlerinin kendi görev ve sıfatlarıyla yer değişimini ifade eden *takdîm-te'hîr* ile ilgili konuları kapsam dışında tutmaktadır. Nitekim kelime içerisindeki seslerin ve cümle içerisindeki kelimelerin yer değişimine ilişkin morfolojik ve sentaktik boyutu daha önce yapılmış birçok çalışmanın konusu olmuştur. Bu çalışma konuyu belâgat ilmi verileri bağlamında değerlendirerek cümle içerisinde *albe* konu olan yer değişimlerinin analizini yapmayı amaçlamaktadır. Çoğu belâgat eserinde *alb* konusuna dair açıklama ve örneklerin müstakil bir başlığa sahip olmadığı ve bu konuya belâgatın diğer konuları bağlamında temas edildiği görülmektedir. Konuyu müstakil olarak inceleyen eserler ise *albi* farklı içeriklerle ele almaktadır. Bu sebeple bu çalışmanın hedeflerinden birisi, bu terimle ilgili kaynaklarda yer alan bilgileri bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirerek *albin* muhteva ve sınırlarıyla ilgili bir çerçeve çizmektir. Kelimelerin cümle içinde yer değişiminin lafız ve anlama yönelik birçok gerekçesi bulunduğundan konu, anlam ve lafız boyutuyla ele alınmaktadır. Çalışmada tarihsel tanımlayıcı araştırma ve doküman analiz yöntemiyle kaynaklar incelenerek ulaşılan veriler değerlendirilmektedir. Çalışma sonucunda *alb* işleme konu olan ifadelerden bazılarında lafız, bazılarında ise anlam yönünün daha belirgin olduğu görülmüştür. Cümle unsurları arasındaki değişimi ifade etmesi bakımından ortak yöne sahip olan *takdîm-te'hîr* ve *alb* terimlerinin içeriği de incelenmiştir. Bu bağlamda cümle unsurları arasındaki her değişimin, *alb* olarak ifade edilemeyeceği, *alb* işleminin ancak işleme konu olan lafızların yerine geçtikleri kelimelerin görev ve anlam özelliklerini üstlenmesiyle mümkün olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Bu yönüyle *alb* terimiyle tanımlanan değişim, kendi görev ve özelliklerini muhafaza ederek cümle birimlerinin yer değişimini ifade eden *takdîm-te'hîr*den ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Metatez, Göçüşme, Takdîm-Te'hîr, alb.

Abstract

It is considered that language is a structure made up of sounds. The words and sentences that establish a language are formed by bringing together the sounds in a certain order and sequence within the language's own systematics. The linguistic units that make up the language have a general systematic and sequence appropriate to the structure of the language in which they are used, and this general order and sequence is evident in most language structures. However, for some literal and semantic reasons, there are changes in place between the sounds that encode the word and the words that establish the sentence. The replacement of the sounds making up the words and of the words establish the sentence are called as *metatez* or *göçüşme* in Turkish, and as *metathesis* in English. The replacement of word units in the Arabic language has a relationship with the sciences of morphology (*sarf*), which examines the word structure in Arabic, with syntax (*nahw*), which examines the structure of the sentence, and with rhetoric, which examines the semantic dimension of the sentence. Within the unique terminology of each discipline, changes between speech units are expressed in different terms. The change of place of sounds within the word is the subject of morphology and this change is called *al-qalb al-makānī*. The replacement applied between sentence units is the subject of both grammar and rhetoric. The change between sentence units is called *takdīm-ta'hīr* or *qalb*, due to the characteristics determined by its nature, scope and purpose. This study will examine the rhetorical aspect of the subject. As a rhetorical term, *qalb* refers to the displacement of the units forming the sentence by assuming each other's duties and attributes. In this context, the study excludes the issues related to *al-qalb al-makānī*, which expresses the sound change within the word, and *takdīm-ta'hīr*, which expresses the replacement of sentence units with their functions and adjectives. As a matter of fact, the morphological and syntactic dimension of the displacement of sounds in words and words in sentences has been the subject of numerous previous studies. This study aims to analyse the replacements in a sentence by evaluating the subject in the context of rhetoric data. In most works of rhetoric, it is seen that the explanations and examples regarding the subject of the *qalb* do not have an independent title, and that this subject is touched upon in the context of other subjects of rhetoric. Works that examine the subject independently address the *qalb* with different contents. For this reason, one of the goals of this study is to draw a framework regarding the content and boundaries of the *qalb* by evaluating the information in the sources related to this term from a holistic perspective. Since there are many reasons for the replacement of words in a sentence regarding wording and meaning, the subject is discussed in terms of meaning and wording. In the study, the data obtained by examining the sources using historical descriptive research and document analysis methods are evaluated. As a result of the study, it was seen that in some of the expressions subject to the *qalb* process, the wording aspect was more evident, while in others the meaning aspect was more evident. The content of the terms *takdīm-ta'hīr* and *qalb*, which have a common aspect in terms of expressing the change between sentence elements, was also examined. In this context, it has been concluded that not every change between sentence elements can be expressed as *qalb*, and that the *qalb* process is only possible when the words subject to the process take on the functions and semantic characteristics of the words they replace. In this respect, the change defined by the term *qalb* is distinguished from *takdīm-ta'hīr*, which refers to the change of place of sentence units while preserving their own functions and characteristics.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Metathesis, Modification, Takdīm-Ta'hīr, Qalb.

Giriş

Ķalb, sözlükte bir nesneyi bir yönden başka bir yöne çevirmek, tersine çevirmek ve içini dışına döndürmek anlamlarına gelmektedir.¹ Terim olarak, kelimeyi oluşturan harflerin veya cümleyi oluşturan kelimelerin yer aldıkları yapı içerisindeki yer değişimini ifade etmektedir.² *Ķalb* terimi, kelime içerisindeki harflerin değişimi için kullanılmakla birlikte, cümle içindeki kelimeler arasında meydana gelen yer değişimleri için de kullanılmaktadır.³ Çalışmada *Ķalb* terimi cümle içindeki kelimelerin yer değişimi bağlamında incelenmektedir. Ancak konunun anlaşılmasına bir zemin hazırlayacağı düşünüldüğünden öncelikle kelime içerisindeki harflerin yer değişiminden kısaca bahsedilecektir.

Arapçada kelime yapısını inceleyen sarf terminolojisinde kelimenin harflerindeki değişim için *Ķalb* terimi kullanılır. *Ķalb*, sıkça değişim ve dönüşüm gösterebilmeleri sebebiyle illet harfi olarak isimlendirilen harflerin ve hemzenin başka bir harf yerine geçmesi biçiminde gerçekleşebildiği gibi aynı anlamı taşıyan جذب ve جذب “çekmek” fiilinde görüldüğü üzere kelimedeki sahih harflerin yer değiştirmesi biçiminde de gerçekleşebilmektedir.⁴ Kelime içindeki harflerin yer değişimine ilave olarak harfin başka bir harfe dönüşerek değişimi de bu terimle ifade edilir. Herhangi bir dönüşüme uğramadan kelimedeki bir harfin diğer harf yerine geçmesi, *el-Ķalbu'l-mekânî* olarak isimlendirilir. Bu işlemde aslı رأى olan “görmek” fiilinde kelimenin son harfinin ortadaki harfine takdiminde görüldüğü üzere harflerin aynı sesleriyle yer değişimi söz konusudur.⁵ Yeni bir kelime türetme söz konusu olduğu için buna *el-Ķalbu'l-iştikâkî* de denilmektedir.⁶ İlet harfleri veya hemzenin kaldırılarak yerine bir başka harfin getirilmesi biçimindeki *Ķalb* ise *el-Ķalbu'l-i'lâlî* olarak isimlendirilir.⁷ Öncekinden farklı olarak bu *Ķalb* türünde bir harf ortadan kaldırılmakta ve yerine başka bir harf geçirilmektedir. Aslı قوم olan fiilin قام biçimine dönüştürülmesi bu kabildendir.⁸

¹ Ebu'l Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/17; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdulalîm et-Tahâvî (Kuveyt: Matba'atu Hukümeti'l-Kuveyt,1987), 4/67.

² Zainab Kadim Iggab, “A Contrastive Study of Metathesis in English and Arabic”, *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiye 7* (2010), 152; Serpil Ersöz, “Türkçede Göçüşme: Tanım ve Tasnif”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi 7/4* (2018), 2190.

³ Sâlih b. Saîd ez-Zehrânî, “Cemâliyyâtu'l-Ķalb fi belâgati'l-Arabîyye”, *Mecelletu Câimati'l-İmâm 19* (1418), 371.

⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrût: Mektebetu Lübnan, 1996) 2/1336.

⁵ Muhammed Abdulhalik 'Udayme, *el-Muğnî fi tasrîfi'l-ef'âl* (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.), 44-48.

⁶ Yahya Ayed Abdulhâdî, “el-Ķalbu'l-i'lâlî fi's-sarfî'l-Arabî”, *Mecelletu Kulliyeti Dâri'l-Ulûm 38/135* (2020), 319.

⁷ Abdulhâdî, “el-Ķalbu'l-i'lâlî fi's-sarfî'l-Arabî”, 321.

⁸ İbn 'Usfûr el-İşbilî, *el-Mumtî fi't-tasrîf*, thk. Fahrudînn Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife,1987), 2/32.

Ḳalb, tüm dilsel birimlerde söz konusudur. Kelimeyi oluşturan harflerin yer değiştirmesi bu terimle ifade edildiği gibi cümleyi oluşturan kelimelerin yer değiştirmesi için de aynı terim kullanılmaktadır. Yukarıda izah edilmeye çalışılan *ḳalb* türü, kelimedeki seslerin değişiminden ibaret olduğundan kelimenin fonolojik ve morfolojik yönünü ilgilendirmekte ve sarf ilmi kapsamında ele alınmaktadır. *Ḳalb* kavramının cümleyi oluşturan birimlerin dizilimiyle ilgili yönü ise kelimelerin cümledeki konumu itibariyle dizilimini inceleyen nahiv ve bu dizilimlerin anlamsal ve edebî yönünü inceleyen belâgat ile ilişkilidir. Bu çalışmada *ḳalb* teriminin belâgat yönü ele alınmaktadır.

Genel olarak *ḳalb*, cümle unsurları arasındaki yer değişimini ifade etmekle birlikte cümle unsurları arasındaki her değişiklik, *ḳalb* kapsamına girmez. Örneğin *takdîm-te'hîr* yapmak suretiyle cümle unsurları arasında yer değişimi edebî bir gayeden çok, kelimelere bir özgürlük alanı sağlamak için yapılmakta olup kelimeler birbirlerinin görev ve anlamlarını üstlenmezler. *Ḳalbde* ise edebî gaye gözetilerek kelimenin göreviyle birlikte başka kelime yerine geçmesi söz konusudur.⁹ Dolayısıyla *ḳalb* işlemi sadece bir yer değişikliğinden ibaret olmayıp kelimenin yerine geçtiği diğer kelimenin özellikleriyle donanmasını da gerektirir.¹⁰ Bu yüzden yer değiştiren ögeler, taşıdıkları özne, yüklem, nesne olma gibi görevlerini de değiştirmektedir. Ögeleri arasında bu türden yer değişimi olan ifade *maklûb* olarak tanımlanmaktadır. *Maḳlûb* terimi bazı kaynaklarda bu konunun başlığını da oluşturmaktadır.¹¹

Klasik eserlerde *ḳalbin* muhteva ve sınırlarıyla ilgili farklılıklar mevcuttur. Dilcilerin bir kısmı bu tür kullanımların Arapların kelimelerinde mutata olduğunu belirterek bu konuda bir sınırlamaya gitmemektedir.¹² Bir kısım dilci ise konuyu sadece *cinâs* içeren lafızlarla sınırlandırmaktadır.¹³ Bu konuyu sadece *teşbîh-i maklûb* ile sınırlayanlar da bulunmaktadır.¹⁴ Bazı kaynaklarda ise *ḳalb* başlığı altında *'aks* ve *gayr-ı tam cinâsın* bazı türleri

⁹ Ahmed Matlûb, *Esâlib belâgiyye* (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1980), 256; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, 2/1336.

¹⁰ Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah el-Teftâzânî, *el-Mutavvel* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 297.

¹¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkilî'l-Ḳur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Beyrut, 1973), 283.

¹² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 297.

¹³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz* (Kahire: Matba'atu'l-Âdâb, 1417), 33; Reşiduddin Muhammed el-Vatvât, *Hadâiku's-sihr fi dekaiki's-ş-şî'r*, (Kahire: el-Metbabi'u'l-Emîriyye, 2009), 107-110.

¹⁴ Usâme b. Munkiz, *el-Bedi' fi naḳdî's-ş-şî'r*, thk. Ahmed Bedevî - Hâmid Abdulmecîd (Kahire: y.y. 1380/1960), 176; Şehabeddin Mahmud el-Halebî, *Husnu't-tevessul ilâ sinâti't-teressul* thk. Ekrem Osman Yusuf (Irak: Dâru'r-Reşid, 1980), 307.

zikredilmektedir.¹⁵ Konuyu daha kapsamlı ele alan Zerkeşî (ö. 794/1392) *albu'l-isnâd, albu'l-matuf, 'aks, cinâs-ı müstevî ve cinâs-ı bâ'z* gibi *alb* türlerini belirlemektedir.¹⁶ Ancak kaynaklarda *alb*, lafız ve anlam boyutuyla bir taksime tabi tutulmamıştır. Nitekim *albin* alt başlıkları kaynaklarda ele alınmakla birlikte çalışmanın bu başlıkları anlam ve lafız yönünden değerlendirmesi onun farklı tarafını oluşturmaktadır.

alb konusunu müstakil olarak inceleyen iki çalışma tespit edilmiştir. *Esâlibü'l-alb fi'l-'Arabiyye* isimli makale çoğunlukla kelime boyutundaki *albi* ele almaktadır. Çalışmanın son kısmında cümle ile ilgili *alb*den özet bir şekilde bahsedilmiştir.¹⁷ *Cemâliyyâtü'l-alb fi belâgati'l-'Arabiyye* isimli makale ise *alb* konusunu dört ana başlık halinde incelemiştir. *albü'l-luğa* başlığı altında müfret kelimeler ve terkeb düzeyinde *alb* ele alınmış, *albin* mümkün olup olmadığı uzun bir şekilde izah edilmiştir. Bu konuda yapılan ayrıntılı açıklamalar sebebiyle çalışmanın daha çok konunun bu veçhesine yoğunlaştığı söylenebilir. *albü's-sûret* başlığı altında *teşbih-i maktûb* konusu, *albü'l-ma'nâ* başlığı altında sirkatin maktûl türlerinden birisi üzerinde durulmuş, *albü'l-ika* başlığı altında ise *cinâstan* ve *'akstan* bahsedilmiştir.¹⁸ Bu çalışmalarda *alb* konusu, lafız ve anlam boyutu ekseninde incelenmediği görülmüştür. Yapılan bu çalışma ise konuların sunuş biçimi ve muhteva açısından diğer çalışmalardan farklı biçimde konuyu, anlam yönü daha belirgin olanlar ve lafız yönü daha belirgin olanlar olmak üzere iki ana eksen üzerinden ele almakta ve her bir konuyu ayrıntılı biçimde izah etmektedir. Konunun Arap dili literatüründeki yeri tarihsel tanımlayıcı araştırma yöntemiyle incelenmiştir. Doküman analiz yöntemiyle de kaynaklar taranarak elde edilen veriler değerlendirilmiştir.

1. Anlam Boyutunda alb

alb işleminde cümle içinde yer değiştiren lafızlar mekânsal değişimle birlikte birbirinin görevini ve anlamını da yüklenmektedir. Kelimeler yer değiştirmek suretiyle karşılıklı olarak birbirlerinin sıfatına bürünmektedir. Bu değişimlerin bazılarında şekilden çok anlam yönü ön plana çıkmaktadır. Anlamın öne çıktığı cümle unsurları arasındaki *alb*

¹⁵ Yahya b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirâzu'l-mutedammin li esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-icâz*, thk. Abdulhamid Hindâvî, 3 Cilt (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2002), 3/53.

¹⁶ Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşî - Cemal Hamdi ez-Zehabî (Beirut: Dâru'l-Me'ârif, 1990), 3/358-364.

¹⁷ 'Abbâs 'Ali el-Evsî, "Esâlibü'l-alb fi'l-'Arabiyye", *Mecelletü'l-lugati'l-'Arabiyye ve âdâbihâ*, 13 (2012), 207-265.

¹⁸ Zehrânî, "Cemâliyyâtü'l-alb fi belâgati'l-'Arabiyye", 369-420.

olayında lafız anlama tabi olmaktadır.¹⁹ Muktezâ-i hâle mutabakat söz konusu olduğunda ve iletişim tarafları açısından problem teşkil etmediğinde bu şekildeki kullanım uygun karşılanmaktadır.²⁰

Anlam yönü ağır basan *kalb* işleminin alt başlıklarına geçmeden önce bu konuda nesir ve şiirden bazı örneklerin verilmesi konunun izahı açısından daha verimli olacaktır. Örneğin “Şapkayı başıma taktım.” veya “Yüzüğü parmağıma taktım” cümlelerinde bu durum söz konusudur. Hakikatte şapka ve yüzük bir şeyi içine alan zarf anlamlı kelimelerdir. Baş ve parmak ise zarfın içerisine giren mazrûf anlamlı kelimelerdir. Bu sebeple şapkanın başa, yüzüğün parmaklara takılması yani hareketin mazruf olan parmaklardan zarf olan yüzüğe ve mazruf olan baştan zarf olan şapkaya doğru olması gerekir.²¹ Bu anlam أدخلت إصْبِعي في الخاتم ve أدخلت رَأْسِي في القَنْسُوة cümleleriyle elde edilebilmektedir. Ancak verilen örneklerde zarf ve mazrufun yeri değiştirilerek anlamın öne çıktığı bir *kalb* söz konusu olmuştur. Aşağıdaki beyitte de anlamın öne çıktığı bir *kalb* söz konusudur.

تَرَى الثَّوْرَ فِيهَا مُدْخِلَ الظِّلِّ رَأْسَهُ وَسَائِرُهُ بَادٍ إِلَى الشَّمْسِ أَجْمَعُ

“Orada öküzü gölgeyi başına geçiriyor olarak görürsün. Geriye kalan kısmı tamamiyle güneşe maruzdur.” Beyitte gölgenin başa geçirildiği ifade edilmektedir. Burada kastedilen مُدْخِلَ رَأْسِهِ الظِّلِّ “Başını gölgeye sokan” anlamı olup bu anlam *kalb* yapılarak ifade edilmiştir. Zira bunun gerekçesi olarak gölgenin baş ile bütünleşmesi ve her birinin diğersinin içine bir bütün oluşturacak biçimde dahil olması gösterilmektedir.²² Anlam boyutunda *kalb*, *mecâz*, *teşbih-i maklûb* ve *’atf* konularında meydana gelmektedir.

1.1. Mecâzlı İfadelerde Kalb

Mecâz, lafzın bir alaka sebebiyle asıl anlamından alınarak başka bir anlama nakledilmesidir.²³ Mecâzlı anlatımlarda mecâzın türünü belirleyen alaka olduğundan alakanın ne olduğu önemlidir. Alakası *mütlâbeset* (ayrılmazlık ilişkisi) olan isnâddaki mecâzda vücut bulan macaz, *mecâz-ı aklî*; müşâbehet dışındaki alakalardan dolayı asıl anlamından alınarak başka bir anlama nakledilen lafızların oluşturduğu mecâz ise *mecâz-ı*

¹⁹ Abdünnâfi: İffet Efendi, *en-Nefu’l-mu’vvel*, çev. Mustafa Irmak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 1/481.

²⁰ Yusuf Akyüz, “Arap Dilinde Muktezây-ı Hâl ve Önvarsayım İlişkisi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59 (2023), 101.

²¹ Teftâzânî, *el-Mutavveel*, 297.

²² İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kurân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dârü’l-Beyrut, 1973), 283.

²³ Abdullah Selahaddin-i Uşşâkî, *Tercüme-i Hizânetu’l-Edeb*, haz. Mücahit Kaçar - İlyas Karslı - Ahmet Akdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 310.

mürsel olarak isimlendirilir. Burada bu iki tür mecâzdan bahsedilecektir. Alakası müşabehet olan mecâz ise *isti'âre* adını almaktadır. *İsti'âre*, benzeyen veya benzetilen ögelerden birinin ifadede lafzen veya takdiren kullanılmaması esasına dayanır.²⁴ Benzeyen veya benzetilen ögelerden biri, yerini dolduracak olan ötekisiyle isimlendirilir.²⁵ *İsti'âre*de benzeyen veya benzetilenden sadece birisi kullanıldığından taraflardan herhangi birinin diğeriyle yer değişimine meydan vermemektedir. Bu sebeple konu dışında tutulmuştur.

Mecâz-ı 'aklî isnâddaki mecâzdır. Bu yüzden *mecâz-ı isnâdî* olarak da isimlendirilir. Bu mecâzda fiil veya fiil anlamındaki bir lafız, asıl fâiline değil eyleme sebep olana, mastara veya zarfa isnâd edilir. Ayrıca fiilin fâil yerine mef'ûle veya mef'ûl yerine fâile isnâd edilmesi de bu tür mecâzdır.²⁶ *Mecâz-ı 'aklî*'deki alakaların ortak noktası *mülâbeset*.²⁷ *Mülâbeset* ile fiil veya fiil anlamında olan kelimenin birçok ayrılmazı kastedilmektedir. Fâil, eylem kendisinden sudur ettiği için; mef'ûl, eylem kendisi üzerinde cerayan ettiği için; master, anlamın bir parçası olduğu için; zaman, eylemin bir parçası olup kendisi olmadan eylem gerçekleşemediği için; mekân, eylemin gerçekleşmesinin olmazsa olmazı olduğu için ve her eylemin bir sebep dahilinde meydana gelmesi sebebiyle fiilin birçok ayrılmazı vardır. Bu ayrılmazlar *mecâz-ı 'aklî*'deki ana alaka olan *mülâbeset*i teşkil eder.²⁸ *Mecâz-ı 'aklî*'de eylem asıl fâiline değil yukarıda sayılanlardan birine isnâd edilmek suretiyle anlamsal açıdan bir *alb* söz konusu olmaktadır. *Mecâz-ı 'aklî*'de kullanılan alakalar ve anlamların birbirlerinin yerine kâim olması kısaca şu şekilde izah edilebilir.

Mecâz-ı 'aklî'deki alakalardan biri, *fâiliyyet-mef'ûliyyet* alakasıdır. Ma'lûm bir fiilin fâil yerine mef'ûle isnâdı veya meçhûl bir fiilin anlamca mef'ûl olan öge yerine fâile isnâdıyla meydana gelmektedir. Ma'lûm fiil, fâile; meçhûl fiil ise anlamca mef'ûlün bih olan nâib-i fâile isnâd edilmek suretinde tasarlandığı için fiilin yapısına uygun olmayan bir müsnedün ileyhe isnâdı bu alakayı meydana getirmektedir. Örneğin رَضِيَ "razı oldu" fiili, gerçek fâil alması gereken ma'lûm bir fiildir. Bu fiil, hoş bir yaşama sahip olan hakiki bir fâile isnâd edilerek مُحَمَّدٌ عَيْشَتَهُ "Muhammet yaşamından razı oldu." biçiminde kurulan cümlede

²⁴ Yakup Kızılkaya, "Arif Mustafa el-Kütâhî'nin "Risâle fî Aksâmi'l-İsti'âre" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi ve Tahkiki" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 634.

²⁵ İsa Güceyüz, "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Beyân Anlayışı", *Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*, ed. İsa Güceyüz (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 123.

²⁶ el-Hafîb, el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 32.

²⁷ Muhammed 'Arafe ed-Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2007) 1/411.

²⁸ Hâmid 'Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga* (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, ts.), 4/46,47.

yapısına uygun bir faile isnad edilmiştir. Ancak رَضِيْتُ عَيْشَتَهُ “Onun yaşamı razı oldu.” biçiminde kurulan bir cümlede fiil, mecâzen mef’ulün bih olan bir ögeye isnâd edilebilmektedir. Bu durumda “Muhammed” ile “yaşam” arasında bir benzerlik kurularak “razı olmak” fiili kendisinden sudur ettiği fâil yerine, üzerinde gerçekleştiği mef’ûle isnad edilmiş ve mef’ulün bih, fâil makamına geçmiş olmaktadır.²⁹ Fiilden türeyen kelimelerde de bu husus geçerli olmaktadır. فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ “O hoşnut edici bir yaşayış içindedir.”³⁰ âyetinde ma’lûm anlamlı olup fâile isnâd edilmesi gereken ism-i fâil olan راضية kelimesi, mef’ulün bih olan عَيْشَةٍ kelimesindeki müstetir هي zamirine isnâd edilmiştir. Zira عَيْشَةٍ kelimesi mecâzen müsnedün ileyhtir. Dolayısıyla رَاضِيَةٍ kelimesi مرضية anlamında kullanılmış ve eylem asıl mercii olan fâile değil mef’ûle isnâd edilerek anlamlar birbirine *kalb* edilmiştir.³¹

Meçhûl bir fiilin fâile isnâdına ise meçhûl fiil anlamı taşıyan ism-i mef’ulün yer aldığı سِيلَ مَفْعَمٍ “Dolduran sel” örneği verilmektedir. Terkibin aslı أَفْعَمَ السَّيْلُ الْوَادِيَّ “Sel vadiyi doldurdu” biçimindedir. Fiil, أَفْعَمَ biçiminde meçhûl yapılarak aralarındaki benzerlikten dolayı fâil, mef’ulün makamına geçirilmiş ve fiil kendisine isnâd edilerek أَفْعَمَ السَّيْلُ biçiminde olmuştur. Sonrasında bu meçhûl fiilden مَفْعَمٍ biçiminde ism-i mef’ulü türetilmiş ve سِيلَ kelimesinden sonra zikredilerek cümle سَيْلٌ مَفْعَمٍ biçimini almıştır. Bu durumda سَيْلٌ kelimesi mübteda konumuna geldiğinden meçhûl fiil anlamlı olan مَفْعَمٍ ism-i mef’ulü de سِيلَ kelimesine dönen müstetir هو zamirine mecâzen isnâd edilmiştir. Eylem hakikatte vadinin üzerinde gerçekleşmesi gerekirken bir kalb yapılarak mecazen selin üzerinde gerçekleşmiştir. Zira sel hakikatte dolan değil vadiyi doldurandır.³²

Mecâz-ı ‘aklîdeki alakalardan biri de fiilin mastara isnâd edilmesidir. Anlam açısından mastar olan kelime lafzen fâil veya fâil hükmünde bir kelimeye *kalb* edilir.³³ Bir şiirin mükemmel olduğunu ifade eden شِعْرٌ شَاعِرٌ “şair şiir” örneği böyledir. İfadedeki شاعر kelimesi mastar olan شعر kelimesine dönen müstetir bir zamire isnâd edilmiştir. Cümlenin aslı شَعْرَ الرَّجُلِ شعرا “Adam çok iyi bir şiir söyledi” biçimindedir. Cümlenin asıl fâili olan الرَّجُلُ çıkarılarak mastar onun yerine fâil yapılmış böylece cümle شَعْرٌ شَاعِرٌ biçimine gelmiştir. Akabinde fiilden ismi fâil edilmiş ve kelimelerin yerleri değiştirilmiş böylece شعر شاعر ifadesi

²⁹ Dusûkî, *Hâşiyetu’l-Dusûkî*, 1/459; ‘Avnî, *el-Minhâcu’l-vâdih li’l-belâga*, 4/46.

³⁰ el-Kâri a 101/7.

³¹ İffet Efendi, *en-Nefu’l-mu’vvel*, 1/265; ‘Avnî, *el-Minhâcu’l-vâdih li’l-belâga*, 4/46.

³² Bahâuddîn es-Subkî, *Arûsu’l-efrâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beirut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2003), 1/141; ‘Avnî, *el-Minhâcu’l-vâdih li’l-belâga*, 4/46,47.

³³ Subkî, *Arûsu’l-efrâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, 1/141.

elde edilmitiir.³⁴ Klasik eserlerde eylemin mastara isnâd edilmesinde kullanılan en yaygın örnek aaıdaki beyittir.

سَيَذْكُرُنِي قَوْمِي إِذَا جَدَّ جَدُّهُمْ وَفِي اللَّيْلَةِ الظَّلَمَاءِ يُفْتَقَدُ البَدْرُ

“Kavmim beni anacak ileri ciddiletiğinde, zira dolunay aranır kapkaranlık gecede.” Beyitte جَدَّ fiili, asıl fâili olan kavim yerine mastar olan جَدَّ kelimesine isnâd edilmitiir. Cümlenin aslı جَدَّ قَوْمِي جَدًّا biçimindedir. Asıl fâil olan kavim kelimesi çıkarılıp mastar merfulatırılarak fâil makamına geçirilmitiir. Zira mastar fiilin anlamından bir parçadır.³⁵

Eylemin asıl fâiline değıil de zaman veya mekân zarflarlarından birine isnâd edilmesi *mecâz-ı aklî*deki diğer bir alakalı oluturur.³⁶ “Hal böyle iken inkâr ederseniz, çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek olan bir günden (kıyametten) nasıl korunursunuz?”³⁷ âyetinde eylem asıl fâili olan Allah yerine يَوْمًا kelimesine isnâd edilerek çocukları ihtiyarlatacak olan şeyin gün olduğu ifade edilmitiir. “Onun gündüzü oruçludur.” ifadesinde de eylem zamana isnâd edilmitiir. Cümle aslında صام الرجل صام نهارة biçimindedir. Fâil cümleden çıkarılıp zaman zarfı fâil yapılarak صام نهارة olmuş, صام fiilinden ism-i fâil elde edilmiş kelimelerin yerleri değıiştirilerek صام نهارة olmutur. Zarfa yapılan isnâdın bir diğer formu da eylemin mekâna nisbet edilmesidir. Eylem asıl fâiline değıil de mekân zarfına isnâd edilir.³⁸ “O, gökten su indirdi de dereler kendi ölçülerince dolup aktı”³⁹ âyetinde derelerin aktığından bahsedilmektedir. Oysa gerçekte akan sudur. Eylem asıl fâil olan “suya” isnâd edilmek yerine mekân zarfı olan “dere” kelimesine isnâd edilmitiir.

*Mecâz-ı aklî*de eylemin asıl sahibine değıil eyleme sebep olana, başka bir ifadeyle eylemin yapılmasını emredene isnâd edilmesinde sebebiyyet alakası bulunmaktadır.⁴⁰ Örneğın بنی الأمير المدينة “Emir şehri inşa etti” cümlesinde şehrin inası emire isnâd edilmitiir. Oysa emir gerçekte eylemi yapan değıil eyleme sebep olan veya eylemin yapılmasını

³⁴ İffet Efendi, *en-Nefu'l-muavvel*, 1/266.

³⁵ Dusûkî, *Hâiyetu'd-Dusûkî*, 1/414.

³⁶ ‘Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga*, 4/47.

³⁷ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altunta – Muzaffer ahin (Ankara: Diyanet İleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Müzzemmil 73/17.

³⁸ Bahâuddîn es-Subkî, *‘Arûsu'l-efrâh fi erhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beirut: el-Mektebetu'l-‘Asriyye, 2003), 1/142.

³⁹ er-Ra’d 13/17.

⁴⁰ ‘Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga*, 4/48.

emreden kişidir. Eylemin gerçek sahibi şehri inşa edenlerdir. Dolayısıyla eylem asıl sahibinden başkasına isnâd edilmiş olup anlamlar birbirlerine kalb edilmiştir.

Mecâz, mûsned ve mûsnedün ileyhi barındıran isnâdda meydana geldiği gibi müfred lafızlarda da meydana gelmektedir.⁴¹ Müfred lafızlarda meydana gelen mecâz, istiare ve *mecâz-ı mürsel* olmak üzere iki kısma ayrılır. Gerçek anlam ile mecâzî anlam arasındaki alaka müşâbehet (benzerlik) olduğunda istiare, müşâbehet dışında bir alaka olduğunda ise *mecâz-ı mürsel* söz konusu olmaktadır.⁴² *Mecâz-ı mürsel*, lafzın, gerçek anlamının anlaşılmasına engel bir karineden dolayı müşâbehet dışındaki bir alaka sebebiyle asıl anlamı dışında kullanılmasıdır.⁴³ *يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ* "Parmaklarını kulaklarına tıklarlar."⁴⁴ âyetinde lafız, asıl anlamında kullanılmadığından *mecâz-ı mürsel* vardır. Lafzın asıl anlamında kullanılmasına engel karine parmakların tamamının kulağa girememesi, alaka ise külliyyet alakasıdır. Zira bütün olan parmaklar ifade edilerek bütünün bir parçası olan parmak uçları kastedilmiştir.⁴⁵ Burada *kalb* söz konusu olup parmak, onun bir parçası olan parmak ucuna anlamca kalb edilmiştir.

Mecâz-ı mürsel için birçok alaka bulunmaktadır. Bu alakaların her birinde *kalb* söz konusudur. Alaka sebebiyle kastedilen anlam, zikredilen anlamın sıfatına bürünmektedir. Ayrıca kastedilen anlam ile zikredilen anlamın alakası zıtlık üzerine kurulduğundan yer değişen iki öge arasında bu yönden bir nitelik kazanma söz konusudur. Örneğin alakanın külliyyet olduğu yerde parçanın, alakanın sebebiyyet olduğu yerde sonucun ve gelecekteki halin zikredildiği yerde şimdiki durumun kastedilmesi her alakanın anlamca bir nevi karşıt anlamlısına *kalb* edildiğini göstermektedir.⁴⁶

Burada *mecâz-ı mürsel*deki *kalb* olaylarından bahsedileceğinden *mecâz-ı mürsel*de kalbin nasıl gerçekleştiğini görebilmek açısından yaygın olarak kullanılan bazı alakaları zikredilecektir:

Sebebiyyet: Bu alaka zikredilen lafızdaki gerçek anlamın, kastedilen anlamın sebebi olması üzerine kurulmaktadır.⁴⁷ Sebep zikredilerek sonuç kastedilmektedir. Örneğin رَعَتِ

⁴¹ İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh İsmuddîn el-İsferâyînî, *el-Eṭvel Şerhu Telhîşi'l-Miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 234.

⁴² İffet Efendi, *en-Nefu'l-muṭvel*, 2/1093-1094.

⁴³ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 252; 'Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga*, 3/271.

⁴⁴ el-Bakara 2/19.

⁴⁵ Yaşar Fatih Akbaş, *Arapça Belâgat* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2021), 173.

⁴⁶ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999), 252-255.

⁴⁷ 'Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga*, 1/126.

النبات “yağmur” ile kastedilen “الغَيْثُ” “Hayvanlar yağmur otladı.” ifadesinde “المَاشِيَةُ الغَيْثُ” “bitki”dir. Zikredilen lafız, kastedilenin sebebi ve etkileyicisidir. Yağmur bitkinin oluşumunda sebep olduğundan sebep söylenerek sonuç kastedilmiştir. Karine, yağmurun hayvanların yiyebileceği bir şey olmamasıdır.

Müsebbebiyyet: Sebebiyyet alakasının zıddıdır. Sonuç söylenerek sebebin kastedilmesidir.⁴⁸ “هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا” “Size işaretlerini gösteren, sizin için gökten rızık (yağmur) indiren O’dur.”⁴⁹ âyetinde gökten rızık indirildiği ifade edilmektedir. Gökten inen yağmur rızıkın sebebi olduğundan sonuç söylenerek sebep kastedilmiştir.⁵⁰ Karine, gökten inen şeyin bizzat rızık değil yağmur olmasıdır.

Külliyet: İfadenin kastedilen şeyi içine alacak biçimde kullanılmasıdır.⁵¹ Bütün söylenerek bütünün bir parçası veya bir kısmı kastedilir. Örneğin “شربت ماء النيل” “Nil nehrinin suyunu içtim” cümlesinde nehrin suyu zikredilmiş ancak بعضه “bir kısmı” kastedilmiştir. Karine, nehrin suyunun tamamının içilemeyecek olmasıdır.

Cüz’iyyet: Külliyyet alakasının zıddıdır. Parçanın zikredilip bütünün kastedilmesidir.⁵² “فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا” “Birazı hariç, geceleri kalk namaz kıl.”⁵³ âyetinde namazın bir parçası olan kıyam zikredilmiş ancak namazın kendisi kastedilmiştir.⁵⁴ Karine, emredilenin sadece kıyamda durmak değil bütün rükünleriyle namazın yerine getirilmesidir.

Hâliyyet: Zikredilenin bir şeyin mahalli olmasıdır. Durum zikredilir ancak mekân kastedilir.⁵⁵ “فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” “Onlar Allah’ın rahmeti içindedirler; orada onlar ebedî kalacaklardır.”⁵⁶ âyetinde zikredilen rahmet ile cennet kastedilmiştir. Cennet, Allah’ın rahmetinin en bariz tecelli ettiği yerdir. Karine, ebedî kalınacak yerin, bir mahal olma zorunluğu ve bunun da cennet olmasıdır.

Mahalliyyet: Hâliyyet alakasının zıddıdır. Mekânın zikredilip içindekilerin kastedilmesidir. Böylece bir şey, mahallinin ismi ile adlandırılmaktadır.⁵⁷ “فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ” “Hadi

⁴⁸ Ali Bulut, *Belâgat Meânî, Beyân, Bedî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2015), 230.

⁴⁹ el-Mü’min 40/13.

⁵⁰ Subkî, *Arûsu’l-efrâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, 2/136.

⁵¹ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *‘Ulûmu’l-belâga el-beyân el-meânî el-bedî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 250.

⁵² ‘Avnî, *el-Minhâcu’l-vâdih li’l-belâga*, 3/272.

⁵³ el-Müzemmil 73/2.

⁵⁴ Subkî, *Arûsu’l-efrâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, 2/134.

⁵⁵ Merâgî, *‘Ulûmu’l-belâga*, 252.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/107.

⁵⁷ İffet Efendi, *en-Nefu’l-mu’vvel*, 2/1098.

tarafatlarını çağırırın”⁵⁸ ayetinde geçen نَادِيَةٌ kelimesi “toplanma yeri” anlamı bulunan bir kelimedir. Mekân zikredilerek içindekiler kastedilmiştir. Karine, çağrılacak şeyin ancak insan olabilmesi ve mekânın çağrılmamasıdır.

Geçmişe itibar: Geçmişteki durumun dikkate alınmasıdır. Bir şeyin geçmişteki haliyle anılması ancak gelecekteki halinin kastedilmesidir.⁵⁹ وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ “Yetimlere mallarını verin.”⁶⁰ âyetinde yetimlere mallarının teslim edilmesi ifade edilmektedir. Yetimlere malların verilebilmesi için buluş çağına girmiş olmaları ve vasi olmadan kendilerini idame edecek bir akli yeterliliğe sahip olmaları gerekir. Yetimlere mal verilebilmesi için bu şartlar gerektiğinden kastedilen, her yetim değil bu şartları taşıyandır. Dolayısıyla yetim ile kastedilen yetimlikten çıkanlar olduğundan bunlar geçmişteki hali ile isimlendirilmiştir. Karine, hukuken gerekli şartları sağlamamış kimselere malların verilemeyeşidir.

Geleceğe itibar: Geçmişe itibar alakasının zıddıdır. Bir şeyin te’vil yoluyla gelecekteki haliyle anılmasıdır.⁶¹ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا “Ben rüyamda şaraplık üzüm sıkığımı gördüm.”⁶² âyetinde şaraptan kastedilen geçmişteki hali olan üzümdür. Üzüm yerine şarap zikredilmiştir. Karine, şarabın sıkılacak bir nesne olmamasıdır.

Umûm-Husûs: Umum alakasıyla bir ifade başka unsurları içine alacak biçimde kullanılmaktadır. Genel bir lafız zikredilerek özel bir anlam kastedilmektedir.⁶³ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ “Yoksa onlar, Allah’ın lütfundan onlara verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar?”⁶⁴ âyetinde insanlardan kastedilen peygamberdir. İnsan lafzıyla ona göre daha özel bir anlamı olan peygamber kastedilmiştir. Husus alakası ise umûm alakasının zıddıdır. Özel bir lafız zikredilerek genel anlam kastedilir.⁶⁵ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ “Ey Peygamber! Allah’tan kork, kâfirlere ve münafıklara boyun eğme.”⁶⁶ âyetinde nebi kelimesi ile kastedilen insanlar olup özel bir lafız geneli kapsayacak şekilde zikredilmiştir.

Buraya kadar zikredilen isnâd ve müfret lafızlardaki mecâzın alakaları değerlendirildiğinde bu alakalardan her birinde *kalb* yoluyla anlamların birbirinin yerine geçerek bir nevi zıddının sıfatına büründüğü görülmektedir.

⁵⁸ el-Alak 96/17.

⁵⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 254.

⁶⁰ en-Nisâ 4/2.

⁶¹ Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 252; İffet Efendi, *en-Nefu'l-mutavvel*, 2/1098.

⁶² Yûsuf 12/36.

⁶³ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 253.

⁶⁴ en-Nisâ 4/54.

⁶⁵ Akbaş, *Arapça Belâgat*, 176.

⁶⁶ el-Ahzâb 33/1.

1.2. Teşbîhte alb

Teşbîh, aralarındaki ortak ve birleştirici bir özellik sebebiyle bir Şeyi başka bir Şeye benzetmektir. Birleştirici bir özellik bulunmak kaydıyla kuvvet ve zayıflık yönünden farklılık bulunan iki Şeyden derece bakımından düşük olan üstün olana benzetilir.⁶⁷ Nitekim birbirlerine tam olarak benzer olan iki Şey arasında teşbîh mümkün değildir. Benzetilen iki Şey arasında ortak bir özellik bulunmalıdır. Bu ortak benzetme yönü *vechü's-Őebeh* olarak isimlendirilir. Örneğin *الخد كالورد* "Yanak gül gibidir." denildiğinde gül ve yanak arasında pembelik yönünden ortak bir özellik kurularak benzetme yapılmaktadır. Öte yandan pembelik özelliğini taşımada gülün yanağa göre daha üstün olması sebebiyle yanağın güle benzetilmesi yani ilgili sıfatta düşük olanın kıymetli olana benzetilmesi söz konusudur.

Teşbîhte benzeyen, *müşebbeh*; benzetilen ise *müşebbehün bih* olarak isimlendirilir. *Teşbîh-i maktûb* veya diğer adıyla *teşbîh-i ma'kûs*, müşebbehin müşebbehün bih, müşebbehün bihin ise müşebbeh yapıldığı teşbîh türüdür.⁶⁸ Teşbîhte asıl olan derece bakımından düşük olanın, üstün olana benzetilmesidir. Ancak *teşbîh-i maktûb*da bunun tersi yapılarak üstün olan düşük olana benzetilir. Aşağıdaki beyitte bu duruma uygun bir kullanım söz konusudur.

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ عُرْتَهُ وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ

"Sabah beliriverdi. Sanki onun ziyası, övüldüğü zamanki halifenin siması." Beyitte zikredilen aydınlık özelliği benzeyen ile benzetilen arasındaki ortak vasıftır. Aslında halifenin yüzünün aydınlık niteliği taşımaması açısından daha üstün olan sabahın aydınlığına benzetilmesi gerekirken *alb* yapılarak sabahın aydınlığı bu nitelikte daha zayıf olan halifenin yüzündeki aydınlığa benzetilmiştir. Aydınlık bakımından asıl olan ikincil dereceye düşürülmüş, ikincil derecede olan da asıl konumuna getirilmiştir.⁶⁹

Normal teşbîhte asıl gaye müşebbehe yöneliktir. Maktûb teşbîhte ise amaç, müşebbehün bihi öne çıkarmaktır.⁷⁰ Teşbîhte asıl olan, düşük olanın üstün olana, az olanın çok olana üstün olanın daha üstün olana benzetilmesi iken teşbîh-i maktûbda bunun tersi yapılarak tasavvurun sınırları zorlanmakta ve düşük olanın üstün olandan daha ileri

⁶⁷ Uşşâkî, *Tercüme-i Hizânetu'l-Edeb*, 171.

⁶⁸ Ziyâeddin İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve'Ő-Şâir*, thk. Ahmed el-Hûfi - Bedevî Tıbâne (Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.), 2/156.

⁶⁹ Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 343. Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 223.

⁷⁰ Ali el-Cundî, *Fennu't-teşbîh* (Mısır: Matbaatu Nahdati Mısır, 1952), 1/260.

seviyede olduğuna yönelik bir intiba verilmektedir. Böylece ikincil derecede olan mübalağa ile asıl yapılmaktadır.⁷¹ Ögeler arasında anlamsal bir değişime gidilerek müşebbeh, müşebbehün bihin sıfatına büründürülmektedir.

1.3. Atıfta Kalb

Atıf, atıf harflerinden biri vasıtasıyla iki cümle ögesinin aynı hükümde birleştirilmesidir. Örneğin قام زيدٌ وعمرو “Zeyd ve ‘Amr kalktı” cümlesinde ‘Amr ayakta durmaya nisbetle Zeyd’e tabi olmaktadır.⁷² Atfın tarafları edattan sonraki *ma’tûf* ve edattan önceki *ma’tûfun aleyh*dir. Kurallı cümle diziliminde önce *ma’tûfun aleyh* sonra *ma’tûf* gelmektedir. Ancak *kalb* yapılarak bu iki lafız yer değiştirebilmektedir.

Ma’tûfun, ma’tûfun aleyh ile yer değiştirdiği *kalb* türüne *kalbu’l-ma’tûf* denilmektedir.⁷³ Bu kullanım için klasik eserlerde iki âyetten istişhad edilmektedir. Bunlardan birisi اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْفِهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَأَنْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ “Benim şu mektubumu götür onlara at, sonra da yanlarından ayrıl ve ne sonuca varacaklarına bak.”⁷⁴ âyetidir. Âyette انظر fiili تَوَلَّ fiiline atıf harfi olan ف edatıyla atfedilmiştir. Bu atıf harfi, tertip ve takîb ifade ettiğinden kendinden sonraki unsurun öncekinden sonra olmasını ve iki unsur arasındaki durumun birbirine yakın zamanlı olmasını gerektiren bir anlama sahiptir.⁷⁵ Buna göre muhatapların hangi sonuca varacaklarını görmek, ayrılmadan önce olması gerektiğinden ifadenin hakikati فَأَنْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ “Ne sonuca varacaklarına bak sonra yanlarından ayrıl” şeklindedir.⁷⁶ Dolayısıyla *ma’tûf* ile *ma’tûfun aleyh* arasında *kalb* söz konusudur.

Kalb için istişhad edilen ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى “Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu.”⁷⁷ âyetinde Cebrâil aleyhisselâmın Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yaklaşması konu edilmektedir. Âyette تَدَلَّى “sarktı” fiili دَنَا “yaklaştı” fiiline atfedilmiştir. Âyetteki تَدَلَّى fiili yukarıdan aşağıya doğru meydana gelen yaklaşma için kullanılmaktadır.⁷⁸ Cebrâil aleyhisselâmın önce yukarıdan aşağıya doğru Hz. Peygamber’e yaklaşması sonra daha da yaklaşması söz konusu olduğundan matuf olan تَدَلَّى fiili anlamca دَنَا fiilinden öncedir. Bu

⁷¹ ‘Alevî, *et-Tirâzu’l-mutedammîn li-esrâri’l-belâga*, 3/378.

⁷² Seyyid Şerîf el-Curcânî, *et-Ta rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fadîle, 2004), 127.

⁷³ Matlûb, *Esâlib belâgiyye*, 263

⁷⁴ en-Neml 27/28.

⁷⁵ Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhalik ‘Udayme (Kahire: Vizâratu’l-Evkâf, 1994), 1/148.

⁷⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 3/263.

⁷⁷ en-Necm 53/8.

⁷⁸ Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990) 14/266.

sebeple *ma tûf* ile *ma tûfun aleyh* arasında anlamca bir *alab* meydana gelmekte ve ifadenin takdiri فندا نَدَلَىٰ biçiminde yapılmaktadır.⁷⁹

2. Lafız Boyutunda alab

alab içeren yapılarda anlam yönü ağır basan kullanımlar olduğu gibi lafız yönü ağır basan kullanımlar da mevcuttur. Bunlar *muhasinât-ı lafziyye* içerisinde ele alınan konular olup lafız güzelleştirmeye yönelik edebi yönü olan kullanımlarıdır. Örneğin aşağıdaki beyitte cümle unsurları arasındaki değişimin, daha çok lafız boyutuna yönelik olduğu söylenebilir.

قفي قبل التفرق يا ضباعا ولا يك موقفك منك الوداعا

Ayrılmadan önce dur Ey Dubâ‘â, bulunduğun mevki veda makamı olmasın” (Vâfir) yukarıdaki beyitte Kâne’nin ismi olan “موقف منك” lafızı nekre, haberi olan “الوداعا” kelimesi marifedir. Kurallı cümle dizilimi gereği kâne’nin isminin marife olarak önce, haberinin ise nekre olarak sonra موقفاً منك موقفت الوداع لا يك biçimde olması gerekirken beyitte marife olan kânenin ismi, (aslen, mübteda) nekre olan kânenin haberinin (aslen, mübtedanın haberi) yerine geçmiş ve ögeler karşılıklı biçimde yer değiştirmiştir.⁸⁰ Beyti oluşturan şatrların son seslerinin uyumu ve işitsel güzellik sebebiyle burada yapılan değişimin lafzî bir gereklilikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Lafız boyutunda *alab* için ‘aks ve *cinâsta* olmak üzere iki tür kullanımdan söz etmek mümkündür.

2.2 ‘Aks (Tebdîl) albi

‘Aks, bir şeyi ilk kullanıldığı yönün tersine çevirmektir.⁸¹ ‘Aks anlamdan ziyade lafza yönelik bir durumdur.⁸² ‘Aks yapılarak cümledeki kelimelerin diziliş sırası yeni cümlede değiştirilmektedir.⁸³ Bir ibarede kelimelerin yerleri tamamen veya kısmen değiştirilmek suretiyle birinci cümle ile anlamca ilgili yeni bir ibare elde edilmektedir.⁸⁴ Cümledeki tamlama veya kelime gruplarının ters çevrilerek yer değiştirmesiyle yeni bir ifade oluşturulmaktadır.⁸⁵ “Ölüden diriye kim çıkarıyor,

⁷⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 3/263.

⁸⁰ İffet Efendi, *en-Nefu’l-mu‘avvel*, 1/481.

⁸¹ Curcânî, *et-Ta‘rifât*, 129.

⁸² Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 3/263.

⁸³ ‘Alevî, *et-Tirâzu’l-mutedammin li-esrâri’l-belâga*, 3/53.

⁸⁴ Akbaş, *Arapça Belâgat*, 222.

⁸⁵ İffet Efendi, *en-Nefu’l-mu‘avvel*, 2/1270.

diriden ölüyü kim çıkarıyor?”⁸⁶ âyetinde ölü ve diri kelimeleri her iki cümlede karşılıklı bir şekilde yer değiştirmiş ve birinci cümle ile anlamca bağlantılı yeni bir ibare zikredilmiştir.

‘Aksin üç türü bulunmaktadır. Bunlardan birisi izafetle birbirlerine nispet edilmiş iki lafzın yer değiştirmesidir. Örneğin عادات السادات سادات العادات “Üstünlerin gelenekleri, geleneklerin üstünleridir.” ifadesinde ilk cümlede mübteda ve muzaf konumunda olan عادات kelimesi ikinci cümlede yer değiştirilerek muzafun ileyh olarak kullanılmıştır. كلام الملوك ملوك الكلام “Sultanların sözü, sözün sultanlarıdır.” ifadesinde de muzaf ve muzafun ileyh yer değiştirilerek bir ‘aks elde edilmiştir.⁸⁷

‘Aksin söz konusu olduğu diğer bir dizilim, cümlede geçen iki benzer fiilin müteallaklarının yer değiştirmesi biçiminde gerçekleşir.⁸⁸ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ “Allah, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar.”⁸⁹ âyetinde her iki cümlede de يُولِجُ fiili yer almaktadır. Yer değişikliği bu fiillerin müteallakı olan النَّهَارِ ve اللَّيْلِ kelimeleri arasında meydana gelmiştir.

‘Aksın diğer bir biçimi ise yer değişikliği yapılan kelimelerin cümlenin başında ve sonunda bulunan iki benzer kelime arasında cereyan etmesidir.⁹⁰ لَا هُنَّ جَلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَجُلُّونَ لَهُنَّ “Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz.”⁹¹ âyetinde cümlenin başında ve sonunda bulunan هُنَّ lafızları arasında geçen هم ve حل kelimeleri arasında bir yer değişikliği bulunmaktadır.⁹²

‘Aks hem nesir hem de şiirde kullanımı olan bir sanattır. Klasik eserlerde ‘Aks için sıklıkla örnek olarak kullanılan Mütenebbi’ye ait aşağıdaki beyit bu kabildendir.

فَلَا مَجْدٌ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَالُهُ وَلَا مَالٌ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَجْدُهُ

“Dünyada malı az olanın herhangi bir saygınlığı yoktur, Saygınlığı az olanın da herhangi bir malı yoktur.” beytinde مجد kelimesi beytin başında ve sonunda geçmektedir. Cümlenin unsurları arasındaki yer değişikliği bu iki kelime arasında olmuştur. Arada geçen مال دنیا ve قَل kelimeleri karşılıklı bir şekilde yer değiştirmiştir.

⁸⁶ Yûnus 10/31.

⁸⁷ İbnu’n-Nâzım, *el-Misbâh fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî’* 201.

⁸⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 651.

⁸⁹ Lokmân 31/29.

⁹⁰ Teftâzânî, *el-Mutavveel*, 651.

⁹¹ el-Mümtehine 60/10.

⁹² ‘Avnî, *el-Minhâcu’l-vâdih li’l-belâğa*, 1/177.

2.3. Cinâsta *Ḳalb*

Cinâs lafız olarak birbirine benzeyen anlamları farklı iki kelimenin birlikte kullanılmasıdır. *Cinâsın tâtîm* ve *gayr-ı tâtîm* olmak üzere iki türü bulunmaktadır. *Tâtîm cinâsta* kelimeler, *vucûh-i erba‘a* adı verilen harf türü, harf sayısı, hareke ve sükunları ile harflerin sırası bakımından tam bir uyum içindedir. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ “Battığı zaman yıldıza andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed) sapmadı ve bâtila inanmadı; o, arzusuna göre de konuşmaz.”⁹³ âyetlerinde هَوَىٰ kelimesi ilk geçtiği yerde “batmak, inmek” ikincisinde “arzu, heves” anlamındadır. Anlamları farklı olan bu kelimelerin *vucûh-i erba‘a* yönünden gösterdiği birliktelik *tâtîm cinâs* olarak isimlendirilmektedir.⁹⁴

Vucûh-i erba‘a bakımından ittifak bulunmaması durumunda *cinâs*, *gayr-ı tâtîm* olarak isimlendirilmektedir.⁹⁵ Örneğin birbirine benzeyen lafızların hareke ve sükunlarının farklılaştığı جُبَّةُ الْبُرْدِ جُبَّةُ الْبُرْدِ “Yün hırka, soğuşun kalkandır.” ifadesi *gayr-ı tâtîm cinâs*tır. Bu *cinâs*, *cinâs-ı muharref* olarak da isimlendirilmektedir.⁹⁶

Gayr-ı tâtîm cinâs, *vucûh-i erba‘a*dan birinin eksik olmasına göre farklı isimler almaktadır. Lafızlar harflerinin sıralamasında farklılık gösterdiğinde bu *gayr-ı tâtîm cinâs*, *cinâs-ı maktûb* veya *tecnisî-i ḳalb* olarak isimlendirilmektedir.⁹⁷ *Ḳalb-i küllî*, *ḳalb-i cüz‘î*, *cinâs-ı mücennah* ve *cinâs-ı müstevî* olmak üzere dört çeşittir. Bu kullanımların her birinde lafızların harf sıralamalarında *ḳalb* söz konusu olmaktadır.

Ḳalb-i küllî, ifade bölüklerinin sonlarında geçen kelimelerde harflerin sıralaması açısından *cinâs* içeren lafızlardan ikincisinin, ilkinin tam tersi olmasıdır.⁹⁸ Ahnef’in şu beyti bu kullanım için örnek verilmektedir.

وَرُمُوكَ مِنْهُ لِلْأَعْدَاءِ حَتْفٌ

حُسَامُكَ فِيهِ لِلْأَحْبَابِ فَنُحٌ

“Senin kılıcında dostlar için zafer vardır, mızrağında düşmanlar ecel vardır.” Beyitte فَتْحٌ ve حَتْفٌ kelimeleri arasında *cinâs-ı ḳalb-i küllî* vardır. Zira حَتْفٌ kelimesindeki harfler فَتْحٌ kelimesinde tamamen tersine çevrilerek kullanılmıştır.

Lafızların harf sırasında kısmî bir değişiklik söz konusu olduğunda *ḳalb-i cüz‘î*, meydana gelir. *Cinâs-ı maktûbun* bu türü lafızların harflerinin bazılarının sıralamasındaki

⁹³ en-Necm 53/1-3.

⁹⁴ Dusûkî, *Hâşiyetu‘d-Dusûkî*, 4/154; Subkî, *Arûsu‘l-efrâh fi şerhi Telhîsi‘l-Miftâh*, 2/282-283.

⁹⁵ İffet Efendi, *en-Nefu‘l-mu‘avvel*, 2/1350.

⁹⁶ Dusûkî, *Hâşiyetu‘d-Dusûkî*, 4/153.

⁹⁷ İffet Efendi, *en-Nefu‘l-mu‘avvel*, 2/1356; Dusûkî, *Hâşiyetu‘d-Dusûkî*, 4/154.

⁹⁸ ‘Alevî, *et-Tirâzu‘l-mutedammin li-esrâri‘l-belâga*, 3/53.

farklılığa işaret eder. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *اللَّهُمَّ! اسْتُرْ عَوْرَاتِي، وَأْمِنْ رُوعَاتِي* "Ey Allahım! Kusurlarımı ört korkularımdan emin kıl."⁹⁹ hadisinde geçen *عَوْرَات* ve *رُوعَات* kelimeleri arasındaki *kalb* harflerin tamamında değil *عور* ve *عر* harfleri arasında gerçekleşmiştir.¹⁰⁰

Cinâ-ı maktûbun bir diğer kullanım formu *cinâs-ı mücennâhtır*. Bu *cinâs* beytin başında ve sonunda bulunan kelimelerden ikincisinin birinci kelimenin tersi bir sırayla dizilmesidir. Bu kullanım kuşun kanadına benzetilen bir beytin iki ucundaki kelimelerde gerçekleştiğinden *cinâs-ı mücennâh* şeklindeki isimlendirilmenin *جَنَاح* "kuş kanadı" kelimesinden alınmış olması muhtemeldir.¹⁰¹ Aşağıdaki beyitte bu durum söz konusudur:

لَا حَ أَنْوَارِ الْهُدَى مِنْ كَفِّهِ فِي كُلِّ حَالٍ

"Her durumda onun avucundan hidayet nurları parlayıverdi." Beyitte geçen *لَا حَ* ve *حَال* kelimesindeki harfler birbirlerinin zıddına sıralanmıştır.¹⁰²

Cinâs-ı maktûb'un bir diğer kullanımı ise nesir veya şiirde ibarenin baştan sona veya sondan başa okunuşunun aynı sonucu vermesini ifade eden *kalbu'l-müstevî*'dir.¹⁰³ *كُلُّ فِي فَلَكٍ* "Her birisi bir yörüngededir."¹⁰⁴ âyeti ve *وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ* "Sadece Rabbini yücelt!"¹⁰⁵ âyetleri hareketler itibara alınmadan baştan sona veya sondan başa okunduğunda aynı ibare elde edilmektedir. *أرانا الإله هلالاً أناراً* "İlah bize parıldayan bir hilal gösterdi" ifadesinde de metin baştan sona sondan başa okunduğunda aynı ibare elde edilmektedir.¹⁰⁶ Bu türün oluşturulması zor olduğu için kullanımı oldukça azdır.¹⁰⁷ Cümle uzadıkça bu zorluk artmaktadır. Örneğin aşağıdaki beyit harf ve kelime sayısının fazla olması itibarıyla meydana getirmesi zor olan bir beyittir.

مَوَدَّتُهُ نُدُومٌ لِكُلِّ هَوْلٍ وَهَلْ كُلُّ مَوَدَّتِهِ تَدُومٌ

Her durumda onun sevgisi devam etmektedir. Her sevgi bu şekilde daimi olabilir mi?¹⁰⁸ Beyit baştan sona sondan başa okunduğunda aynı ibare elde edilmektedir.

⁹⁹ İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts), "Du â", 15.

¹⁰⁰ Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-i-câz*, 33; Subkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, 2/460.

¹⁰¹ İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh fi'l-me ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* 201.

¹⁰² İffet Efendi, *en-Nef'u'l-mu'âvvel*, 2/1357.

¹⁰³ Vatvât, *Hadâiku's-sihr fi dekaiki'ş-şîr*, 109.

¹⁰⁴ el-Enbiyâ 21/33.

¹⁰⁵ el-Müddessir 74/3.

¹⁰⁶ İsfereyînî, *el-Eşvel Şerhu Telhîşu'l-Miftâhu'l-ulûm*, 2/481.

¹⁰⁷ İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh fi'l-me ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*, 202.

¹⁰⁸ Halebî, *Husnu't-tevessul ilâ sinâ'ati't-teressul*, 307.

Daha çok lafzı güzelleştirmeye yönelik kullanımlar olan 'aks ve cinâs anlamdan ziyade görsel açıdan ifadeyi güzelleştirmeye yönelik alb türleridir. Aynı kelime içindeki seslerin yer değiştirerek ifade dilmesi güç elde edilen ifade türleridir. Nitekim bu sanatlı ifade gerçekleştirilirken bazen anlamdan taviz verilebilmektedir. Birçok edebiyatçının görüşüne göre anlam karmaşasına sebep olabileceğinden hoş görülmemektedir. Fakat tekellüfsüz ve anlaşılır bir şekilde kullanılan ifadeler bundan muaf tutulmuştur.¹⁰⁹

İltibastan uzak olma şartı sadece lafzı güzelleştirmeye yönelik sanatlar için değil alb yapılan yerlerin tamamı için şart koşulmaktadır. İfadeler anlam ve lafız açısından birbirlerinin yerine geçerek bir ses ahengi, görsel bir güzellik ve anlamlarda bir genişlik imkânı sağlıyor olsa da dilliler alb yapılabilmesini kelimada kapalılık, anlaşılmazlık ve bir yanılısamaya sebebiyet vermeme şartına bağlamaktadır.¹¹⁰

Sonuç

Arapçada sözü oluşturan birimlerin birbiriyle yer değiştirmesi hem nesir hem de şiirde meydana gelen bir durumdur. Yer değişikliği kelimeyi oluşturan sesler arasında meydana gelebildiği gibi cümleyi oluşturan kelimeler arasında da meydana gelebilmektedir. Kelime içerisindeki seslerin değişimi, kelimenin yeni bir formunu elde etmek veya sesin telaffuzunu kolaylaştırmak gibi gerekçelerle yapılmaktadır. Cümle unsurları arasında yapılan yer değişikliğinde ise ifadeye anlamsal ve estetik birtakım özellikler kazandırmak ve bu vesileyle hem telaffuz hem de anlam açısından etkileyici bir ifade ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu nitelikteki bir ifadeyi meydana getirebilmek için lafızlardan biri diğerinin özelliğini üstlenecek biçimde birbirinin yerine kullanılabilir. Kelimeler arasında bu değişimler, alb terimiyle karşılanmakta ve bu tür yapılar *maklûb* adını almaktadır.

alb işlemine konu olan lafızlar yerine geçtikleri kelimelerin anlam özellikleriyle birlikte nitelikleriyle de donanmaktadır. Bu sebeple cümle unsurları arasındaki her yer değişimi, alb olarak nitelendirilmemektedir. Nitekim vurgu, dikkat çekme, daha belirgin hale getirme, genelleme gibi birtakım sebeplerle kelimeler arasında yapılan her *takdîm-te'hir* işlemi alb kapsamına girmemektedir. Zira kelimelerin öne alınması veya sonraya

¹⁰⁹ Muhammet Selim İpek, "Klasik Dönem Arap Şiirinde Belâgat Cinâs Örneği", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2019), 532.

¹¹⁰ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Mubberred, *Me'ttefeqa lafzuhû ve'hteefe manâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Suleyman Ebu Ra'd (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 1988), 84.

birakılması biçiminde yapılan *takdîm-te'hirde* kelime kendi görev ve niteliğiyle cümlede yer değiştirmektedir. Kelimeler birbirlerinin yerine geçmekte fakat bu yer değişikliğinde *kalb* işleminde olduğu gibi kelimeler yerine geçtiği kelimenin niteliğine bürünmemektedir. Bu sebeple *kalbin* sınırları belirlenirken kelimelerin karşılıklı bir şekilde birbirlerinin görevlerini ifa etmeleri de göz önünde bulundurulmaktadır.

Sözdeki değişim ve dönüşümler, müktezâ-i hâl olarak isimlendirilen sözün bağlamı, muhatap, konuşan ve ortamın durumuna göre biçim almaktadır. Bir cümlenin kurallı dizilimden farklı ifade edilmesinin sebepleri, kelimelerin birbirlerinin görev ve anlamlarıyla donanması vasıtasıyla kelimeler arasında dönüşüm ve etkileşim sağlamak veya istihza ve mübalağa gibi birtakım edebi maksatları gerçekleştirme biçiminde olabilmektedir. Bu sebeple lafızların karşılıklı yer değiştirmesinde taşıdıkları anlamların değişimi de asıl amaç olmaktadır. Bununla birlikte bazı *kalb* olaylarının anlamdan ziyade ifadeye ses ahengi kazandırdığı ve işitsel bir güzellik katmak amacıyla lafızların yer değiştirdiği görülmektedir.

Kalb işlemindeki anlamsal ve sözel nitelikler dışında bu işlemle Arapçada cümlenin kuruluşunu noktasında bir genişlik ve rahatlık da sağlanmaktadır. Bu vesileyle anlamın farklı biçimlerle ifade edilebilme olanakları çeşitlenmektedir. Bununla birlikte *kalb* işleminde kelimelerin cümle içinde hangi görevi üstlendiğinin açıkça anlaşılmasına sebebiyet verecek biçimde bir karışıklığa yol açacak iltibas bulunmamalıdır. Nitekim söze sadece işitsel ve görsel bir estetik kazandırmak için cümlenin anlamsal ve edebî değerini düşürecek yer değişiklikleri hoş karşılanmamaktadır. Sonuç olarak nitelikli bir *kalb* işleminde anlam karmaşası olmamalı ve ifadede *kalb* bulunup bulunmadığı okuyucu veya dinleyici tarafından rahatlıkla anlaşılmalıdır. Zira iletişim aracı olan dilin bu işlevi, konuşan ve dinleyen tarafından rahatlıkla anlaşılabilen ve anlam karmaşasına meydan vermeyen ifadelere yer vermemeyi gerektirmektedir. Neticede *kalb* işlemi anlamı farklı yol ve usullerle ifade etmek için yapıldığı gibi anlamdan ziyade ifadeye işitsel ve görsel bir güzellik katmak için de yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bazı *kalb* türlerinde anlam ön plana çıkmaktayken bazılarında daha çok işitsel bir estetik kaygının ön plana çıktığı görülmektedir. Bu sebeple *mecâz*, *teşbih* ve *atıf* yoluyla meydana gelen *kalb* işleminde anlam yönü daha belirgin olduğu, *'aks* ve *cinâsın maktûb* türlerinde ise lafız yönü daha belirgin olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça / References

- Abdülhâdî, Yahya Ayed. "el-Ğalbu'l-i'lâli fi's-sarfi'l-'Arabî". *Mecelletu Kulliyeti Dâri'l-'Ulûm* 38/135 (2020), 130-145.
- Akbaş, Yaşar Fatih. *Arapça Belâgat*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2021.
- Akyüz, Yusuf. "Arap Dilinde Muktezây-ı Hâl ve Önvarsayım İlişkisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59 (2023), 98-109. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23313>.
- 'Alevî, Yahya b. Hamza. *et-Tirâzu'l-mutedammin li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2002.
- 'Avnî, Hâmid. *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga*. 4 cilt. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, ts.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî, Beyân, Bedî'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Cundî, Ali. *Fennu't-teşbih*. 2 Cilt. Mısır: Matba'atu Nahdati Mısır, 1952.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrâru'l-Belâga*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Curcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004.
- Dusûkî, Muhammed 'Arafe. *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Ersöz, Serpil. "Türkçede Göçüşme: Tanım ve Tasnif". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7/4 (2018), 2189-2203.
- Evsî, 'Abbâs 'Ali. "Esâlîbu'l-ğalb fi'l-'Arabiyye". *Mecelletu'l-lugati'l-'Arabiyye ve âdâbihâ* 13 (2012), 207-265.
- Güceyüz, İsa. "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Beyân Anlayışı", *Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*. ed. İsa Güceyüz. 117-150. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Halebî, Şehabeddin Mahmud. *Husnu't-tevessul ilâ sinâ'ati't-teressul*. thk. Ekrem Osman Yusuf. Irak: Dâru'r-Reşid, 1980.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999.
- Iggab Zainab Kadim. "A Contrastive Study of Metathesis in English and Arabic". *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiye* 7 (2010), 152-175.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlu muşkili'l-Ğurân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Beyrut, 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbn 'Usfûr el-işbîlî. *el-Mumtî' fi't-tasrîf*, thk. Fahrüddîn Kabâve. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'-Ma'rife, 1987.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâeddin. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tıbbâne. 4 cilt. Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.

- İbnu'n-Nâzım, Bedreddin b. Mâlik. *el-Misbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Husnî Abdulcelîl Yûsuf. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1989.
- İffet Efendi, Abdünnâfi'. *en-Nef'u'l-mu'avel*. haz. Mustafa Irmak. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.
- İpek, Muhammet Selim. "Klasik Dönem Arap Şiirinde Belâgat Cinâs Örneği". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2019), 531-542.
- İsferâyînî, İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh İsâmuddîn. *el-Eṭvel Şerhu Telhîşi'l-Miftâhi'l-ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Kazvînî, el-Hatîb. *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kızılkaya, Yakup. "Arif Mustafa el-Kutâhî'nin "Risâle fi Aksâmi'l-İsti'âre" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi ve Tahkîki". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 631-649.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Matlûb, Ahmed. *Esâlib belâgiyye*. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1980.
- Merâgî, Mustafa. *'Ulûmu'l-belâga el-beyân el-meânî el-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Muberrred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhalik 'Udayme. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1994.
- Muberrred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelege ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Muhammed Suleyman Ebu Ra'd. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâm, 1988.
- Munkiz, Üsâme. *el-Bedi' fi nakdi's-şi'r*. thk. Ahmed Bedevî - Hâmid Abdulmecîd. Kahire: y.y. 1960.
- Râzî, Ebu'l Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts..
- Râzî, Fahrüddîn. *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*. Kahire: Matba'atu'l-Âdâb, 1417.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Naîm Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Subkî, Bahâuddîn. *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud bin Ömer bin Abdullah. *el-Mutavel*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu Lübnan. 1996.
- 'Udayme, Muhammed Abdulhalik. *el-Muğnî fi tasrîfi'l-ef'âl*. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ts.
- Uşşâkî, Abdullah Selahaddin. *Tercüme-i Hizânetu'l-Edeb*. haz. Mücahit Kaçar - İlyas Karslı - Ahmet Akdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Vatvât, Reşiduddin. *Hadâiku's-sihr fi dekaiki's-şi'r*. Kahire: el-Metbabi'u'l-Emîriyye, 2009.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l- 'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdulalîm et-Tahâvî. 40 cilt. Kuveyt: Matba'atu Hukumeti'l-Kuveyt,1987.

Zehrânî, Sâlih b. Saîd. "Cemâliyyâtu'l-alb fi belâgati'l- 'Arabiyye". *Mecelletu Câim 'ati'l-Îmâm* 19 (1418), 369-420.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşî - Cemal Hamdi ez-Zehebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1990.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi



Şırnak University
Journal of Divinity Faculty

ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Arap Belâgatinde Cümle Düzeyinde Kâlb (Göçüşme)

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributor Author</i>)	3. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributor Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50	
Veri Toplanması:	Data Collection	%50	%50	
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50	
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50	
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50	

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the journal process files archive*).

Mu'tezile'de Aklî Teklif *Rational Obligation in Mu'tazıla*

Yunus ERASLAN

ORCID: 0000-0003-2439-1950 E-Posta: aslanyunus@hotmail.com

Doç. Dr, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Associate Professor, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kalâm Department
Kilis, Türkiye
ROR ID: 048b6qs33

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Eraslan, Yunus. "Mu'tezile'de Aklî Teklif". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 144-174. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1508213>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01.07.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	25.09.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Tarihsel süreçte dinler ve felsefenin ortak konusu olan ahlaki değer ve sorumluluk konusuna getirilen birbirinden farklı yorumlar bu meselelerin kendi içinde tartışılmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede tartışılan öncelikli mesele ahlaki değer konusu olup, iyi ve kötü eşya ve fiillerden bağımsız olarak doğrudan ilahi bildirimlere mi bağlıdır yoksa eşya ve fiillerin doğasından mı kaynaklanmaktadır? Bunlardan ilki teistik öznelcilik ikincisi ise rasyonalistik nesnelcilik olarak tanımlanmakta olup, Mu'tezile birtakım farklılıklarla birlikte ikincisine daha yakın bir duruş sergilemektedir. Ahlaki değer konusunda Mu'tezile'nin bu akılcı tutumu Basra ve Bağdat okullarında farklı şekillerde tezahür etmiş olsa da netice itibariyle iyi ve kötünün bilinmesi vahiyden çok akıl ekseninde kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak da vahyin bildirimleri hep bir rasyonaliteye tabi olmak durumunda kalmıştır. Yani ahlaki değerlerin tayin ve tespiti ister vahiy isterse akıl tarafından olsun netice itibariyle akli olmak durumundadır. Bir diğer mesele ise Mu'tezile değerlerin tayin ve tespitinde akla birincil, vahye ise ikincil rol yüklediğine göre, aklın vahiyden bağımsız olarak insanlara bir sorumluluk yükleme yetkinliği var mıdır? Dahası bu sorumluluğun neticesinde akıl sahipleri için ceza ve mükâfat söz konusu olacak mıdır? Ahlaki değer konusunda akla birincil rol yükleyen Mu'tezile, doğal olarak teklif konusunu da vahiy ve akıl açısından ayrı ayrı değerlendirir. Teklîfin akıl ve vahiy açısından ayrı değerlendirilmesi bu ikisini birbirinden bağımsız hale getirmeyip bilakis birbirine bağımlı kılar. Akıl; adalet ve zulüm gibi tümel ve soyut anlamda evrensel ahlak ilkeleri doğrultusunda bir sorumluluk inşa ederken, vahiy ise akıl temelli somut ve tikel bir sorumluluk ortaya koyar. Ehl-i sünnet'in farklı kollarıyla Mu'tezile arasında birtakım benzerlikler olmakla birlikte Mu'tezilenin dışında kalan fırka ve mezhepler akla tek başına hâkim rolünü vermezler. Bu bağlamda akıl sahibi kişiler doğrudan ilahi bildirim olmadıkları durumlarda da ahlaki değerlere göre davranmakla sorumlu olup, bunun sonucunda ceza ve mükâfatla karşılaşacaklardır. Mu'tezile'nin ortaya koyduğu düşünceler doğrultusunda bu çalışmada iki temel problemin güncel değerine cevap aranmaktadır. Birincisi dinî söylem kendi içinde, inananlara birtakım sorumluluklar yüklerken vahyin zeminini hangi temel üzerine inşa etmektedir. Bu temelin akıl olarak belirlenmesi, dinin dinamik yapısına nasıl bir katkı sağlar? İkincisi Mu'tezile'nin teklif konusundaki rasyonel yaklaşımının güncel değeri teklîfi din ve akıl açısından ayrı ayrı ele alarak, inanan inanmayan tüm insanlar için akıl temelinde ortak bir sorumluluk anlayışı geliştirmeye çalışmış olmalarıdır. Dolayısıyla teklifte akıl eksenli anlayış, yükümlülüğün alanını yalnızca dinî söylemle sınırlandırmayıp, akıl sahibi tüm bireylere teşmil etmektedir. Bu çalışmada genel olarak İslam düşüncesinde teklif konusu ele alındıktan sonra konuya dayanak teşkil eden ahlaki değer tartışması Mu'tezile açısından incelenecektir. Bu bağlamda ahlaki değer ve teklif konusunda vahyin rolü ve işlevi de akıl açısından ortaya konulacaktır. Bu amaçla öncelikle Mu'tezile'nin kendi kaynaklarına başvurulacak, sonra muhalif kaynaklardaki değerlendirmeler karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bunun yanında konuyla ilgili doğrudan ve dolaylı olarak yapılmış güncel çalışmalardan da istifade edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Teklîf, Akıl, Vahiy.

Abstract

In the historical process, different interpretations of morality and responsibility, which are the common subject of religions and philosophy, have caused these issues to be discussed within themselves. Does it depend directly on divine declarations, independent of good and bad things and actions, or does it arise from the nature of things and actions? The first of these is defined as theistic subjectivism and the second as rationalistic objectivism, and the Mu'tazilites are closer to the latter with some differences. Although this rational attitude of the Mu'tazila regarding moral values manifested itself in different ways in the Basra and Baghdad schools, as a result, the knowledge of good and evil was accepted to depend on reason rather than revelation. Accordingly, the declarations of revelation have always had to be subject to rationality. Determining and knowing morality must ultimately be rational, whether through revelation or reason. Another issue is, since the Mu'tazilites attribute a primary role to reason and a secondary role to revelation in the knowledge of values, does reason have the competence to impose responsibility on people independently of revelation? Moreover, as a result of this responsibility, will there be punishment and reward for those who have reason? The Mu'tazilites, who attribute a primary role to reason in moral value, naturally evaluate the issue of obligation separately in terms of revelation and reason. Separate evaluation of obligation in terms of reason and revelation does not make these two independent from each other, on the contrary, it makes them dependent on each other. While reason constructs a responsibility in line with universal moral principles such as justice and cruelty in a universal and abstract sense, revelation reveals a concrete and particular responsibility based on reason. Although there are some similarities between the different branches of Ahl al-Sunnah and the Mu'tazilites, the sects other than the Mu'tazilites do not give the intellect the role of judgement alone. In this context, rational people are responsible for acting according to moral values in cases where there is no direct divine notification, and as a result they will face punishment and reward. In line with the thoughts put forward by Mu'tazila, this study seeks answers to the current value of two basic problems. Firstly, on what basis does religious discourse build the foundation of revelation while imposing certain responsibilities on believers? How does determining this basis as reason contribute to the dynamic structure of religion? Secondly the contemporary value of the Mu'tazilites' rational approach to the issue of obligation is that they treat obligation separately in terms of religion and reason and develop a common understanding of responsibility for all humanity on the basis of reason. Therefore, the reason-based understanding of obligation does not limit the scope of obligation only to religious discourse, but extends it to all rational individuals. In this study, after discussing the issue of proposal in Islamic thought in general, the moral value debate that forms the basis of the subject will be examined from the perspective of Mu'tazila. In this context, the role and function of revelation regarding moral values and obligations will be revealed from the perspective of reason. For this purpose, firstly Mu'tazila's own sources will be consulted, and then the evaluations in opposition sources will be examined comparatively. In addition, direct and indirect current studies on the subject will also be used.

Keywords: Kalām, Mu'tazila, Obligation, Reason, Revelation.

Giriş

Teklîf; bir şeye düşkünlük veya teşvik anlamındaki “kelefe” kökünden türemiş olup,¹ zor gelen bir şeyi emretmek,² meşakkatli ve külfetli bir şeyi ilzâm etmek,³ yükümlü kılmak⁴ veya mükelleften kendisinde külfet ve meşakkat olan bir fiilin yapılmasını istemek ya da emretmek anlamlarına gelmektedir. Terim olarak fayda ve zarar bakımından yapılması ve yapılmaması gereken hususlarda mükellefin bilgilendirilmesi anlamında olup, yükümlülükle ilgili bu zorluk ve meşakkat mecburiyet sınırına ulaşmamalıdır.⁵ Tanımda külfet ve meşakkat ile emir, teklîfin ayrılmaz iki unsuru olarak ön plana çıkmakta olup, Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve İbn Metteveyh başta olmak üzere son dönem Mu'tezile kelâmcıları teklîfin tanımında genellikle Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) tanımlamasına başvurarak meseleyi onun çizdiği teorik çerçevede ifade etmişlerdir.⁶

Teklîfle ilgili olarak emir, irade ve bildirme (i'lâm) kelimeleri ön plana çıkmakla birlikte bildirmenin ayrı bir önemi hâiz olduğu söylenebilir. Bildirme akılda zorunlu bilginin yaratılması veya teklîfle ilgili birtakım deliller sunmak suretiyle gerçekleşir.⁷ Mu'tezile'den Ebû Hâşim'e göre teklîf, yapısında külfet ve meşakkat bulunan şeyin yapılmasını talep etmek ve emretmek iken;⁸ Ebû'l-Kâsım Belhî'ye (ö. 319/931) göre içinde külfet ve meşakkat olan şeyi irade etmektir. O, teklîf için marifet, idrak ve fehmi şart koşmaktadır. Bu münasebetle çocuklar için teklîf gerekli değildir. Teklîfin güzelliği için mükellefin akıl ve ilim sahibi olması gerekir. Ona göre Allah tarafından teklîfin gerçekleşmesi için “temkin” ve “sevap” iki önemli kural iken Kādî Abdülcebâr üçüncü olarak “lütuf”u da ekler.⁹

¹ Ebû'l-Kâsım Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, “Kelefe”, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 721.

² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, nşr. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 1009.

³ Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, “Teklîf”, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/504.

⁴ Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, “Kelefe”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 2010), 9/307.

⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965), 11/293; Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, thk. Cîn Yûsuf Hûbin el-Yesûî (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962), 1/1; Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/339.

⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 255-256.

⁷ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/340.

⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/1.

⁹ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, “Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî”, *Mevsûatu Tefsîri'l-Mu'tezile*, thk. Hıdır Muhammed Nabhâ (Beyrût: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 4/67-69.

Teklîf; yükümlülük koyan mükellif, bundan sorumlu tutulan mükellef ve teklîfe konu olan fiilden oluşur.¹⁰ Mükellif açısından bakıldığında Mu'tezile'ye göre teklîfin gerçek sahibi Allah olup, bu kelime insanlar için mecaz anlamda kullanılır.¹¹ Allah kullarını din ve akıl açısından mükellef kıldığında yükümlülüklerin yerine getirilmesi noktasında engel ve zafiyetlerin ortadan kalkması için akıllarını kemale erdirmesi, onlara kudret ve istitaat vermesi ve teklîf için lazım olan araçları kullanma imkânı vermesi gerekir.¹² Teklîf, özgürlükle birlikte Mu'tezile'nin adalet ilkesi kapsamında ele alınmış en önemli konularından biridir. Bu itibarla insan özgürlüğü ve teklîf adalet ilkesinin iki önemli sacayağını oluşturur. Kādî Abdülcebbar'ın teklîfi insan özgürlüğü ve irade hürriyeti temelinde bildirme olarak değerlendirmesi¹³ aynı zamanda teklîfe ahlaki sorumluluk anlamı verdiğini göstermektedir.¹⁴

Tarihsel süreçte teklîf konusu kelâm ilminde hüsün-kubuh olarak da bilinen ahlaki değer anlayışıyla birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda eşya ve fiiller hakkında değer tanımlamasındaki farklılığa bağlı olarak teklîf düşüncesi de farklılaşmıştır. İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren bu konunun vahiy-akıl ekseninde değerlendirildiği görülmektedir. Eş'arî mezhebinde ahlaki değer ve teklîf anlayışı vahyin direktifleri doğrultusunda anlaşılmış, değer ve teklîfin kaynağı olarak vahiy kabul edilmiştir.¹⁵ Bunun karşısında Mu'tezile tarafında ise değer ve teklîf anlayışı akıl ekseninde anlaşılmış, değer ve teklîfin aklın temel kabulleri doğrultusunda gerçekleşeceği ileri sürülmüştür. Değer ve teklîf konusunda gerek vahiy gerekse akli önceleyen taraflar diğerini tamamen reddetmemekle birlikte ikincil konuma indirgemişlerdir. Bu konuda akli vahye göre birincil konuma getiren Mu'tezile düşüncesinde teklîf, akli ve sem'î olmak üzere ikiye ayrılmış, her iki kısımda da aklın temel kabulleri referans olarak kabul edilmiştir. Başka bir deyişle sem'î tarafından bildirilen değer ve teklîf konularının aklın temel kabulleriyle uyumlu

¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/292.

¹¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/340.

¹² Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübü'lmiyye, 1992/1413), 1/71.

¹³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/339.

¹⁴ İbrahim Aslan, *Kadı Abdülcebbar'da Kelam Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 264-265.

¹⁵ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma 'fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, nşr. Hamude Ğarabe, (Kahire: y.y., 1955), 107; Ebu Bekir Muhammed İbn Füreke, *Mücerredü Mağâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987), 140.

olması gerekmektedir. Buna göre değer ve teklîf konusu, akıl veya sem' tarafından bilinmiş olması fark etmeksizin aklîlik temelinde ele alınmıştır.

Mu'tezile düşüncesinde ahlaki değer konusunun vahiyden bağımsız olarak akıl tarafından bilindiği tezi, aklın tek başına hüküm koyucu olup olmadığı sorusunu akıllara getirmiştir. Ehl-i sünnet cenahında, Mu'tezile'nin yardımsız aklın tek başına değer belirleyici ve hüküm koyucu (hâkim) olduğu yönünde düşündüğünün ileri sürülmesi, nübüvvet ve vahyin işlevini tartışma konusu yapmıştır. Aklın tek başına değer tespitinde bulunduktan sonra bu doğrultuda hüküm koyarak, insanlara sorumluluk yüklemesi söz konusu ise burada nübüvvet ve sem'in rolü ve fonksiyonu ne olacaktır? Bu konuda sem' ile akıl arasında bir uyumdan söz edilebilir mi? Yoksa sem' akla rağmen akıl da sem'e rağmen birbirlerinin karşısında hüküm koyup sorumluluk yükleyebilirler mi? Aklın ortaya koyduğu değer ve hükümler insanlara bir yükümlülük getiriyorsa, bunun sem' tarafından bildirilen yükümlülüklerde olduğu gibi ceza ve mükâfat boyutu da var mıdır? İnsanın dünya ve ahiret sorumluluğunu yalnızca ilahi dinlerin bildirimleri doğrultusunda anlamak, bu dinlerin kapsama alanına girmeyen ancak akıl sahibi olan insanları bunun dışında tutmak, ahirette ceza ve mükâfat dengesini anlamsız kılmaktadır. Bu bağlamda problem klasik anlamda yalnızca aklın vahyin karşısındaki işlevi ve konumunun ötesi geçmektedir. Ahlaki anlamda iyilikler yalnızca iman edenler tarafından, vahyin direktifleri doğrultusunda işlendiği zaman ödüllendiriliyorken, bunun dışındaki iyilikler hangi faydayı doğurursa doğursun karşılıksız mı kalacaktır? Mu'tezile'nin teklîfle ilgili ortaya atmış olduğu rasyonel içerikli tezler her ne kadar kendi döneminin inanç ve ahlak problemlerinden neşet etmiş olsa da, evrensel ahlak anlayışı bağlamında tüm akıl sahiplerini içine alan bir sorumluluk ve yükümlülük bilincini inşa edebilecek yeterliliği hâiz görünmektedir. Böylece başta deizm olmak üzere, aklın yetkinliği karşısında nübüvvet ve vahyi işlevsiz hale getirmeye çalışan çağdaş inkârcı akımların yalnızca akla dayalı evrensel ahlak anlayışlarına karşı, akıl ve vahyin birbirini tamamladığı ahlaki değer ve teklîf anlayışının inşası mümkün olmaktadır.

Şu halde bu ve benzeri soruların yanıt bulabilmesi için öncelikle Mu'tezile düşüncesinde ahlaki değer konusu ve teklîfle irtibatı, sonra sem'in rolü ve işlevi kendi kaynaklarından incelenecektir. Daha sonra Mu'tezile'nin ahlaki değer anlayışı temel alınarak, teklîf konusu vahiyle irtibatının yanında aklî olarak da ele alınacaktır. Ahlaki değer ve teklîf meselesi tüm yönleriyle ortaya konulduktan sonra, Mu'tezile'ye ait iddia ve tezlerin

günümüz inanç ve ahlak problemlerinin çözümündeki rolü ve işlevi irdelenecektir. Şüphesiz günümüze ulaşan kaynaklar incelendiğinde aklî teklîfi sistemleştiren kişinin Kādî Abdülcebâr olduğu görülmektedir. Bu münasebetle çağdaş araştırmalar teklîfi rasyonalize ederken onun fikirleri doğrultusunda bir yol takip etmişlerdir.¹⁶ Bununla beraber teklîf kapsamında ahlaki hükümlerin vahiy ve akıl açısından ikiye ayrılması Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi Mu'tezile'nin kurucu isimlerinde de görülmektedir.¹⁷ Söz konusu çağdaş araştırmalar teklîf konusuna değinmekle birlikte meseleyi genellikle hüsün-kubuh bağlamında ele alarak, Mu'tezile'nin ahlak anlayışının rasyonel temellerini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Ancak teklîf ve sorumluluk konusu ahlaki değer tartışmalarının gölgesinde kalarak, müstakil bir çalışmaya konu olamamıştır. Bu çalışma hem klasik literatür hem de çağdaş araştırmaları referans alarak, Mu'tezile'nin teklîf anlayışını aklî açıdan incelemeyi ve bundan günümüz inanç ve ahlak problemlerine yönelik birtakım çıkarımlarda bulunmayı hedeflemektedir.

1. Mu'tezile Kelâmında Değer Teolojisi ve Teklîf

Bazı düşünürler tarafından İslam'ın ilk gerçek ahlakçıları olarak tanımlanan Mu'tezile kelamcıları, ahlak düşüncesinin temelini oluşturmuşlardır. Akılcı bir etiği savunan Mu'tezile'nin bu tavrı esas itibariyle iradeci teoriyle cebriyeci anlayışa karşı geliştirilmiştir. Buna göre ahlaki değerler vahiyden bağımsız bir şekilde akılla bilinebilir.¹⁸ Ahlaki bilgilerin vahiyden önce akıl tarafından bilineceği görüşünü Mu'tezile içinde ilk dillendirenlerin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) gibi isimler olduğu kaydedilmektedir.¹⁹ Sümâme b. Eşres'in aklî bilginin sem'î bilgiye göre üstünlüğünü ileri süren ve akla referans olan bir ahlak ilkesini ortaya koyan ilk Mu'tezile kelamcısı olduğu söylenebilir.²⁰ Ona göre

¹⁶ Bk. Hüsnü Zine, *el-Aklînde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978); Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf arâü'l-Kādî Abdülcebârü'l-kelebiyye* (by: Müessesetü'r-Risâle, ts.); Ahmet Mahmut Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi Akılcılar ve Tecrübeciler*, çev. Abdurrahman Harbi vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021); George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford Clarendon Press, 1971); Aslan, *Kādî Abdülcebâr'da Kelam Yöntemi*; Mariam al-Attar, *Islamic Ethics Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010); Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

¹⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kādî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1988), 9/128-129.

¹⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/22; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (New York: E.J. Brill Leiden, 1991), 31-32, 33, 151; George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 98, 151.

¹⁹ Zine, *el-Aklînde'l-Mu'tezile*, 18-19.

²⁰ Marie Bernard, "La Notion De 'İlm Chez Les Premiers Mu'tazilites" *Studia Islamica*, 36 (1972), 44.

marifetullah vahiy ve peygamberden önce de vâcip olup, eşya ve fiillerdeki hüsn ve kubh akılla bilinir.²¹

İlk dönem Mu'tezile düşünürleri eşya ve fiillerdeki hüsn ve kubuhun özlerinden kaynaklandığını öne sürerken, bazıları da fiillerde hüsn ve kubuhun varlığını gerekli kılan hakiki sıfatların olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre fiillerdeki hüsn ve kubuh fiillerin özünden kaynaklı olmayıp, bunları gerekli kılan sıfatlardan kaynaklanmaktadır. Cübbâiler olarak bilinen Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim ile Kādî Abdülcebbâr ise bu sıfatları nefyederek fiillerin hüsn ve kubuhunun hakiki sıfatlar nedeniyle olmadığını, duruma göre göreceli vecihler ve izafi sıfatlar sebebiyle gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.²² Bu bağlamda güncel ifadesiyle Mu'tezile'nin değer teolojisi ahlaki nesnelcilik üzerine kurulu olup, bunu iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Birincisi genellikle Bağdat Mu'tezilesine nispet edilen ahlaki mutlakçılık olup, eşya ve fiillerdeki ahlaki değerlerin onların özünden kaynaklandığını ileri süren görüştür. İkincisi ise ahlaki mutlakçılığa karşı özellikle Kādî Abdülcebbâr ve Basra Mu'tezilesi tarafından ileri sürülen yönler teorisi olup, değer tespitini eşya ve fiillerin kendisiyle birlikte içinde buldukları durumlar bağlamında değerlendiren bir anlayışa sahiptir.²³ Hüsn ve kubuh konusunda farklı düşünen tarafların ortak noktası ise, ahlaki değerlerin ilahi bildirimlerden bağımsız bir şekilde meydana gelmesi ve bunun akıl tarafından ilahi yardım olmaksızın bilinmesidir.

Mu'tezile düşüncesinde ahlaki bilgi insanlarda doğuştan gelip, sonraki süreçte gelişim evrelerinde tedrici olarak şekillenir. Bunun yanında bazı bilgi türleri vahiyyle bilinmekle birlikte tevhîd ve adalet gibi diğer bilgiler bedihi olarak ortaya çıkar.²⁴ Ahlaki değerlerin akıl açısından bilinmesi bedihi ve açık bir şekilde bilmek ile nazar ve istidlalle bilmek üzere iki kısımdır.²⁵ Buna göre sem'in dışında değerle ilgili bilgiyi bedihi ve mükteseb olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Fiillerdeki değerle ilgili yönlerin bilgisi nazar ve istidlalle ortaya çıkarken, söz konusu yönlerin fiillere değerle ilgili bir nitelik

²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/62.

²² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 439.

²³ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980), 356; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021), 3/310-311, 314-315, 322-323; George F. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlakı Eleştirisi", çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1991/5), 219-220.

²⁴ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 94-95.

²⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 219; 217.

kazandırdığının bilgisi zorunlu ve bedihi olarak ortaya çıkar.²⁶ Akıl tarafından zorunlu ve açık bir şekilde bilinen ahlaki değerler birincil konumda olup ayrıca sem'e ihtiyaç duymazken, nazar ve istidlalle bilinen ahlaki değerler ikincil konumda olup akıl tarafından bilinebileceği gibi vahiy tarafından da bildirilebilir. İkincil konumda olanlar aynı zamanda birincil konumda olanların uygulanması noktasında araçsal bir özelliğe sahip olarak teşvik edici bir rolü de icra edebilirler.²⁷ Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre ise eşyanın bilgisi yalnızca akılla bilinen, yalnızca vahiyle bilinen ve her ikisiyle de bilinenler olmak üzere üç şekilde elde edilir. Allah'ın bilgisi, O'nun sıfatları ile kabih iş yapmayacağı gibi yalnızca akılla bilinenler, akla dayalı bir şekilde delillendirilip şeriat da bu delil üzerine ikame edilir. Bu tarz bilgi ve delillendirme yöntemi şeriatla elde edilen bilgilerden önceliklidir. Allah'ın birliği gibi hem akılla hem de vahiyle elde edilen bilgilerde de akıl asıldır. Yalnızca vahiyle elde edilen bilgilerde ise akıl olmaksızın vahiy delildir. Eğer akıl bu kısımda delil olsaydı o zaman bu fiillerin yapılması ya da yapılmamasının da gerektirici sebebi olurdu.²⁸

Mu'tezile düşüncesinde temel ahlaki değerlerin tümel veya tikel olarak bilinmesi noktasında failin Allah veya insan olması bir şeyi değiştirmez.²⁹ Yaratılış mevcut haliyle ele alındığında, aynı ahlaki kurallar dizisi tüm failer için bağlayıcıdır. Dolayısıyla en azından kulların fiilleri tamamen anlaşılabilir terimlerle rasyonelleştirilebilir. İnsanlar doğru ve zorunlu olanı yapmakla mutlak olarak yükümlü olduğu gibi, Allah'ın da doğru olanı yaptıkları ve ahlaki yükümlülüklerini yerine getirdikleri takdirde insanları ödüllendirmesi gerekir.³⁰ Bu münasebetle fiiller ilahi emre bağlı olarak iyi, nehve bağlı olarak da kötü olmaz. Aksinin kabulü durumunda emredici olan Allah'ı bilmeyen kimselerin yalan ve zulüm gibi kötü fiilleri de bilmemesi gerekir. Hâlbuki inkârcılar Allah'ı tanımadıkları halde söz konusu temel ahlaki değerleri bilmektedirler.³¹ Buna göre hüsün ve kubuh, emir veya nehiyeler failin hallerine bağlı değildir. Bununla Cebriyye ve Eş'arîliği hedef alan Mu'tezile'ye göre Allah

²⁶ Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi Akılcılar ve Tecrübeciler*, 134.

²⁷ Hourani, *Islamic Ethics*, 133-134.

²⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hadü'l-İmiyyü'-Fıransîli'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964), 2/886-888.

²⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/23-25.

³⁰ Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *The Journal of Religious Ethics*, 11/2 (1983), 207.

³¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/23-25.

veya insan olsun fiilin değeri failin durumuna bağılı olarak değışmez. Zira bu durum Mu'tezile'nin adalet ilkesiyle bağdaşmamaktadır.³²

2. Teklîfte Aklın Yanında Vahyin Rolü

Değer ve teklîf konusunda akılcı veya gelenekçi genel olarak tüm kelâm ekollerinin üzerinde fikir birliğı sağladığı husus, değer ve teklîf koyucunun Yüce Allah olduğudur. Sem' ve akılla ilgili olarak tartışma konusu olan mesele, var olan değer ve teklîfi hükümlerin bilinme yoludur. Kelâm sistematığı içinde nübüvvetle irtibatlı olarak ele alınan bu konularda amaç, aklın yanında nübüvvet ve vahyi konumlandırmaktır. Ahlaki değer ve buna bağılı olarak teklîf ve sorumluluğun akıl tarafından bilindiğı kabul edildiğinde, vahyin bu noktada işlevi ve konumu tartışma konusu olmuştur. Her ne kadar Mu'tezile bu konularda aklı birincil konuma yükseltse de bununla sem'i işlevsizleştirmeyi amaçlamaz. Zira aksi yönde bir düşünce nübüvvetin imkân ve gerekliliğini tartışma açar ki, başta Mu'tezile olmak üzere kelâm ekollerini böyle bir faaliyetin parçası kılmak bizatihi kelâm ilminin doğasına aykırıdır.

Mu'tezile düşüncesinde ahlaki değerlerin vahiy veya akıl tarafından bilinmesi arasında bir fark yoktur. Zira her ikisi de Allah tarafından yaratıldığından birbirinden farklı değer ve hüküm koymaları düşünülemez. Bundan dolayı Yüce Allah akıl sahiplerini hem akıl hem de vahiy cihetinden mükellef kılmış olup, bundan amaç yapılacak fiillerin hükümler açısından bilinmesi ya da buna delalet etmesidir. Allah'ın irade ettiği şeyin vahiy cihetinden bilindiğı gibi akıl cihetinden de bilinmesi imkânsız olmayıp, bunun akıl veya sem' cihetinden bilinmesi ya da bildirilmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Dolayısıyla O, her iki cihetten de insanları birlikte mükellef kılmıştır. Bu münasebetle Ebû Hâşim el-Cübbâi bu ikisini bir konumda değerlendirmiştir.³³ Bununla beraber Mu'tezile içinde aklın öncelenecek vahyin kapsama alanının sınırlandırıldığı da görülmektedir. Zira aklî ve sem'î hükümlerle ilgili sınıflandırma hükümlerin bilgisinin elde edildiğı delillerin farklılığına bağılı olarak yapılmaktadır. Buna göre bütün hükümler ya zorunlu olarak ya da müktesep olarak akılla bilinmekte olup, vahye izafe edilmesi söz konusu değildir. Hükümlerin vahye izafe edilmesi ise ancak vahyin dışında bilinme imkânı olmadığı durumlarda mümkündür.³⁴

Öte yandan peygamber ve vahyin kabul ve tasdiki de akla dayanmaktadır. Vahyin bildirdiklerinin teklîfe konu olabilmesi için öncelikle sıhhatinin tespit edilmesi gerekir ki, bu

³² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 444.

³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/47, 11/299; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/424-425.

³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/101-102.

da ancak akılla mümkündür. Dolayısıyla vahyin bilinmesi de akılla mümkün olur.³⁵ Çünkü sem'in doğruluğu döngüsel bir akıl yürütme olacağından vahye dayandırılmaz. Söz konusu temellendirme ancak akıl açısından Allah'ın hikmet sahibi ve kötülük yapmayacağı ilkesinden hareketle yapılabilir.³⁶ O halde Mu'tezile'ye göre ahlaki değer konusu ve teklîfin bilinmesi hususunda akıl vahye göre birincil konumdadır. Zira Allah'ın teklîfi fiilin sıfatı olmayıp, fiilin haline delalet eder. Bu bağlamda fiil aklın gereklilikleri doğrultusunda hususi hükümlerle nitelendirilir. Sem' ile emir ve yasaklar fiillerde aklın gereklilikleri doğrultusunda bulunan hususi hükümleri keşfederek ortaya çıkarır.³⁷ Buna göre ahlaki fiillerin değerini Allah'ın emir ve yasakları ile övgü ve yergileri belirlemediği gibi insanların da bireysel ya da kollektif olarak onaylamaları veya onaylamamaları da bu konuda bir etkiye sahip değildir.

Mu'tezile düşüncesinde akıl zorunlu olarak veya akıl cihetinden bir delile bağlı olarak bildiği ahlaki değerlerde sem'e ihtiyaç duymadığından, sem'in geliş amacı Allah tarafından mükelleflere bir lütuf olmasıdır. Eğer sem' bu şekilde kabul edilmezse nübüvvet de hasen olmaktan çıkar.³⁸ Bundan dolayı aklî vâciplerin gerekliliği kendi özlerinden kaynaklanırken, şer'î vâciplerin gereklilikleri maslahat ve lütuf olmalarından kaynaklanır. Bu noktada sem' eşya ve fiillerdeki ahlaki değerlere işaret ettiğinden akıl açısından yapılması gerekenleri takviye eder. Sem'in işaret ettiği hususlar akılla tamamen paralel olmadığından, sem' eşya ve fiillerdeki lütuf ve maslahat yönüne işaret eder. Ancak sem' akıl üzerine inşa edildiği için akılla çelişmesi de düşünülemez.³⁹

Değer ve teklîfle ilgili olarak vahyin akıl karşısındaki konumu bu şekilde olduğuna göre, vahyin akıl karşısındaki rolü ve işlevine bakabiliriz. Ahlaki değerlerin tespiti ve teklîfin bilinmesi hususunda vahyin birinci işlevi akılda tümel olarak karar kılmış genel ilkeleri tafsil etmektir. Akılda karar kılmış halde bulunan maslahat ve mefsedetle ilgili konuların tikel tayini vahiy tarafından yapılmaktadır. Buna göre akıllarda birleştirilmiş halde bulunan ve karar kılmış şeyleri açıklamak ve tafsil etmek için vahiy devreye girmiştir.⁴⁰ Allah ahlaki değerlerin ve teklîfin bilgisini akıllarda tümel olarak yaratmış sonra da mükelleflerin

³⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/151-152.

³⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/151-152; Hourani, *Islamic Rationalism*, 129-130.

³⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/503.

³⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/153.

³⁹ Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, 141-142.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/424-425.

üzerinde düşünüp taşınarak tafsilini bileceği deliller ortaya koymuştur. Mükellefler de bu bilgi doğrultusunda fayda ve zarara bağlı olarak yapıp yapmamaya karar verir. Söz konusu tafsile işaret eden delilin aklen mevcut olmadığı durumlarda sem'e yönelmek gerekir. Bu durumda aklî tümellerin tafsilinin akıl veya sem' yoluyla bilinmesi arasında bir fark yoktur. Bu haliyle sem' aklın bir ögesi veya parçası gibidir. Akıl tümel olarak bir yönden fiilin vücûbiyetini bilmede karar kılırsa, bunun tafsilini aklî ya da sem'î istidlal yoluyla bilmesi gerekir ki bundan müstağni kalamaz. Bu bağlamda aklî istidlal ile sem'î istidlal arasında fark yoktur. Eğer aklî olarak bir istidlal mümkün olmazsa, bu durumda sem'î istidlale yönelmek durumundadır. Sem'î istidlale vakıf olunca akılla sem' arasında bir fark kalmayıp, olay tamamen aklîleşmiş olur.⁴¹ Buradan yola çıkarak Mu'tezile'nin ahlaki bilgi sisteminde vahyin tamamlayıcı bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Zira akıl iyilik ve kötülüğü kendi zatından kaynaklı değer yüklenimlerini bilmekle birlikte, bunları kolaylaştırıcı bir işleve sahip olan zatının dışındaki sebeplere bağlı değer yüklenimlerinde yetersiz kalmaktadır. Yükümlülüklerle ilgili olarak aklın bilmediği ayrıntılar vahiy tarafından bildirilir ki, vahyin ortaya koydukları bir anlamda araçsal yükümlülüklerdir.⁴²

Esas itibariyle ahlaki değerlerin tespiti ve buna bağlı olarak yükümlülüklerin tesisi doğrudan aklın görevi değildir. Ancak aklın bundan daha önemli bir işlevi vardır ki, o da tüm bu süreçlere temel ve zemin teşkil etmektir. Yani insanda yaratılıştan var olan temel aklî fonksiyonlar eşya ve fiillerde kendi özünden kaynaklı değer yüklenimlerinin ve yükümlülüklerin doğrudan farkına varabilirken, başka sebeplerden kaynaklı değer yüklenimlerini de anlama ve idrak etme kabiliyetine sahiptir. Vahyin tikel ve ayrıntı kabilinden değer yüklenimleri ve yükümlülükleri aklın bu temel fonksiyonu temelinde bir anlam ifade etmektedir. Bu münasebetle sem' akılda sabit olan şeylerin açıklayıcısı olup, vücûbiyet akılla bilinmekte, şeriat ise aklî sabiteleri açıklayıcı konumundadır.⁴³

Diğer taraftan vahiy, akıl yoluyla bilindiği takdirde iyiliğinin veya kötülüğünün de tanınacağı fiillerin halini açığa çıkarır. Çünkü eğer namazın bize çok fayda sağladığını, bizi vazifemizi seçmeye ve bundan sevap almaya sevk ettiğini akılla bilseydik, onun vâcip olduğunu da akılla bilirdik. Bundan dolayı vahiy hiçbir şeyin iyiliğini veya kötülüğünü gerektirmez, sadece aklın yaptığı gibi delil yoluyla fiilin mahiyetini ortaya çıkarır ve hikmeti

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/43-45.

⁴² Hourani, *Islamic Rationalism*, 133, 135.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/23.

sayesinde Yüce Allah'ın emri ile başka bir varlığın emrini birbirinden ayırır.⁴⁴ Bu münasebetle vahyin ortaya koyduğu değer yargularıyla akılda sabit olan değer yargıları arasında bir çelişki ve tutarsızlık söz konusu değildir.⁴⁵ Vahiy aklın bilmediği veya farkına varamadığı değer ve hükümler ortaya koyduğunda akıl da bu hükümlerin geçerli nedenlerini görme imkânına kavuşur. Vahiy hüküm verir vermez, hükmünün geçerli sebeplerini bulabiliriz. Böylece ahlakta çifte standart olmaz ve bu alanda vahiy ile aklın uyumu korunur.⁴⁶ Nitekim iyi ve kötüyle ilgili ahlaki gerekçeler, vahiy tarafından açıklanmış olsalar bile, ilke olarak her zaman akıl tarafından anlaşılabilir. Dolayısıyla bunlar her zaman eylemin kendi koşulları içindeki nesnel özellikler olup herhangi bir emir tarafından ortaya konulmamıştır.⁴⁷

Ahlaki değerlerin tespiti ve yükümlülüklerin bilinmesi hususunda vahyin bir başka işlevi de mükellefleri bilgilendirmenin dışında onları sevapla iyiliğe yönlendirirken, ceza ile de kötülükten sakındırmaktır. Bu yönüyle şer'î teklîf ibadet ve kulluğun yapılması hususunda teşvik edici bir role sahiptir.⁴⁸ Buna göre peygamberler dünya hayatından sonraki gelecek yaşamla ilgili bilgilendirmenin yanında özerk akıl tarafından temel etik ilkelerden özellikle çıkarılamayan bazı ek yükümlülüklerle insanları yükümlü kılmak için gönderilmiştir. Yani vahiy, insanları temelde doğru olanı yapmaları için daha fazla teşvik eder ve bu amaçla görevler yükler.⁴⁹ Şu halde teklîf konusunda akla göre sem'in işlevini dört kısımda toplayabiliriz. Birincisi sem' akılda zorunlu veya nazar sonucu ortaya çıkan yükümlülükleri pekiştirip teyit eder. İkincisi sem' akılda tümel halde bulunan genel ilke ve kaideleri tafsil etmek suretiyle tayin ve tespitte bulunur. Üçüncüsü sem' başta ibadetler olmak üzere mükelleflerin kullukla ilgili meselelerini işaret eder. Dördüncüsü sem' aklın bilmediği alanlar hakkında bilgi verir.⁵⁰

3. Aklın Yetkinlik Alanı

Mu'tezile'ye göre akıl, kınanmaya sebep olan eylemlere yönlendirmemesi hasebiyle şerefli ve faziletlidir. Aklın yanında teklîf ve tebliğ de küfür ve masiyete götürmeyip insanları bunlardan şiddetle uzaklaştırmaları ve böylece küfre düşmekten ve cehennemden

⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/64.

⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/530.

⁴⁶ Hourani, *Islamic Rationalism*, 132.

⁴⁷ Hourani, *Islamic Rationalism*, 121.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/187.

⁴⁹ Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", 206.

⁵⁰ Abdülkerîm Osmân, *Nazariyyetü't-Teklîf*, 106-107.

korumaları sebebiyle aynı şekilde şerefli ve faziletlidirler. Mükellef isterse itaat eder ve ebedi nimetlerin içinde kalmayı hak eder. Bu bağlamda o kişiye verilen kudret ve temkin arasında her ikisinde de akıl ve marifete ulaşma söz konusu olduğu için hiçbir fark yoktur. Zira kudret ve temkin ancak tebliğ ve teklîf ile mümkün olur.⁵¹

Yüce Allah akıl sahiplerini akılları cihetiyle mükellef kılmış olup,⁵² kişilerin akli ancak kemale ermişse mükellef olurlar, aksi halde teklîf söz konusu olamaz.⁵³ Bu durumda teklîf için öncelikli şart akıldır. Aklın kemale ermesi ve delillerin ortaya konulmasından sonra teklîf söz konusu olabilir. Allah'ın insanları aklî olgunluğa ulaşmadan ve deliller koymadan mükellef kılması doğru olmayacağından, ilahi bildirim ve diğer şartları olgunlaştırdıktan sonra kullarını mükellef kılması gerekir. Bu noktada teklîfin bildirme (tarif) olarak tanımlanması ile güç yetirme (ikdâr) ve araçlarla mümkün kılmak (temkîn) olarak tanımlanması arasında herhangi bir fark yoktur. Bu bağlamda tarif, mükellef kılınan şeyleri eda etmeye ulaşmanın gerçekleştiği temkîn konumundadır.⁵⁴

Aklın bir fiilin yapıp yapılmaması hususunda bilen olduğu, vahiy ise aklın ilgili hususu bilmesinde bir yol olması hasebiyle teklîfin araçları olmuştur. Bundan dolayı Yüce Allah her iki cihetten de kullarını mükellef kılmıştır. Ancak her iki cihette de istidlal gerektiğinden aklın işlevselliği ön plandadır. Burada akıl teklîfin bizatihi kendisi olmayıp yalnızca ön şarttır.⁵⁵ Akıl teklîfin ön şartı olduğundan Yüce Allah bir kişiyi ya zorunlu bilgiyle ya da birtakım deliller nasp etmek suretiyle i'lâm (bildirmek) ve ta'rîf (tanıtmak) yoluyla mükellef kılmıştır.⁵⁶ Zorunlu bilginin dışında delillerle gerçekleşen teklîf alanında insanın iyiliğine ve hayrına götüren şeyi keşfetmesi için gerekli olan nazar devreye girmektedir.⁵⁷

Mu'tezile'ye göre akıl dini delillerin birincisidir. Zira akılla iyi ile kötü birbirinden ayrıştırılır; kitap, sünnet ve icmanın hüccetliği bilinir. Bundan dolayı dinî deliller yalnızca kitap, sünnet ve icmadan ibaret olmadığı gibi bazı meselelere bağlı olarak aklın yeri ötelenmiş de değildir. Yüce Allah'ın akıl sahiplerini muhatap alması ve akılla diğer dinî

⁵¹ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Râcih Abdulhamid Said Kürdî-Hüseyn Hansu (Amman: Dârû'l-Hamîd, 2014/1435), 124.

⁵² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/297.

⁵³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/178.

⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/298.

⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/298-299.

⁵⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13/424.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/259.

delillerin hüccetliğinin bilinmesi gibi hususlar akli bu konuda asıl konumuna getirmektedir.⁵⁸ Bu münasebetle Kādî Abdülcebbâr'a göre akıl kitaba hâkim, delalet yönünden de mukaddem zannedilebilir. Gerçekte ona göre kitap asıldır ancak kitabın hüccetliği ve delaleti Yüce Allah'ı, hikmetini ve tek ilah olduğunu bilmekle mümkündür. Böyle bir bilginin yolu da akıl olduğundan akli delillerin başı olarak konumlandırmak gerekir. Bu durum akli kitabın üzerinde hâkim kılmaz. Zira akılda bulunanları ikaz etmek bakımından kitap asıldır.⁵⁹ Nitekim marifetullah, zulüm ve nankörlüğün kötü olması gibi akıl tarafından zorunlu olarak bilinen hususlara ancak akli delillerle ulaşılabilir ki bu konuda vahye ihtiyaç yoktur. Bunun yanında hakkında akıl cihetinden bilinen bir delil olan hususlarda da sem'e ihtiyaç duyulmaz. Çünkü hakkında nazar etmek mümkün olup bu sayede medlul bilinmektedir. Bu durumda marifetullah ve nübüvvetin tasdikinin yanında aklın zorunlu bir şekilde bildiği veya hakkında akli deliller bulunan hususlar öncelikle akılla bilindiğinden bu konularda vahiy ikincil konumdadır. Vahyin başka bir vahiyle bilinmesi ise teselsüle sebebiyet vereceğinden geçersizdir.⁶⁰

Şu halde Mu'tezile'nin geneline göre aklın tek başına fiillerle ilgili olarak vâcip, haram ya da mübah hükmü vermesi bir anlam ifade etmez. Mu'tezile hüsün ve kubuh konusunda sabit hükümlerin açıklayıcısı ve iyiliğin yapılması kötülüğün ise terk edilmesinde zorunlu kılan manasında (mülzim) gerçek Hâkim Allah olduğuna da karşı değildir. Nitekim teklîften kasıt tam da budur. Bununla beraber Allah fiillerde hüsün ve kubuh bakımından sıfatlar var ederek bu durumu kendisiyle ilgili olarak nefyetmiştir. Her ne kadar diğer fırkaların değerlendirmesinde Mu'tezile'nin aklın tek başına vâcip ve haram kılıcı olduğu kaydedilse de,⁶¹ esas itibariyle Mu'tezileye göre akıl kesin bir şekilde hüsün ve kubuh bilgisinin gerektiricisi (mûcibun bil'ilm) değildir. Şöyle ki akıl sahih nazarın ardından zorunlu olarak ortaya çıkan bir bilgi meydana getirmez. Çünkü Allah insanda zorunlu ilmi başlangıçta yaratırken, nazari bilgileri şartlarına uygun bir şekilde yapılan nazar ve teemmülün ardından yaratır. Akıl idrakin bir aracı konumunda olup, vakiada Mu'tezile nimete şükür, nefisten zararı def etmek ve başkasına insafli olmak gibi ilk yaratılıştaki hükümlerin dışında aklın bağımsızlığını savunmamaktadır.⁶² Bu bağlamda akıl, emir ve

⁵⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i-tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beirut: Ma'hedü'l-Elmânî, 2017), 87.

⁵⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zarzûr (Kahire: Dâru't-Turâs, 1969), 29.

⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/151-152.

⁶¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdâş (Beirut: Dâru's-Sirâc, 2016), 96-97, 214-215, 706.

⁶² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 440.

nehiylerdeki güzellik ve çirkinlik için bir hüccet olarak kabul edildiği gibi emredilen ve yasaklanan şeylerin bilgisine ulaştıran bir alet konumundadır.⁶³

4. Aklî Teklîf

Mu'tezile düşüncesinde teklîf konusuna akıl açısından bakıldığında ahlaki bir yapıyla karşılaşılmaktadır. Sem' bu ahlak sisteminin aktüel yapısı ve maslahat ilkesi bağlamında değişkenlik arz eden yönü temsil etmektedir. Bu ekseninde Mu'tezile'nin temel kavramı adalet ilkesidir. Hüsün, kubuh, vâcip, lütuf ve maslahat kavramları adalet ilkesi çerçevesinde ortaya çıkan kavramlardır. Bu münasebetle Mu'tezile'nin adalet ilkesi yalnızca Allah'ın adaletini değil Allah'ın fiilleri ve Allah-insan ilişkisinin teklîfi boyutunu da içermektedir.⁶⁴ İnsanlara birtakım sorumlulukların yüklenmesi (teklîf) nihai olarak Allah'ın kudret sınırları içinde olsa da O, bunu yarattıklarının ve yarattığı dünyanın yerleşik doğasına uygun olarak ortaya koyar. Yani şeriatın şartları ve emirleri, insanın bilme şartlarına ve yaratılmış aklın doğasında var olan ahlaki iyilik ve kötülük ilkeleriyle uyumlu olmalıdır.⁶⁵ Burada da belirleyici unsur özerk ve akıllı bir fail olarak insanın doğası gibi görünmektedir. İnsan, doğası gereği teklîfin gereklilik koşullarını ve Allah tarafından yönetilmesi gereken ahlaki ilkeleri kendi içinde barındırır. Bununla birlikte insan ilahi iradenin özgür seçimiyle fail olarak yaratıldığından onun faal gücü ve akıllı, doğrudan ve tamamen Allah'ın yaratmasına bağlıdır. Yani evrensel ahlaki ilkeler özü itibariyle ve ayrılmaz bir şekilde özerk, bilen failin doğasına ve dolayısıyla varlığı itibariyle "Kadîr" ve "Alîm" olan Allah'ın kendisinin doğasına bağlı olarak düşünülür. Dolayısıyla teklîf Allah'ın yaratıcı eylemi aracılığıyla böyle bir fail olduğu için ve olduğu ölçüde insana yüklenmiştir.⁶⁶

Mu'tezile ahlak anlayışını en kapsamlı ve sistematik bir şekilde ortaya koyan Kādî Abdülcebbar'a⁶⁷ göre teklîf aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Aklî teklîf hükümleri akılla bilinen teklîf olup, nimet verene şükrün gerekliliği, nefsten zararın giderilmesi, emanetin verilmesi ve kullara karşı insafı olmak gibi örnekler verilebilir. Aklî teklîften kasıt, zorunlu veya istidlale dayalı olması bakımından değişkenlik göstermekle

⁶³ Ebû'l-Kāsim Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 552; Belhî, *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 33;

⁶⁴ Aslan, *Kadı Abdülcebbar'da Kelam Yöntemi*, 252-253.

⁶⁵ R. M. Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila", *Studia İslamica* 33 (1971), 15-16.

⁶⁶ Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila", 16-17.

⁶⁷ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 4.

birlikte herhangi bir fiilin hükmünü akıl vasıtasıyla bilmektir. Sem'î teklîften kasıt ise herhangi bir fiilin hükmünü tümü istidlale dayalı olarak vahiy aracılığıyla bilmektir. Buna namaz, oruç, hac ve zekâtın vücûbiyeti örnek olarak verilebilir.⁶⁸ Bununla birlikte teklîfin her iki çeşidinde de akla ihtiyaç söz konusudur. Zira akıl olmadan teklîfe konu olan hallerin anlaşılması, uygun kararın verilmesi ve gereğinin yerine getirilmesi mümkün olmaz.⁶⁹

Aklî teklîf, akıl sahiplerinin teklîfe konu olan şeyleri ve hükümlerini zorunlu olarak bilmesi ve aklî istidlalle bilmesi olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer bu bilgi zorunlu olarak elde edilmiş olsaydı, teklîf söz konusu olmazdı. Buna mukabil mükellef olan kişi sorumlu olduğu şeyle ilgili bilgi sahibi olursa o zaman teklîf gerçekleşir. Dolayısıyla mükellefin sorumlu olduğu şeyin hükmü ve sebepleri hakkında bilgi sahibi olması gerekir.⁷⁰ Buna göre şükrün gerekliliği ve zulmün kötülüğü gibi aklın zorunlu bir şekilde bildiği hususlarda ya da üzerinde nazar etme imkânı olduğu için akıl açısından belirli bir delille bilinen hususlarda vahiy ikincil konumdadır. Peygamberin doğruluğu ve kabulü gibi hususlarda aklî nazar vâcib olup, sem' ile bilinmesi mümkün değildir. Akıl bu hususlarda vahiyden bağımsız bir şekilde müstakildir. Aklîyyâtla bilinen benzer hususlarda da aynı yöntem takip edilir ki, aklın müstakil olması gereklidir.⁷¹ Mu'tezile'nin bu tarz görüşleri nübüvvet ve vahiy işlevsizleştirmek amaçlı olmayıp, ilahi hitabı aklî temellerle birlikte daha işlevsel hale getirmeyi amaçlamaktadır.

Aklî teklîf ile sem'î teklîf birbirinden ayrı kabul edilmesi Yüce Allah'ın kullarına muradını bildirmek ve onları muhatab almak amacıyla peygamber göndermesinin gerekliliğini de destekler.⁷² Sem' ancak aklî teklîfte maslahat ve mefsetet olan hususlarla bilinir. Dolayısıyla sem'in ancak bu faydayı sağlamak için vârid olması doğru olur. Öte yandan aklî teklîf kendi başına müstakil olursa sem'in vârid olması doğru olmaz. Çünkü mükellefin halinden her yönden sorumlu olduğu hususları ikame ettiği ya da yerine getirdiği bilirse bu durumda peygamber göndermenin faydası ortadan kalkar. Zira peygamberlerin gönderilmesi şeriatların farklılaştığı durumlarda neshi açıklamak için bir anlam kazanır. Buna karşın teklîfin hasıl olduğu durumlarda akıl açısından bir farklılık söz

⁶⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû 'fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/14-16; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/114-115.

⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, 11/371-372.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, 14/150-151.

⁷¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, 14/152-153.

⁷² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, 20-1/20, 69-70.

konusu olmaz. Dolayısıyla peygamberin getirdikleri bir lütuf olmazsa aklî ve dini teklifi birbirinden ayırmak gerekir.⁷³

Aklın sem'iyâtı bilme hususunda asıl olması onu sem'in önüne geçirerek birincil konuma getirmiştir. Meseleye yalnızca bu açıdan bakıldığında peygamber göndermenin gerekliliği de sorgulama konusu olmuştur. Bununla beraber peygamber göndermek kullar için birtakım maslahat ve faydalar içerir. Kādî Abdülcebbâr mükellefleri bu açıdan üç kısma ayırarak peygamber göndermenin akıl açısından gerekliliğini ihtimaller üzerinden değerlendirir ve insanlığın kahir ekseriyeti için geçerli bir sonuca varır. Birincisi herhangi bir şeriata tabi olsalar da olmasalar da hallerinden her yönden aklî yükümlülüklerle sarılacakları bilinenler olup, bunlara peygamber göndermek hasen olmaz. İkincisi dışarıdan bakıldığında aklî yükümlülüklerin tamamı veya bir kısmına sarılmayacakları belli olanlardır ki, bunlarda peygamber göndermenin bir etkisi meydana gelmez. Zira bunlar bütün şeriatlara sarılsalar bile aklî yükümlülükler cihetinden herhangi bir değişiklik olmaz. Birinci ve ikinci kısımdakiler için her halükârda ya tamamen itaat ya da isyan söz konusu olup, peygamber göndermek herhangi bir sonuç doğurmayacağından maslahat ilkesi gerçekleşmez. Üçüncüsü ise mükelleflerin hallerinden aklen yükümlü kılınan bazı hususlarda şeriatın bir kısmına sarılacakları bilinenlerdir. Bu kısımda peygamber gönderilmesiyle tamamen ya da kısmen bir maslahat söz konusu olması durumunda peygamber göndermek hasen olur.⁷⁴

Mu'tezile'nin aklî yükümlülük ile dini yükümlülük arasında yaptığı ayırım neticesinde ikincisi yalnızca Allah'ı tanıyan ve dini kabul edenler için geçerliken birincisi tüm akıl sahipleri için geçerlilik kazanır. Kādî Abdülcebbâr, kendisinden önceki Ebu'l-Hüzeyl gibi, dini inançları ne olursa olsun tüm insanlar tarafından uygulanabilecek "Allah'a yönelik olmayan itaate" inanır. Bu münasebetle aklî yükümlülüğün gereği olan şeyler de bir nevi ibadet olarak kabul edilir.⁷⁵ Ona göre aklî ibadetlerin gereği gibi yapılabilmesi için, doğru şekilde yapılması dışında hiçbir şeye ihtiyaç yoktur. İlk düşünceyle bilinen bu ibadetler aklî ibadetler olup, geçerliliği gereği gibi eda edilmesinin dışında başka bir şarta bağlı değildir. Zira ibadet edilmesi gerekli olan zata yakınlaşmak namaz ve oruç gibi şer'î ibadetlerin şartıken, aklî ibadetler için böyle bir şart yoktur.⁷⁶ Çünkü Mu'tezile'ye göre sem'

⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/153.

⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/97-98.

⁷⁵ Attar, *Islamic Ethics*, 76-77.

⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/329.

gelmeden önce de akıl sahibi kimseler Allah'ı deliller vasıtasıyla bilmekle yükümlüdürler. Buna ilaveten mükellefler için eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilmek ve bu doğrultuda hareket etmek de vâciptir. Bu bağlamda sem' ile bilinen Allah'ın hoşnutluğu ve O'na yakınlaşmanın dışında, henüz Allah'ı ve O'na ibadeti bilmezken ilk düşünceyle bilinen ve başka amaçlar için yapılan itaat filleri de vardır.⁷⁷ Bu durumda teklîf ve kulluk konusu yalnızca sem'in bildirimlerine mahsus olmayıp, akıl ve sem'in birlikte veya birbirlerinden bağımsız alanlarda ortaya çıkan daha kapsamlı bir içeriğe sahiptir.

Mükellef olan bir insan Allah'ı bilmesede O'na itaat edebilir. Bu bağlamda itaat eden kişinin kendisine itaat edilene bilip tanınması ve iradesini bilmesi söz konusu olmasa bile kendisinden itaat etmesi beklenir. Nitekim asi kişiler de bazen şeytana itaat ederken, bunu şeytanın bilgisi ve iradesi doğrultusunda yaptığı söylenemez.⁷⁸ Mu'tezile açısından akli teklîfin bu ekseninde değerlendirilmesi inanan ve inanmayan tüm insanları kapsayan evrensel bir din ve ahlak anlayışı için önemli bir kapı aralığı oluşturmaktadır. Çünkü dünya hayatında sorumluluk ve yükümlülük bilinci yalnızca belli inançlar ekseninde şekillenmeyip tüm bu inançlara temel ve referans teşkil eden ortak akıl zemininde inşa edilmelidir. Bu münasebetle farklı inançlara sahip olan ya da hiç inanmayan akıl sahiplerinin evrensel ahlak ilkeleri kapsamında bu sorumluluğun dışında tutulması Mu'tezile açısından kabul edilemez bir durumdur. Bundan dolayı Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre kâfirin öncelikle Allah'ı ve peygamberini tasdik etmesi bundan sonra dinî hükümleri uygulaması gerekir. Küfür halinde dinî hükümleri uygulamak ya da müslüman olduktan sonra bunları kaza etmek gerekli değildir. Bununla beraber zina gibi dinî hükümlerde de cezası olan aklen kabih görülen fiilleri yaptığı zaman cezalandırılması gerekir. Bu durumda dinî teklîfe muhatap olmasından ziyade akli teklîf kapsamında cezaya müstehak olur.⁷⁹

4.1. Bilgi-Eylem İlişkisi

Mu'tezile'nin eşya ve fiillerdeki ahlaki değerlerin sem'den bağımsız olarak akılla bilineceği fikri, bu bilginin ilahi bir yardım veya teşvik olmadan fiili zorunlu kılıp kılmayacağını gündeme getirmiştir. Tarihi Antik Çağ Yunan felsefesine kadar götürülen bu meselede iki farklı görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki olan Sokrates'e göre insandaki eşya ve fiiller hakkındaki değer bilgisi zorunlu olarak eylemi de meydana

⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/46.

⁷⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/277-278.

⁷⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, 1/294-295.

getirir ki, bu bilginin aksine davranmak mümkün değildir. Buna göre iyi olarak bilinen şeyler yapılırken, kötü olarak bilinenlerden de kaçınılır.⁸⁰ Kötülüğün nedeni de bilgisizlik olup, insanlar kötü olduğunu bildiği halde bir fiili yapmaz.⁸¹ Doğru olanın bilgisine sahip olan birisi hep doğruyu yapıp yanlış düşmez.⁸² O, bir insanın doğru hakkında bilgi edinmiş olması durumunda zorunlu olarak doğru ya da erdemli olacağını söyler.⁸³ Bilgi; güç, emir ve yönetme olduğundan insanı yönlendiren şeydir. Bilgi insanları kendi gücü altına aldığından iyi ve kötünün bilgisine sahip olan birisi yanlış davranışta bulunmaz. Bilgi davranışların ortaya çıkmasında en önemli güç olup; zevk, acı, haz ve aşırılık gibi etkenler belirleyici değildir.⁸⁴ Başka bir deyişle davranışların ortaya çıkmasında bilgiden başka hâkim güç yoktur. İnsan bilgiyle iyi olanı yaparken bunun aksini yapması ise ancak bilgisizlikten kaynaklanır.⁸⁵

Bu konunun ikinci tarafı olan Aristoteles ise Sokrates'ten farklı düşünmektedir. Ona göre fiillerin meydana gelmesinde bilgi etkili olmakla birlikte iyi olanı yapan, akıl yürüterek bilgi sayesinde ve güçlü iradesiyle bunu yaparken; kötü olanı yapan da kötü olduğunu bildiği halde zayıf iradesiyle yapar. Dolayısıyla kötü, bilgisizlikten kaynaklı olarak meydana gelmez.⁸⁶ Burada iyi ve kötünün bilgisine sahip olmak tek başına fiillerin meydana gelmesinde etkili bir unsur değildir. Zira insanlar aynı bilgiye sahip oldukları halde kimi yapması gereken şeyleri görür ve yaparken kimisi de görmez ve yapmaz. Akıl tek başına fiillere egemen olmayıp, fiilin meydana gelmesinde acı, haz, zevk ve tutku gibi unsurlar da devreye girer. Öte yandan iyi ve kötüyle ilgili olarak tümel bilgiye sahip olup tekil bilgiye sahip olmamak da kötü olanı tercih etmede bir etkendir.⁸⁷ Buna göre Aristoteles'in eşya ve fiiller hakkındaki değer bilgisinin zorunlu olarak eylemleri meydana getirdiğini iddia eden Sokrates'ten farklı düşünerek, bilginin fiilleri zorunlu olarak meydana getirmediği anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezile'ye göre ise fiilin meydana gelmesi için tek şart bilgi olmayıp, yönlendirici etkenler (dâî) de aynı oranda etkilidir. Bazen bilgiye rağmen bazen de bilgi dahilinde

⁸⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 71; Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 74.

⁸¹ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 108.

⁸² Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 61.

⁸³ İlham Dilman, *Morality and The Inner Life a Study in Plato's Gorgias* (London: The Macmillan Press, 1979), 25.

⁸⁴ Platon, *Protagoras*, 77.

⁸⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 131.

⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 131.

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 134-136.

yönlendirici etkenlerin tesiriyle fiiller meydana gelir.⁸⁸ Yönlendirici etkenlerden kasıt fiillerimizle ilgili olarak bize fayda sağlayacağına veya zararı ortadan kaldıracağına ilişkin bilme, itikat etme ve zannetme durumudur.⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr'ın kaydettiğine göre Cahiz'in dışındaki Mu'tezile ehli fiil için şart olsa da bilginin fiili zorunlu kılmayacağı görüşündedirler.⁹⁰ Cāhız ise fiil için bilgiden çok nazarı gerekli görür.⁹¹ Failin bir fiilin iyi olduğunu bilmesi onun vücûbiyetini gerektirmeyip, o fiili tercih etmesinde yönlendirici bir etkindir. Bu bağlamda eşya ve fiillerle ilgili değer bilgisiyse fiiller arasında zorunluluk ilişkisi yoktur. Bilgi fiilin meydana gelmesinde yönlendirici etkenlerden (dâî) birisidir ve yönlendirici etkenler (bilgi, zan ve itikat) fiilin meydana gelmesini zorunlu kılmayıp yalnızca tercih sebebidirler. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, güzel olan, bu bilgi doğrultusunda ortaya çıkan fiillerdir.⁹² Dolayısıyla bilginin de içinde bulunduğu yönlendirici etkenler fiili zorunlu kılmaz.⁹³ Diğer yönlendirici etkenlerle birlikte bilginin görevi fiilin ahlaki değerini sonuçları açısından ortaya koymak suretiyle failin o fiilin yapılması ya da yapılmaması hususunda bir karara varmasını sağlamaktır.⁹⁴ Yönlendirici etken olması hasebiyle bilginin iki işlevinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki isteklerin fail için gerçek ihtiyaç ve fayda durumunu belirlemek; ikincisi ise bu istekler gerçekçi ise faili o fiili işlemeye, değilse o fiilden kaçınmaya çağırmasıdır.⁹⁵ Nitekim ahlaki değer içeren bir fiili bilmeyen ve inanmayan kişiler herhangi bir amaç ve karşılık gütmeksizin de yapabilirler. Bu noktada aynı fiili aklî yeterliliği olmayan deliler ve çocuklar bile yapabilirler.⁹⁶

4.2. Aklî Teklîfte Mükâfat ve Ceza

Teklîfte amaç iyiliğin yapılması ve kötülükten kaçınılması halinde sevap, iyiliğin terki ve kötülüğün yapılması durumunda ise günah beklentisidir. Dinlerde ve teolojik sistemlerde tekîfi sağlayan en önemli motivasyon aracı budur.⁹⁷ Bu bağlamda vâcip ve mendup olan fiillerde aklî gereklilik olması gerekirken, şeriat cihetinde de maslahat ve lütuf olması

⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/188-189.

⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû 'fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/70.

⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/316.

⁹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/316-317.

⁹² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/98.

⁹³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/21.

⁹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/226.

⁹⁵ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 204.

⁹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/223-224.

⁹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/371-372.

gerekir.⁹⁸ Sem' ile bildirilen dinî yükümlülükler aynı zamanda muhatabına sevap vaadi ile azap vâidinde bulunmaktadır. Dolayısıyla sem'î teklîfte mükellefleri teşvik ve caydırma amaçlı ceza ve mükafat söz konusudur. Benzer durumun aklî teklîfe konu olan yükümlülükler için de geçerli olup olmadığı Mu'tezile açısından önem arz etmektedir. Başka bir deyişle yapılıp yapılmaması ilahi bildirim gerektirmen kalmadan yalnızca akılla bilinen hususlar, böyle bir ilahi yardımın olmadığı durumlarda mükelleflere ceza veya mükafat olarak döner mi?

Teklîften kastedilen yalnızca sevap ve ikâb olmayıp, mükellefi teklîf sayesinde bir dereceye yükseltmek için bilgilendirmektir.⁹⁹ İyiliklerin yapılması zorunlu bilgiyle herkes tarafından bilindiğinde inanmayanları da kapsadığı için sevap elde etmek gayesiyle yapılmaz. Aynı şekilde kötülükler de inanmayanları da kapsadığından azap korkusuyla terk edilmez. Fiillerle ilgili söz konusu bilgi, tüm akıl sahiplerini yapılması hususunda zorunlu kılar.¹⁰⁰ İyi olan bir fiilin yapılması kötü olanın da terk edilmesi sevap ve azap dengesinde ahirete inanmayan akıl sahipleri tarafından da kabul edilen bir gerçektir.¹⁰¹ Bu fiiller sevap ümidi ya da azap korkusundan değil, özlerindeki değere bağlı olarak gereklidir. Bu itibarla fiille ilgili teşvik ve yardım edici bir fonksiyonu olsa da vahiy bu noktada vâcip kılıcı değildir.¹⁰²

Kādî Abdülcebbar'a göre zulmü terk etmek ve emanete riayet etmek gibi aklî teklîf kapsamında değerlendirilen yükümlülükler için dinî yükümlülüklerde olduğu gibi Allah'ı bilme şartı gerekmeksizin sevap ve ikâb söz konusudur.¹⁰³ Fâilin bu yükümlülüklerin sonucunda sevap ve ikâbı bilmesi de gerekmez.¹⁰⁴ Burada marifetullah ilahi bir lütuf olup, bu sayede mükellef için sevap ve ikâb bilgisine sahip olması sebebiyle iyiliğe yönelme kötülükten de kaçınma kolaylaşır.¹⁰⁵ Dolayısıyla korku ve ümit kişinin doğru olanı yapma güdüsünü güçlendirebilir ve insanların yaptıkları işe yüreklerini vermelerine yardımcı olabilir. Bu, Kādî Abdülcebbar'ın din ile ahlâk arasında zorunlu bir bağ bulunmadığının, Allah hakkında hiçbir şey bilmeyen ama yine de ahlâk sahibi insanların var olduğunun

⁹⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/373.

⁹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/340.

¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/217, 227.

¹⁰¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/227.

¹⁰² Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, 158.

¹⁰³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/447.

¹⁰⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/405.

¹⁰⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/324.

tamamen bilincinde olduğunu gösterir.¹⁰⁶ Çünkü bir mükellef, Allah'ı bilmese de doğru fiilleriyle O'na gerektiği gibi itaat etmiş kabul edilir. Yani sem' olsaydı ya da mükellef tarafından bilinmiş olsaydı da aynı doğru davranışlar söz konusu olacaktı. Bu bağlamda itaatkâr ancak fiilleriyle itaatkâr olur. Mükellefin itaat edileni ya da bunun Allah'ın iradesi dahilinde olduğunu bilip bilmemesine bakılmaksızın bu itaat filleri kendisinden istenir. Bunun gibi âsi de şeytana itaat ederken bu isyan halinin şeytanın isteği olduğunu bilmesine bakılmaksızın âsi olarak nitelenir.¹⁰⁷ Zira Yüce Allah'ın kullarını akıl, irade ve kudret vermek suretiyle mükellef kılması gayesiz değildir.¹⁰⁸

Mu'tezile'den Ebu Hâşim'e göre örneğin vücûbiyeti aklen bilindiği halde Allah insanları tevhitte nehyetse, bu durum tevhidin vücûbiyetini düşürmediği gibi sevap elde etmeye de mani değildir. Burada emir ve nehye itibar edilmeyip vâcibin kendi özündeki hale itibar edilir. Böyle bir durumda emir ya da nehye olmasa bile fail iyi olduğunu aklen bilmesinden dolayı meşakkat çekerek bir fiili yapsa sevabı hak eder. Bu münasebetle Allah'ın sevap vadinde bulunması teklîfin şartı değildir. Çünkü Allah'ın onu zorunlu kılmış olması vâcip için şart değildir. Dolayısıyla mükellefin taat ve sevap ikilisine emir ya da başka bir yoldan ulaşmış olması yeterlidir.¹⁰⁹ Başka bir ifadeyle Yüce Allah'ın bir şeyi yasaklaması onun kötülüğüne, emretmesi de o şeyin iyiliğine delalet eder. Buradaki emir ve nehye fiilin durumuna delalet etmekte ve fiilin halini göstermekte olup, her ikisi de fiillerin güzellik veya çirkinliğinin sebebi olmadığı gibi fiillerin hüsn veya kubhunu zorunlu (vâcip) kılmaz.¹¹⁰ Bu bağlamda kişinin doğruyu yapmasında övgü, yanlıştan kaçınmasında da yerginin etkili olduğu doğru değildir.¹¹¹ Bu durumda kişinin doğru ve yanlış olan şeyi Allah'ın onu vâcip veya haram kılmasından önce yapmasıyla sonra yapması arasında hiçbir fark yoktur.¹¹²

Mu'tezile'den Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80) övgüyü hak etmekle sevabı hak etmeyi birbirinden ayırır. Övgüyü gerektiren her durum cesur ve akıllı bir kişinin akıl ve cesaretinin övülmesi gibi aynı zamanda sevabı da gerektiren bir durum değildir.¹¹³ Ancak hocasının bu görüşüne katılmayan Kādî Abdülcebâr'ın kaydettiğine göre Ebû Alî ve Ebû

¹⁰⁶ Attar, *Islamic Ethics*, 78.

¹⁰⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12:277-278.

¹⁰⁸ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/340.

¹⁰⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/175-176.

¹¹⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/103.

¹¹¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/201.

¹¹² Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/203-204.

¹¹³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12:445-446.

Hâşim'e göre böyle bir ayırım doğru değildir. Onlara göre kişiler şer'î yükümlülüklerin yanında aklî yükümlülüklerden dolayı da övgü ve sevabı hak eder. Dolayısıyla Kādî'ya göre şöyle söylemek mümkün değildir: "Allah'ı ve O'nun sevap ve ikâbını bilmeden dinî sorumluluklar için sevap elde etmek sahih değilse, bu durum diğer yükümlülükler için de geçerli olmalıdır." Dinî vâciplerin ihlali nasıl zemmi ve ikâbı gerektiriyorsa aynı şekilde aklî vâciplerin terki durumunda da zem ve ikâb gerekir.¹¹⁴ Mükelleflerin aklî gereklilikleri terki, dinî gereklilikleri terkindeki gibi Şârî' tarafından cezaya müstehak bir sonuç doğurur. Buna göre kişilerin sevap veya ikâbla karşılaşacağını bilmesi mükellefiyet için bir şart olmayıp, bu kişiler Allah'ı bilmeseler dahi ahlaki yükümlülüklerden dolayı sevap kazanırlar.¹¹⁵ Bu durumda ahlakın dinî sevap ve cezayla sınırlandırılmayacağı söylenebilir. Bu nazariye şeriat ve peygamberin olmadığı fetret dönemlerinde insanların aklî vâciplerden sorumlu olduğu yönündeki Mu'tezile düşüncesiyle de paraleldir. Çünkü söz konusu yükümlülükler övgü ve yergi olmaksızın kendi özünden kaynaklanmaktadır.¹¹⁶

4.3. Aklî Teklîf Alanı ve Aklî Hükümler

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh aklî olup, teklîf de akıl ve din açısından iki kısma ayrıldığından hükümler de bu minvalde aklî ve sem'î (şer'î) olmak üzere ikiye ayrılır. Sem'î hükümden kasıt; şer'î metinlerden elde edilen ya da istinbat edilen hükümler iken; aklî hükümlerden kasıt ise aklî sabiteler ya da aklî delillerle elde edilen hükümlerdir.¹¹⁷ Esas itibariyle hükümlerde şer'îlik veya aklîlik bakımından bir fark yoktur. Her ne kadar bu ikisi farklı olsa da kötülüğün yasaklanması ve iyiliğin emredilmesi bakımından aynı manayı taşımaktadırlar.¹¹⁸ Gerçekte hükümler değişmeyip, buradaki sınıflandırma hükümlerin bilgisinin elde edildiği delillerin farklılığına bağlı olarak yapılmaktadır. Akıl tarafından zorunlu veya nazar yoluyla bilinen hükümlerin sem'e nispet edilmesi söz konusu olmayıp, sem' aklın bu konudaki hükmünü teyit etmeyi amaçlar. Bununla beraber ibadetler gibi sem' olmadan mücerret akılla bilinmesi mümkün olmayan hususlar sem'e nispet edilir. Buna göre bütün hükümler ya zorunlu olarak ya da müstesep olarak akılla bilinmekte olup, vahye izafe edilmesi söz konusu değildir. Hükümlerin vahye izafe edilmesi ancak vahyin dışında bilinme imkânı olmadığı durumlarda mümkündür Mücerret aklın söz konusu sem'î

¹¹⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12:446-447.

¹¹⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11:405.

¹¹⁶ Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, 158.

¹¹⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*, 1/370; 2/993.

¹¹⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/123.

hükümlerin vücûbiyetine hükmetmesi mümkün değildir. Bu durum yalnızca vâcîpler için sınırlı olmayıp mahzur ve mübah hükümleri için de geçerlidir. Bir farkla ki yemek ve içmek gibi aklın mübah olduğuna hükmettiği durumlar sem'e nispet edilemez.¹¹⁹

Aklî hükümleri şer'î hükümlerde olduğu gibi vücûb, mahzur ve mübahlık bakımından üç kısımda değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda “vâcip, kişinin gücü yettiği halde yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir” ya da “ihlâli doğrudan yerilmeye müstehak olmayı gerektiren veya bu hususta etkili olan şeydir”.¹²⁰ Aklî teklîf açısından bakıldığında vâcip, fiillerdeki hüsün haline zait bir sıfat olup; yapılması övgüyü terki de yergiyi gerektirir. Buna bağlı olarak mahzur da yapılması yergiyi sebep olan hükümlerdir. Mübah ise tamamen hasen olup bunun üzerinde zait bir sıfat bulunmaz. Yapılması veya terki övgü veya yergiyi gerektirmez.¹²¹ Bu tanıma göre farz veya vâcip yapılmasına güç yetirilebildiği halde terk edilmesinden dolayı bazı durumlarda suçlanmayı hak eden fiildir.¹²²

Yüce Allah'ın bir şeyi vâcip kılması onu bize bildirmesi ya da deliller nasbederek onu bilme imkânı vermesiyle mümkün olur.¹²³ Aklın vâcip ya da haram ile ilgili hüküm vermesi ise eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliği bilmesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla Allah bir şeyi mükelleflere vücûbiyetini ve vücûbiyet vechini bildirmek suretiyle ya da ona delalet eden ve onunla murat ettiği şeye işaret ederek vâcip kılar. Bu münasebetle zararlı şeylerden imkân çerçevesinde korunmanın gerekliliği, akıllarda karar kılması bakımından kendisinin bilgisi hususunda nazar etmenin gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.¹²⁴

Mu'tezile yorumunun ana noktası, bir fiili farz kılan şeyin başka bir şey olduğu ve teklîfin başka bir şey olduğu, yani o fiilin Allah tarafından tasvip edilmesidir.¹²⁵ Bu bağlamda vâcibin akıl ve vahiy açısından tanımı değişmeyip, bilgi yollarının farklı olması bu ikisini birbirinden farklı kılmaz. Vâcibin vücûbiyetinin akla izafe edilmesi onun manasını değiştirmez. Burada vâcibin vücûbiyetini akılla bilmek daha çok tercih edilmekle birlikte vahiyle bilinmesi de onu aklî olmaktan çıkarmaz.¹²⁶ Bununla beraber Kādî Abdülcebâr,

¹¹⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/101-102.

¹²⁰ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/67-67; Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/43, 14/7.

¹²¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/31; Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/241-242.

¹²² Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/68-69.

¹²³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/65.

¹²⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/509.

¹²⁵ Hourani, *Islamic Rationalism*, 121.

¹²⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/47.

ahlaki hükümlerle ilgili olarak vahyin kapsamına teknik bir kısıtlama getirmiştir: Doğal akılla verilen tüm yargılar, vahiyle biliniyor olsalar bile aklî hükümler olarak adlandırılır. Hayvan kesme örneğinde olduğu gibi hükümler vahiyden başka bir kanalla bilinmiyorsa dinî hükümler olarak adlandırılır. Ancak bu durum bile rasyonalite alanının dışında değildir. Vahiy tarafından bildirilen değerler sadece Allah tarafından emredilmiş, yasaklanmış vs. olma olgusuyla yaratılmamıştır. Bunlar vahiy tarafından rasyonel olarak gerekçelendirilebilir amaçlar için öğretilir.¹²⁷

Mükellefler açısından bakıldığında vâcip zorunlu veya mükteseb şekilde doğrudan tam akılla bilinir.¹²⁸ Zorunlu bilgi insanın iradesi dışında meydana gelip, kendisinden uzaklaştırarak müstağni kalamadığı ve herhangi bir şekilde şüpheyeye mahal bırakmayan bilgi türüdür.¹²⁹ Bu bilgi akla sunulduğunda onu kabul etmekten başka seçenek kalmaz. Mükteseb ise bunun zıttı olup, kanıtlamayla ortaya çıkan bilgidir.¹³⁰ Vâcibin vücûbiyeti kesin bir şekilde yapılmasını gerektirmeyip, kişiler vâcip olduğu bilgisiyle onu tercih ederler.¹³¹ Vücûb yönünden aklîyyat ile şerîyyat arasında bir fark yoktur. Ancak vücûbiyet yönlerinin bilinmesi bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Bu bağlamda Allah'ın vâcip kılmasından murad, O'nun icabını ve vücûbiyet yönünü bildirmesidir. Buna bağlı olarak vâcip kılmak vâcibin bizatihi illeti olamaz.¹³² Öte yandan icâb sem' ile bildirilirken, akılla da delillendirilir.¹³³ Allah akıllarda karar kılan ilkeler doğrultusunda icabta bulunur. Vâcibin vâcip olma halindeki sıfatı değişmez. Dolayısıyla Allah bildirmeseydi bile bu sıfat yine de var olacaktı.¹³⁴

Hükümlerin aklîliği bağlamında vurgulanması gereken bir başka husus da vâcibin emir veya irade sebebiyle vâcip olmadığıdır.¹³⁵ Bundan dolayı 'icâb'ın anlamı mükellefe fiilin kendisiyle vâcip olduğu illet mesabesinde bildirmedi. Allah insanlardan vücûbiyetini bildirdiği fiilleri yapmalarını irade etmez. Çünkü eğer O, mükelleflere vâcipleri bildirirse şartlar olgunlaştığında bu fiillerin yapılması elzem olur.¹³⁶ Başka bir deyişle teklîfle ilgili

¹²⁷ Hourani, *Islamic Rationalism*, 129-131.

¹²⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/185-186.

¹²⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/80-83.

¹³⁰ Hourani, *Islamic Rationalism*, 20.

¹³¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/203.

¹³² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/350-351.

¹³³ Aslan, *Kadı Abdülcebbâr'da Kelam Yöntemi*, 317.

¹³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/53.

¹³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/293.

¹³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/299.

olarak Allah'ın icâbı (vâcip kılma), vâcipleri bildirmesi ya da bilme imkânı yaratmasıdır. Buradaki vücûbiyet bir illetten dolayı olmayıp, tüm failer için geçerli olmak üzere vâcibe mahsus yönlerden dolayı gerçekleşir. Bu durumda icab vâcibin vücûbiyetinden ayrı ve müstakildir.¹³⁷ Buna göre yükümlülükler emir ve iradeyle yapılmaz. Sem'in işlevi akılda sabit olan ilkeleri keşfetmek olup, hiçbir şekilde akla muhalif bir hüküm koymaz. Fiillere dair hükümlerin vücub veya kubh açısından zorunlu ya da mükteseb bir şekilde bilinme şekli başka şeylerin bilinmesinden farklı değildir. Bu meselede asıl olan fiillerin hükümlerinin genellikle zorunlu bir yolla bilinmesidir. Bu bağlamda iyilikler, vâcipler ve kötülüklerin bilinmesi aklın kemaline bağlı olarak zorunlu bir şekilde bilinir. Eğer akılla bilinmezse hiçbir şekilde bilinmesi mümkün olmaz. Çünkü nazar ve istidlal ancak akılı kemale ermiş kişiler için mümkün olur ki, bunu zorunlu bir şekilde bilen kişi bununla teklîfi amaçlar. Böylece akılla zorunlu bir şekilde eşya ve fiillerdeki fayda ve zararın illeti bilinmek suretiyle hükümler ortaya çıkar. Vahiyle bilinen kötülüklerin bilinme yolu da istidlaldir. Eğer bir şeyin mefsetet olduğu şeriatla biliniyorsa onun kötülüğü akılla da bilinir. Bir şeyde zararı def etmek söz konusu olduğunda bunun vücûbiyetini akılla biliriz. Ancak eşya ve fiillerdeki kötülüğü peygamberin bildirdiklerinin dışında akılla bilme yolu yoksa bunun bilinme yolu vahiy olup, vahiy yoluyla bilinen şeyler de şayet akılla bilinmiş olsaydı kötü olduğu da akılla bilinirdi.¹³⁸ Buna göre iyilikler ve kötülükler yalnızca sem' tarafından emredilen ve yasaklananlardan ibaret olmayıp, aklın da dahil olduğu daha geniş bir kapsamda değerlendirilmelidir.¹³⁹

Kâdî'ya göre aklî vâcipler nitelik yönünden mahdut olup, nicelik bakımından sınırlı değildir. Bu bağlamda aklî vâcipler sebeplerin çoğalması ve azalmasına bağlı olarak artıp eksilmektedir. Yine teklîf sürelerinin uzayıp kısalmasına bağlı olarak uzayıp kısalmaktadır. Sem'î teklîf ise kefarete ve ibadetlerin ifası örneklerinde olduğu gibi vakitlere dönük olarak veya vâcip sebeplere bağlı olarak artması mümkündür.¹⁴⁰ "Bu çerçevede Kâdî, teklîfi maslahat ve lütuf olarak kesik kesik olan sem'e değil, sabit ve içerdiği ahlâkın fiillerin meydana geliş yönleriyle akla dayandırmaya çalışmıştır. O halde teklîf, aklın iyi, vâcip ve kötü gibi doğuştan getirdiği kategorilere dayanması anlamında rasyonel; bu kategorik

¹³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 14/14.

¹³⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhtâ bi't-teklîf*, 1/233-234; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 14/22-23.

¹³⁹ Hourani, *Islamic Rationalism*, 56.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/137-138.

yönlerle birebir örtüşen ve Allah'ın maslahat açısından durumlar üzerine farklı iradeler sergilemesi anlamında ise teistik yani şer'îdir."¹⁴¹

Sonuç

Yüce Allah'ın akıl bahşettiği her insan dünyaya imtihan maksadıyla gönderilmiş olup, dünya hayatında yaptıklarından ve terk ettiklerinden dolayı Allah'a karşı sorumludur. Zira akıl tek başına teklîfin sebebi ve en temel argümanıdır. Allah insana iyiyle kötüyü birbirinden ayırt edip davranışlarını bu doğrultuda tanzim edebileceği bir akıl verdikten sonra ayrıca vahiyle bildirmese de insan her halükârda sorumludur. Dolayısıyla teklîf akıl şartında ve temelinde gerçekleşmektedir. Allah insana teklîf için yeterli olan akli bahşetmekle birlikte lütfu sonucunda peygamberler ve vahiyle sorumluluğunu tekraren hatırlatmıştır. Buna göre insana bir taraftan akıl diğer taraftan da vahiy olmak üzere iki bildirim kanalıyla teklîf ve sorumluluğu hatırlatılmış ve fiillerini bu doğrultuda tanzim etmesi telkin edilmiştir. İkisinin kaynağı da Allah olduğu için aklın ve vahyin insan için ortaya koyduğu yükümlülükler bir çelişki ve tenakuz sebebi olmamıştır.

Meseleye bu ekseninde bakıldığında Mu'tezile'nin değer ve teklîf alanında birinci iddiası iyilik ve kötülüğün vahiyden bağımsız olarak akılla bilindiğidir. İnsan eşya ve fiillerin özünde veya bağlamında var olan ahlaki değerleri akıyla bilme imkân ve kabiliyetine sahiptir. Ancak aklın bilme kabiliyeti soyut ve tümel anlamda olup, bunların somut ve tikel hale getirilmesi vahyin uhdesinde gerçekleştirilmiştir. Öte yandan eskatoloji ve ibadetler gibi aklın bilme kabiliyetinin dışında olan konularda da vahyin akla desteği söz konusudur. Bu münasebetle aklın tek başına değer bilgisine sahip olması onun ilahi bildirimlerden müstağni olduğu veya nübüvvetin gerekli olmadığı sonucunu doğurmaz. Mu'tezile'nin buradaki çabası akli tahkim ederek nübüvvetin imkân ve gerekliliğini sorgulamak olmayıp, dini aklî temellerde makul hale getirmektir.

Mu'tezile'ye göre aklın ahlaki değer alanındaki bu yetkinliği ona bununla bağlantılı olarak bir yükümlülük de getirmiştir. Her ne kadar değer ve teklîf konusunda Mu'tezile'nin akli hâkim sıfatıyla vahyin karşısında birincil konuma getirdiği değerlendirilse de değer belirleyici ve teklîf koyucu gerçekte Allah'tır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu konulardaki tavrı nübüvveti zayıflatmak bir yana destekleyici bir rol üstlenmektedir. Bundan dolayı teklîfi din ve akıl açısından ayrı ayrı ele alarak inanan inanmayan tüm insanlık için akıl temelinde ortak

¹⁴¹ Aslan, *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, 269.

bir sorumluluk anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır. Aklın dinden bağımsız olarak bildiği ortak değer alanlarında tüm akıl sahipleri sorumlu olurken bunun karşılığında ceza ve mükâfatla karşılaşacaklardır. Dinin ortaya koyduğu yükümlülükler de bu makuliyet çerçevesinde şekillenir. Bundan dolayı dinî yükümlülükler de netice itibariyle akli olmak durumundadır.

Kaynakça/References

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Aslan, İbrahim. *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Attar, Mariam. *Islamic Ethics Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Barlak, Muzaffer. *Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği-*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İmiyyü'-Fıransîli'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî. "Tefsîru Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî". *Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile*. thk. Hıdır Muhammed Nabhâ. Beyrût: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî. *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Râcih Abdulhamid Said Kürdî-Hüseyn Hansu. Amman: Dârû'l-Hamîd, 2014/1435.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Bernand, Marie. "La Notion De 'İlm Chez Les Premiers Mu'tazilites". *Studia Islamica*, 36 (1972), 27-56.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. nşr. Muhammed Tâmir. Kahire: Dârû'l-Hadîs, 2009.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Dilman, İlham. *Morality And The Inner Life A Study İn Plato's Gorgias*. London: The Macmillan Press, 1979.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Daru Firanz Şitayz, 1980.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-Lüma ' fi'r-red ' alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. nşr. Hamude Ğarabe. Kahire: y.y., 1955.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. New York: E.J. Brill Leiden, 1991.
- Frank, R. M. "Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila". *Studia Islamica* 33 (1971), 7-18.
- Frank, Richard M. "Moral Obligation in Classical Muslim Theology". *The Journal of Religious Ethics*, 11/2 (1983), 204-223.

- Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford Clarendon Press, 1971.
- Hourani George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press, 1985.
- Hourani, George F. "Cüveynî'nin Mut'ezilî Ahlakı Eleştirisi". çev. Burhanettin Tatar. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1991/5), 213-225.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâder, 2010.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Muhammed er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. Cîn Yûsuf Hûbin el-Yesûû. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-Elmânî, 2017.
- Kādî Abdülcebbâr. *Müteşabihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zarzûr. Kahire: Dâru't-Turâs, 1969.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Osman, Abdülkerim. *Nazariyyetü't-teklîf ârâü'l-Kādî Abdülcebbârü'l-ke'lâmiyye*. by: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr. *Uşûlü'l-Pezdevî*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Protagoras*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Euthyphron*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Suphi, Ahmet Mahmut. *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi Akılcılar ve Tecrübeciler*. çev. Abdurrahman Harbi vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Şehristânî, Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992/1413.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfu istulâhâtî'l-fünûn*. nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*. thk. Vedâd el-Kādî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1988.
- Zine, Hüsnü. *el-Akl inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.

Bilimsel Tefsire Konu Edilen Âyetlerin Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delâleti Meselesi

*A Different Look at the Verses Subject to Scientific Interpretation in the Context of the
Prophethood of the Prophet Muhammad*

Fatih ÇELİKEL

ORCID: 0000-0002-5301-3046 | E-Posta: fatihce81@hotmail.com

Dr., Tahirini Duran Dudu Gümüş Ortaokulu, Meb

Dr., Tahirini Duran Dudu Secondary School, Meb

Kayseri, Türkiye

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Aydın, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Konu Edilen Âyetlerin Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delâleti Meselesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 175-205. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1514707>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	11.07.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	30.10.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olumur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Kur'ân'da kâinattaki tabîî olgulardan bahseden pek çok âyet bulunmaktadır. Bu âyetler Kur'ân'da genellikle tevhide delâlet etmeleri yönüyle zikredilmekte ve tefsirlerde de çoğunlukla bu zaviyeden izah edilmektedir. Bununla birlikte özellikle son yüzyılda bu âyetlerden bazılarının bilimsel tefsire konu edildiği görülmektedir. İlgili âyetlerde yer verilen kevnî gerçekliklerin Hz. Peygamber döneminde bilinmediği halde yüzyıllar sonra yapılan bilimsel araştırmaların ilgili âyetlerin muhtevasını onaylamasından hareketle bu âyetlerde Kur'ân'ın ilmî i'cazının olduğu öne sürülmektedir. Bu çalışmada bilimsel tefsire konu edilen bazı âyetlerin farklı bir bakış açısıyla ele alınarak Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâletinin ortaya konması amaçlanmaktadır. Bu bakış açısı; ilgili âyetlerin tarihsel arka planı, sosyolojik ve psikolojik boyutları dikkate alınarak ters bir okuma üzerinden incelenmesi olarak ifade edilebilir. Ters okumadan kasıt; ilgili âyetlerin gerçekten peygamber olmadığı halde nübüvvet iddiasıyla insanları aldatmak isteyen birisi tarafından söylenebilmesi ihtimali üzerinden incelenmesidir. Bilimsel tefsire konu olan bir âyet bu zaviyeden incelenmek istendiğinde belli adımların takip edilmesi gerekir. Bu adımlardan birincisi ilgili âyetin tarihsel arka planını tespit etmektir. Tarihsel arka plan genel olarak; âyetin nüzûl yeri, zamanı ve o dönemde Hicaz coğrafyasında baskın olan sosyo-kültürel, sosyo-psikolojik şartlar olarak ifade edilebilir. Nüzûl atmosferi ortaya konduktan sonra ikinci adımda gerçekten peygamber olan biri ile peygamber olmadığı halde risâlet iddiasıyla ortaya çıkan birinin ilgili âyeti söyleyebilme imkân ve ihtimali incelenmelidir. Buradaki mukayesede şahıs olarak farklı iki kişi değil aynı şahsın varsayıma dayalı olarak iki farklı durumunun dikkate alınması daha sağlıklı bir değerlendirme imkânı sunacaktır. Örneğin el-Hicr 15/22. âyette bahsedilen rüzgârların aşılaiçilik fonksiyonu bu bakış açısıyla ele alındığında söz konusu bilgiye Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak yahut – haşa – peygamber olmadığı halde risâlet iddiasında olan biri olarak kaynaklık etme ihtimali incelenmelidir. Bu inceleme sonrasında yapılacak mukayese üzerinden incelenen âyetin, – varsa - Hz. Peygamber'in risâletine delâleti veya işareti ortaya konmalıdır. Bu delâletin/işaretin hangi yönlerden olduğu açıklanarak öne sürülen tez temellendirilmelidir. Çalışmada yukarıda genel çerçevesi çizilen bir yaklaşım üzerinden bilimsel tefsire konu edilen bazı âyetlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâletinin/işaretinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu maksada yönelik olarak belirlenen yaklaşım üzerinden bilimsel tefsire konu edilen bazı âyetler incelenmiştir. İncelenen âyetlerin nübüvvetine farklı derecelerde işaret ettikleri gözlemlenmiştir. İncelenen âyetlerde verilen bilgilerin pek çoğu ancak üst düzey araştırmalarla tespit edilebilecek bilimsel bir bilgiye işaret etmektedir. Yedinci yüzyıl Mekke toplumunun o dönemdeki birinci gündemi pozitif ilimlerde ilerlemek olmadığı gibi bu bilimsel bilginin Müslümanların pratikteki beklentilerini doğrudan karşılayan bir yönü de bulunmamaktadır. Üstelik Hz. Peygamber'in yaşadığı şartlar içerisinde söz konusu bilgileri zikretmesini gerektirecek belirgin bir neden de bulunmamaktadır. Öne sürülen bilgiler, ilerleyen dönemlerde yanlışlanabilecek mahiyete sahip olması sebebiyle peygamber olmayıp da risâlet iddiasında olan birisi için ciddi riskler taşımaktadır. Görünürde bu riskleri almanın gerçekten vahiy alıyor olmak dışında tatmin edici bir izahı bulunmamaktadır. İncelenen bilgiler genel olarak bu çerçevede değerlendirildiğinde bu ifadelerin gerçekten vahiy mahsulü olduğunu düşünmek oldukça makuldür. Çalışmada genellikle analiz ve kıyas yöntemi tercih edilmiş, yeri geldiğinde diyalektik yöntemden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nübüvvet, Peygamber, Âyet, Bilimsel.

Abstract

There are many verses in the Qur'ân that deal with natural events. It has been seen that some of these verses have been the subject of scientific interpretations in the last century. For example, it is emphasized in the twenty-second verse of Surah Al-Hijr that the winds are sent as fecundators. According to the scientific understanding of interpretation, the fecundation event mentioned in the verse points to a natural fact confirmed by current scientific data. Accordingly, rain clouds are formed by "condensation nuclei" etc. consisting of salt and dust particles lifted by the winds from the land and sea and carried to the upper atmosphere. The fact that this event, which could not have been known at that time, is clearly stated in the Qur'ân is one of the scientific miracles of the Qur'ân. In this study, an attempt has been made to examine such verses, which have been the subject of scientific interpretation, from a different perspective and to reveal that they constitute evidence of the prophethood of Muhammad. This perspective can be expressed as examining the relevant verses by reading them backwards, taking into account their historical background, sociological and psychological dimensions. What is meant by reading them backwards is; is the examination of the verses in question based on the possibility that they were uttered by someone claiming prophethood. When a verse that is the subject of scientific interpretation is to be examined from this perspective, certain stages should be followed. The first of these stages is to delve into the historical background of the verse in question. The historical background can generally be expressed as the place and time of the revelation of the verse and the socio-cultural and socio-psychological conditions prevailing in the area of Hijaz at that time. After the revelation environment is determined, in the second stage, the situations of the Prophet Muhammad and someone claiming prophethood should be examined in order for the verse to be the source of the examined verse. After these two examinations, the reference of the examined verse to the prophethood of the Prophet Muhammad should be revealed through a comparison. This suggested reference should be explained and justified. In the study, some verses were examined with an approach whose general framework is summarized above. As a method in the study; Analysis and comparison method was generally preferred. Accordingly, it was determined that each of the examined verses pointed to the prophethood of the Prophet Muhammad to different degrees.

Keywords: Tafsir, Prophethood, Prophet, Verse, Scientific.

Giriş

Kur'ân, muhtevası ve dil özellikleriyle kendi i'câzına delil olduğu gibi Hz. Muhammed'in nübüvvetine de delildir. Kur'ân'ın muhtevasını oluşturan âyetlerden bir kısmı evrende cereyan eden tabii olgu ve olaylardan bahsetmektedir.¹ Bu âyetlerde genellikle Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ve birliğini ispatlayan somut deliller olarak öne çıkarılmakta, insanoğluna kâinattaki olgular üzerinde layıgınca tefekkür etmesi halinde tevhide rahatlıkla ulaşabileceği söylenmektedir.² Kur'ân'da kevnî âyetlerin bu yönüyle zikredilmesi tarih boyunca ilgili âyetlerin tevhide delâletleri açısından açıklanmasına sebep olmuştur. Modern zamanlar da dâhil olmak üzere tefsir tarihi incelendiğinde müfessirlerin kevnî âyetleri -farklı yorumlarda bulunsalar da- aynı amaca matuf olarak tefsir etmeleri bu durumun bir yansımasıdır.³ Bununla birlikte özellikle son dönemlerde kevnî âyetlerden bazıları bilimsel tefsire konu edilmekte ve bu açıdan tefsir edilmektedir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde bilimsel tefsire konu edilen kevnî âyetlerin pek çoğunun -tevhide delil olmakla birlikte- Hz. Muhammed'in nübüvvetine de delâlet veya en azından işaret ettiği görülmektedir. Söz konusu işaretlerin görülebilmesi için âyetlere "özette ifade edilen bakış açısı" ile yaklaşılması gerekmektedir. İlgili âyetler incelenirken unutulmaması gereken önemli bir husus daha vardır ki resul ile risâlet iddiasındaki biri arasındaki farklılık bu noktada çok daha tebellür etmektedir. Bu nokta, geleceğin bilinmemesi gerçeğidir. Biraz daha açacak olursak, risâlet iddiasında olan birisi yarın başına gelecek olanlardan dahi emin değildir. Davasının yüzyıllar sonraki hali gibi uzak geleceği düşünmek bir yana kendi hayatı ve yakın geleceği dahi bu kişi için belirsizdir. Oysa gerçekten risâletle görevlendirilmiş biri, hele ki üstlendiği davanın geleceği kendisine vahiyle açıklanmışsa, bu tür endişe ve belirsizliklerden uzaktır.⁴ Dolayısıyla nüzûl dönemine tarihin diğer kesitleri gibi olmuş-bitmiş bir hadise olarak yaklaşıldığında söz konusu delâletlerin gözden kaçabileceğini veya belirgin bir şekilde fark edilemeyeceğini söylememiz gerekir. Bu sebeple incelenen her bir âyetin veya olayın -nübüvvet serüveninin sonucu düşünülmeden - o an dikkate alınarak değerlendirilmesi

¹ Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; er-Ra'd 13/3-5.

² er-Ra'd 13/3.

³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 3/5; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l İlmiyye, 2005), 1/610; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 4/152-153; Nâsuriddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 1/116-117; Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 2/77.

⁴ Mâide 5/67; Fetih 48/27; Saff 61/8-9. Ayrıca bk. Müslim, "Fiten", 2889; Tirmizî, "Fiten", 31.

oldukça önemlidir. Söz gelimi Tebbet yahut Rûm sûresi bu anlamda değerlendirildiğinde söz konusu delâlet hatta i'câz çok daha net bir şekilde görülecektir. Bu çalışma söz konusu kevnî âyetleri kısaca tarifi yapılan bu perspektif üzerinden incelemeyi amaçlamakta ve ilgili âyetlerin Hz. Muhammed'in nübüvvetine yönelik delâletini mümkün olduğunca ortaya koymayı hedeflemektedir. Literatürde konuyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde bunlardan bazılarının bilimsel tefsir metodu hakkında olduğu,⁵ bazılarının ise bilimsel tefsir savunusu yahut kâinattaki olgulardan bahseden âyetlerin bilimsel veriler eşliğinde izah edilmesi amacıyla yönelik olduğu görülmektedir.⁶ Bu çalışmaların ortak yönlerini bilimsel tefsire dair lehte veya aleyhte görüşler, yüz yıllar sonra keşfedilen bazı kevnî gerçekliklere işaret eden âyetlerin tefsiri üzerinden Kur'an'ın ilmî i'câzının öne çıkarılması gibi hususlar oluşturmaktadır. Bu durum makalemizin bakış açısı ve gayesi açısından literatürdeki çalışmalardan farklılaştığını göstermektedir. Zira bu çalışmanın bakış açısı, âyetlerin sadece bilimsel veriler üzerinden değil başta tarihsel arka plan olmak üzere farklı boyutlarıyla incelenmesini öngörmekte ve Hz. Peygamber'in risâletine delâletini ortaya koymayı hedeflemektedir. Dolayısıyla bu makalenin alanında özgün olduğu bu yönüyle kevnî âyetlerin tefsirine katkı sunacağı düşünülmektedir. Çalışmada temelde analiz ve kıyas yöntemleri kullanılmakla birlikte yeri geldikçe zihne gelebilecek muhtemel itirazların dillendirilmesi suretiyle diyalektik yönetime de yer verilmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Son zamanlarda adından daha çok söz ettiren bilimsel tefsirin farklı tanımları yapılmaktadır. Bunlardan birine göre bilimsel tefsir; "Kur'an lafızlarına ve terkiplerine bilimsel kavramların hâkim kılındığı, bu lafız ve terkiplerden muhtelif ilimlerin ve felsefi görüşlerin çıkarılmaya çalışıldığı tefsir çeşididir."⁷ Bir diğer tarife göre bilimsel tefsir, kevnî âyetlerin açıklanmasında pozitif bilimlerin sunduğu bilgileri araç olarak kullanan, bazı ispatlanmış bilimsel verilerden hareketle Kur'an'ın i'câzını ortaya koymaya çalışan tefsir

⁵ Bunlardan bazıları için bk. Hayati Aydın, "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Aralık 2018), 31-44; Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Ekolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.

⁶ Hüseyin Yakar, "Kur'an'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 33 (2020), 103-130; Hayati Aydın, *Bilimsel Tefsir ve İlmî Değeri, Kur'an ve Pozitif Bilim*, 2020, 93-107.

⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/349; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/369.

türüdür.⁸ Kökeninin Emevîler dönemine kadar uzandığı söylenen bilimsel tefsir, son yüzyılda müstakil bir tefsir ekolü olarak anılır olmuş ve literatürdeki yerini almıştır. Bilimsel tefsirin müstakil bir tefsir ekolü olarak ayrışmasını tetikleyen unsurların başında özellikle pozitif bilimlerde yaşanan gelişmeler yer almaktadır.⁹ Buna göre fen bilimlerinin kümülatif yapısı, müfessirleri ve Kur'ân araştırmacılarını kâinattaki tabîi olgulardan bahseden âyetlerin tefsirinde ispatlanmış ilmî verileri dikkate almaya sevk etmiştir. Zira bir olgu hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmanın, o olgu hakkında söylenen sözün daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı malumdur. Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Pozitif bilimlerin tecrübe sahasındaki keşifleri ve deneyleri ilerledikçe bunlar Kur'an'ın mefhumuna aykırı gitmemiş, bilakis birçok âyetin anlaşılmasına yardımcı olmuştur." şeklindeki sözleri de bu gerçeğe işaret etmektedir.¹⁰

Müfessirlerin temel gayesi Kur'ân âyetlerinin daha iyi anlaşılması ve açıklanması olduğuna göre tabîi olgulardan bahseden âyetlerin tefsirinde söz konusu olguyla ilgili kendilerine kadar birikerek gelmiş olan kesin verilerden yararlanmak istemeleri tabîidir. Mesela insanın alaktan yaratılışı,¹¹ "alak" sözcüğünden tam olarak neyin kastedildiği gibi konularda müfessirlerin biyolojiden yahut embriyolojiden istifade etmesi bunun örneklerindedir.¹² Bu konudaki önemli etkenlerden bir diğeri ise araştırmacıların Kur'ân'ın bilimsel i'câzını ortaya koyma arzusudur. Bu tür bir tefsire yönelenlerin düşüncesine göre Kur'ân'ın asırlar önce haber verdiği ancak o dönem itibariyle henüz bilinmeyen bilimsel gerçekliklerin çok sonraları keşfedilmesi Kur'ân'ın açık bir i'câzıdır. Bu i'câz, etkileyciliğine uygun bir şekilde ortaya konulmalı ve insanlarla buluşturulmalıdır.

Kur'ân'ın bir hidayet kitabı olması ve öncelikle ümmî bir topluluğa inmesi bilimsel tefsiri eleştirenlerin öne sürdüğü temel gerekçelerden başlıcalarıdır.¹³ Kur'ân'ın hidayet kitabı olması kâinata ve tabîi olgulara dair bir takım bilgiler vermesine engel değildir.

⁸ Çalışmasında bu tarifi Ahmed Ömer Ebû Hacer'den aktaran Güllüce, söz konusu tarifi günümüz bilimsel tefsir anlayışını yansıtmaya yönelik doğru bir tarif olduğunu belirtir. Veysel Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar, 2010, s.378.

⁹ Celal Kırcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, ts.), 21.

¹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 7/5195.

¹¹ el-Alak 96/3.

¹² Söz gelimi Diyanet İşleri basılan *Kur'ân Yolu* isimli tefsirde, "alak" ile aşılınmış yumurtanın ana rahminin iç duvarına asılı hâlinin (zigot) kastedildiği söylenmektedir. Hayreddin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 5/651-653.

¹³ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde Âli Selmân (b.y.: Dârü İbni Affân, 1997), 1/55-56; Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", 390.

Nitekim bazı âyetlerde ilk muhatapların bir yönüyle anlayabildikleri, sonraki nesillerin ise yaşadıkları çağlarda elde ettikleri bulguların yardımıyla farklı yönleriyle derinlemesine idrak ettikleri ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler, onun hidayet ediciliğine hizmet eden önemli bir unsur olarak görülmektedir. Kur'ân'ın bünyesinde bu tür ifadeleri barındırması modern muhataplarından bazılarında şaşkıncı gelse de aslında bu husus i'câzı ve evrensel mahiyeti itibarıyla gayet doğal karşılanmalıdır.¹⁴

Kur'ân'ın muhtevasında önemli bir yer tutan kevnî âyetler insanın araştırmacı yönünü harekete geçirmeyi hedeflemiş, insanı tabii fenomenleri yaratıcının varlığının birer işareti olarak okumaya davet etmiştir.¹⁵ Bu âyetlerin pek çoğunda biyoloji, jeoloji, kozmoloji gibi ilimlerin muhtevasında yer alan hususlardan bahsedilmiştir ki bilimsel tefsire konu edilenler bu tür âyetlerdir. Bilimsel tefsir çalışmalarında bu tür âyetler genel olarak şöyle bir istidlâl tarzı ile ele alınmaktadır: Örneğin bir âyette iki denizin karşılaştığı ancak aralarında bir perde olduğu ve bunların birbirine karışmadığı anlatılmaktadır.¹⁶ Kur'ân'ın bahsettiği bu husus o dönem insanı tarafından bilimsel olarak tespit edilebilmiş bir olgu değildir. Bunun ilmî tespiti çok sonraları yapılmıştır. Bu ise o dönemde bilinmesi mümkün olmayan bir bilginin ortaya konulması sûretiyle Kur'ân'ın ilâhî oluşuna ve ilmî i'câzına bir delildir.¹⁷ Bir başka örnek olarak bir âyette Cenâb-ı Hakk'ın insanlara sağmal hayvanlar aracılığıyla ikram ettiği süte dikkat çekilir.¹⁸ Âyetin tevhide delil olan yönü hayvanların karnındaki muhteşem faaliyetler sonucunda kan ve sindirilmiş besinler arasından bembeyaz sütün ikram olarak sunulmasıdır ki bu gayet açıktır. Ancak bu sütün, Cenâb-ı Hak tarafından hayvanın karnında hangi işlemlere tabi tutulduğu, süt veren hayvanların nasıl birer süt fabrikası gibi dizayn edildiğinin detaylarını doğrudan âyetin lafızlarından öğrenmek mümkün değildir. Bunun yolu, kevnî âyetleri keşfetme aracı olan bilimsel faaliyetlerden geçmektedir. İşte bilimsel tefsir faaliyeti bu noktada devreye girmektedir ki “devenin yaratılışına bakmazlar mı”¹⁹ mefhumundaki âyetin dikkat çektiği ve yönlendirdiği hususlardan biri bu olsa

¹⁴ Ahmet Akbaş, “Tekvîr Sûresi’ndeki “Hunnes”, “Cevâri” Ve ‘Künnes’ Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 244.

¹⁵ Yûnus 10/6, Yûsuf 12/105; en-Nahl 16/10-13, 65-69.

¹⁶ el-Furkân 25/73.

¹⁷ Zağlu'l en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyeti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: Mektebetü's-ş-şurûk ed-devliyye, 2007), 2/52-59.

¹⁸ en-Nahl 16/66.

¹⁹ el-Gâşiye 88/17.

gerektir.²⁰ Kanaatimizce Kur'ân'ın bahsettiği bir olgu nüzûl döneminde bilinmiyorsa ve yüzyıllar sonra yapılan bilimsel çalışmalar Kur'ân'ın ilgili olguya dair hükmünü doğruluyorsa bu ciddiye alınması gereken bir durumdur. Tabi ki bu noktada tespit edilen hakikatin itiraz edilemeyecek bir kesinlikte ispatlanmış hususlardan olması ve âyetteki ifadelerin söz konusu manaya lugavî delâletinin önünde bir engel olmaması şarttır. Kur'ân'ın güneşin hareket ettiğini söylemesi²¹ ve bunun son derece nesnel ve kesin gözlemlerle tespit edilmesi bunun bir örneği olarak zikredilebilir.

Çalışmamızın omurgasını oluşturan konulardan biri de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetidir. Literatürde delâilü'n-nübüvve,²² meâlimu'n-nübüvve²³ gibi isimlerle anılan eserlerde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetine pek çok delil zikredilmiş ve muhtelif şekillerde onun nübüvveti ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunlardan biri olan Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâil*'inde; Hz. Peygamber'in doğumu, fiziksel özellikleri,²⁴ gazâları,²⁵ mucizeleri,²⁶ kabul olunmuş duaları²⁷ ve geleceğe dair verdiği haberlerin doğru çıkması²⁸ gibi pek çok konu nübüvvetinin birer delili olarak sunulmaktadır. Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *Tesbîtu delâilü'n-nübüvve*'sinde ise dirâyet ağırlıklı bir isbât-ı nübüvvet yönteminin tercih edildiği gözlemlenmektedir. Bu yaklaşım farkı muhtevanın da belli ölçüde farklılaşmasını sağlamıştır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar eserinde; Kur'ân'da Hz. Peygamber'in risâletini inkâr eden tüm milletleri küfür ile nitelendirmesine ve tek başına olmasına rağmen onlarla başa çıkabilmesi,²⁹ Hz. Peygamber'in "müşriklerin Hz. Peygamber'e kendi ilahlarına ibadet etmeleri halinde kendilerinin de Hz. Peygamber'in ilahına ibadet edecekleri" şeklindeki teklifi reddetmesi,³⁰ inkârcılara karşı Kur'ân'ın benzerini getirmeleri yönünde meydan

²⁰ Abdulkadir Karakuş, "Kur'an'da Sütün Oluşumundan Bahseden Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri", *Akıf* 53/2 (Aralık 2023), 233-234.

²¹ Yâsin 36/38.

²² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1988) 7 cilt.; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâilü'n-nübüvve* (Kâhire: Dâru'l-Mustafa, ts.).

²³ Hâlid Abdurrahman el-Ak, *Meâlimu'n-nübüvve fi'l-kitab ve's-sünne* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2017); Cafer es-Subhânî, *Meâlimu'n-nübüvve fi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Advâi li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1984).

²⁴ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/194-385.

²⁵ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 3/5-392, 4/3-82.

²⁶ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 6/5-81.

²⁷ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 6/83-256.

²⁸ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 6/312-552.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâilü'n-nübüvve*, 1/5-7.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâilü'n-nübüvve*, 1/40-44.

okuması³¹ ve sahabe arasında kardeşlik ve muhabbet duygularını tesis etmesi gibi konular üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamaya çalışmıştır.³² Bütün bunlar Hz. Peygamber'in risâletini destekleyen güçlü unsurlardır. Ancak kanaatimizce onun nübüvvetini gösteren bir başka unsur tabîî olgulardan bahseden bazı âyetlerdir.

2. Bilimsel Tefsire Konu Edilen Âyetlerin Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delâleti Açısından Tahlili

Çalışmanın bu bölümünde bilhassa son yüzyılda bilimsel tefsire konu edilen âyetlerin Hz. Muhammed'in nübüvvetine delâlet edip etmediği, şâyet bir delâletten söz edilecekse bunun ne şekilde olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. Rüzgârların Aşılایıcı Olarak Gönderilmesi

Bilimsel tefsire konu olan âyetlerden biri rüzgârların aşılایıcı olarak gönderilmesi olgusundan bahseden âyettir. Hicr sûresinde yer alan âyet şu şekildedir:

وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ

“Biz, rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik, gökten su indirip onunla sizin su ihtiyacınızı karşıladık. Onu depolayan siz değildiniz.”³³

Bu âyet, tevhide ve ahirete delil olması yönüyle farklı kevnî olguların öne çıkarıldığı bir bağlamda geçmektedir.³⁴ Âyetin geçmişte nasıl anlaşıldığını tespit etmek amacıyla klasik dönem tefsirler incelendiğinde müfessirlerin çoğunlukla rüzgârların aşılایıcı olarak gönderilmesi mevzusunu açıklamaya çalıştıkları ve izahlarda benzeşmekle birlikte rüzgârların “bulutları mı” yoksa “ağaçları mı” aşıladıkları konusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. “وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ” rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik” ifadesinin muhtemel anlamları genel olarak şöyle aktarılmaktadır: 1- Rüzgârların aşılması, rüzgârların bulutları sürüklemesidir. 2- Allah rüzgârları gönderir onlar da (bulutlar vasıtasıyla) suyu taşır, suyu taşımaları cihetiyle rüzgârlar aşılایıcı olarak nitelendirilmektedir. 3- “Aşılایıcı” lafzı burada “taşılایıcı” (hamile) anlamında kullanılmaktadır. Yağmur dolu bulutları taşımaları sebebiyle bu şekilde tavsif edilmektedir. 4- Rüzgârlar yağmur bulutlarının inşasında rol oynadıkları

³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tes. bîtü delâ ilî'n-nübüvve*, 1/85-91.

³² Kâdî Abdülcebbar, *Tes. bîtü delâ ilî'n-nübüvve*, 1/245-252.

³³ el-Hicr 15/22.

³⁴ el-Hicr 15/16-25.

zaman lâkih (aşılایıcı) vasfını, böyle bir gayeye hizmet etmedikleri zaman ise akîm (kısır) vasfını alırlar.³⁵

Rüzgârların aşılایıcı oluşu bazı çağdaş tefsirlerde güncel ilmî veriler eşliğinde açıklanmakta hatta bunun Kur'ân'ın ilmî i'câzlarından biri olduğu öne sürülmektedir. Söz gelimi Reşid Rıza (ö. 1354/1935) âyette rüzgârlara atfedilen aşılایıcılık fonksiyonunun ancak son zamanlarda keşfedildiğini ve geçmişte pek çok tefsirde ilgili ifadeyle anlatılan hakikatin tam olarak anlaşılabilmesi sebebiyle bazı yorumcular tarafından bu âyetin mecaza hamledildiğini söyler. Âyetteki bu bilgiyi Kur'ân'ın ilmî i'câzına örnek olarak zikreden Rıza'ya göre hurma ağacını kendi elleriyle aşılایan Araplar da dâhil olmak üzere o dönemde âyette anlatılan bu hakikat insanlığa saklı kalmıştır. Nitekim ancak bitkilerdeki erkeklik ve dişilik organlarının ilmen tespit edilmesiyle birlikte rüzgârların erkekten aldığı maddeyi dişiyeye taşımak suretiyle aşılama fonksiyonunu icra ettiği keşfedilmiştir.³⁶ Elmalılı Hamdi Yazır da (ö. 1361/1942) benzer şekilde ilgili âyetin tefsirinde rüzgârlarla ilgili bu olgunun bir tıp doktoru olan Râzî'ye (ö. 606/1210) dahi gizli kalmasına dikkat çeker. Ona göre o dönem için tam olarak bilinmeyen bir konu hakkında Kur'ân'ın verdiği bilginin yüz yıllar sonra keşfedilmesi bir mucizedir.³⁷

Kevnî âyetleri bilimsel tefsir metoduyla açıklamaya çalışan çağdaş yorumcu Zağlûl en-Neccâr da bu âyeti Kur'ân'ın ilmî i'câzına örnek olarak zikretmekle birlikte o rüzgârların aşılایıcılık fonksiyonunun yağmur bulutlarının inşasında rol oynadığını belirtir. Âyetin tefsirinde öncelikle rüzgâr çeşitleri hakkında geniş bilgiler veren en-Neccâr konuyla ilgili şunları söyler:

“Günümüz bilimsel verilerinden Allah'ın izniyle rüzgârların esmesinin hava için gerekli rutubetin oluşmasına katkı sağladığı, rüzgârların farklı yoğunlaşma çekirdekleriyle gönderilmesinin bulutlardaki su buharının yoğunlaşmasına yardımcı olduğu, bununla birlikte bulutların içinde yoğunlaşan su damlacıklarının, yağmur ya da kar ya da dolu yağdıracak kütleye ulaşmaya kadar daha da büyümesine yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlar, yirminci yüzyılın başlarına

³⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002), 2/427; et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 14/43-45; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/432; Ebû Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 3/54; Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/574; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/134-135.

³⁶ Muhammed Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990), 1/175-176, 8/434.

³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3053-3055.

kadar farkında olunmayan gerçeklerdir ve bunların Kur'ân'da bu kadar kesin, net ve bilimsel mükemmellikte yer alması bu sözlerin Allah'ın kelâmı olduğunun delilidir."³⁸

Kur'ân Yolu tefsirinde de benzer başka görevleriyle birlikte rüzgârların yağmurların oluşmasındaki aşılaiçılık işlevine dikkat çekilir. Buna göre yağmur bulutları, rüzgârların karalardan ve denizlerden kaldırdığı tuz ve toz zerreciklerinden oluşan "yoğunlaşma çekirdekleri" sayesinde üst atmosfer tabakasına taşınmakta ve burada uygun fiziksel ortamda tekrar yoğunlaşarak meydana gelmektedir. Bütün bunlar tevhide birer delildir.³⁹ Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsir edildiği *Beyânu'l-Hak* isimli tefsirde de rüzgârların bitkileri ve bulutları aşlamak şeklinde iki türlü aşılama fonksiyonu icra ettikleri ancak bu âyette rüzgârların bulutları aşılması olgusunun kastedildiği ifade edilir.⁴⁰

Bütün bu izahlardan sonra bazı sorulardan yararlanarak ilgili âyetin Hz. Muhammed'in nübüvvetine olan delâletini ters bir okuma üzerinden göstermeye çalışacağız. Bu sorular şu şekilde ifade edilebilir:

1- Âyetin Hz. Muhammed'in Mekke'deki pozisyonu açısından kendisine rahatlatıcı bir imkân oluşturduğu, pratik bir fayda sağladığı söylenebilir mi? Kaynaklarda bu bilgi sebebiyle ihtidâ eden kimselerin bilgisi yer almakta mıdır?

Kaynaklar incelendiğinde bu sorunun her iki şikkına da olumlu cevap vermeye imkân tanıyacak bir veri ile karşılaşmamaktayız. Bununla birlikte kendimizi bir an için Mekke'de risâletin ilk yıllarının sosyo-psikolojik ortamında hayal ettiğimizde böylesine ilmî incelik gerektirecek bir âyetin (bilginin) Mekkelilerin birinci gündemi olmadığını tahmin etmenin zor olmadığını söyleyebiliriz.

2- Peygamberlik iddiasında bulunan birinin bu muhtevada bir âyet uydurması ne derece makuldür?

Kanaatimizce aslında üzerinde durulması gereken en kritik soru budur. Resul olmadığı halde risâlet iddiasında bulunan birinin zihni nasıl çalışır? Bu durumda biri neyi önceler? Hangi kesinlikte konuşur? Ne tür riskler alabilir? Nereye kadar meydan okuyabilir? Bütün bu ve benzeri sorular muvacehesinde düşünüldüğünde, ilgili âyette tevhid delili olarak bu tür bir inceliğin zikredilmesinin beklenen bir durum olmadığını söyleyebiliriz. Bu

³⁸ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye*, 1/445-450.

³⁹ Karaman, vd., *Kur'ân Yolu*, 3/245-246.

⁴⁰ Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak* (Kayseri: Kayseri Gündem Yayınları, 2006), 2/77.

noktada “resul olmadığı halde risâlet iddiasında bulunan biri zaman zaman sıra dışı söz ve davranışlar sergilemesi gerektiğini bilir, dolayısıyla böylesi bir bilgiye yer vermesi yadırganmamalıdır” şeklinde bir itiraz dillendirilebilir. Ancak bu itirazda gözden kaçırılan bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, o günün insanı için verilen bilginin sıra dışılığının anlaşılmasının imkân dışı olmasıdır. Üstelik iddia sahibi için bu bilgi mevcut durumda kendisine belirgin bir avantaj sağlamamakla birlikte ileride aksine bir ilmî keşfin yapılması halinde iddia sahibinin güvenilirliğini tehlikeye atacak mahiyettedir.

Hicr sûresinin Mekki olduğu ve yaklaşık olarak risâletin dördüncü veya beşinci senesinde nâzil olduğu bilinmektedir.⁴¹ Bu zaman dilimi İslâm'ın en sıkıntılı dönemlerinden birine tekâbül etmektedir. Muhtemelen böylesi bir ortamda resul olmadığı halde risâlet iddiasıyla ortaya çıkan, gittikçe şiddetlenen sıkıntılara karşı çaresiz bir pozisyonda bulunan birisinin⁴² birinci gündemi, yaşanan boğucu atmosferi hafifletmenin bir yolunu aramak olurdu. Vereceği mesajlar üzerinden kaçınılmaz olarak bugün veya yarın mevcut pozisyonunu rahatlatarak olumlu pratik bir sonucun tahakkukunu hedeflerdi. Kanaatimizce bu pozisyondaki birisinin aktüel durumu göz ardı ederek, iç yüzünü kendisinin de bilmediği, mahiyeti ileride keşfedilebilecek türden bir bilgi ortaya atmasının makul bir izahı bulunmamaktadır. Şu hususun tekrar altını çizmek isteriz: Âyette yağmurun yağması gibi genel bir olay değil, “yağmurların oluşumunda rüzgârların oynadığı aşılaiçilik” rolü gibi bir detay zikredilmektedir.

Bu konuda iddia sahibini zorlayan ikinci husus bilinmeyen bir şey hakkında konuşmanın riski ve zorluğudur. İnsanoğlu, özellikle de tüm gözlerin üzerine çevrildiği büyük bir iddiayla ortaya çıkmış bir kimse bilmediği konulara girmekten kaçınır. Asılsız sözler uyduran birisi için bu korku ve temkin hâli çok daha ziyadeleşir. Zira böyle birisi gerçek yüzünün ortaya çıkması durumunda maddî ve manevî hayatının alt üst olacağını, kendisini destekleyen ve kendisi için canını verecek kadar fedakârlık gösteren takipçilerinin

⁴¹ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/14; Ebussuud Efendi seksen yedinci âyet dışında sûrenin tamamının Mekki olduğunu söyler. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu aklı's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-kerim* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 5/63. İslam Ansiklopedisinde yer alan bilgilere göre Hicr sûresi Mekke döneminde, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara yapılan baskıların şiddetlendiği yıllarda indirilmiştir. Emin Işık, “Hicr Sûresi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/456-458.

⁴² Hicr sûresinin tarihsel arka planı hakkında bilgi veren Mevdûdî sûrede Hz. Peygamber'i teselli etmek ve cesaretlendirmek üzere nâzil olan âyetleri, Hz. Peygamber'in çabalarının istenen neticeyi vermemesi ve Mekke'nin gittikçe kötüleşen ortamı sebebiyle kendini yorgun ve bezgin hissetmesi üzerinden açıklar. Ebu'l-Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* çev. Muhammed Han Kayani vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 2/561.

kendisine düşmanlarından daha büyük bir şiddetle hesap soracağıının farkındadır. Bu hâlet-i rûhiye içerisinde, hayatında hiçbir şekilde formal bir eğitim almamış birisinin pozitif ilimleri ilgilendiren bir konuda adeta meydan okur gibi tereddütsüz konuşması olağan bir durum değildir. Böylesi bir iddia hayatın normal akışıyla uyuşmamaktadır.

Bu noktada ilgili âyetin ilk muhataplarca bu şekilde anlaşılmadığı, âyetten sonradan çıkarılan anlamın murad edilmediği, dolayısıyla ortada herhangi bir risk durumunun söz konusu olmadığı ileri sürülebilir. Bu itirazın birinci şikkı âyette kastedilen anlamın mutlaka ilk muhataplarca bütün yönleri ve detaylarıyla anlaşılmış olması gerektiği ve “murad-ı ilâhînin” ve “mutlak anlamın” muhatapların anlayışıyla sınırlandırılması gerektiği ön kabulüne dayanmaktadır. Oysa Kur’ân’ın her bir âyetinin veya kullandığı her bir ifadenin ilk muhataplarının anlayışlarının ötesinde hiçbir anlam taşımadığını iddia etmek, Kur’ân’ın anlam dünyasını belli bir zaman dilimine ve belli insanların anlayışına hapsedmek değilse nedir? Böylesi bir kabulün, Kur’ân’ın evrenselliği, belagati, icâzı, i’câzı ve ilâhî kelâm oluşu gibi üstün özellikleriyle telif edilmesi mümkün görünmemektedir. Kur’ân’ın nüzûlüne şâhitlik etmeleri ve ilk muhatap olmaları sebebiyle sahâbe neslinin Kur’ân’ın anlaşılmasındaki rolü yadsınamaz. Bununla birlikte Kur’ân sadece o nesli dikkate alan tarihsel ve yerel bir kitap değildir. Onun evrensel yönü ilk muhataplarla birlikte kıyamete kadar gelecek tüm insanları dikkate almayı gerektirmektedir. Kur’ân’ın i’câzı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Nitekim çağdaş İslâm âlimlerinden Said Nursî’ye (ö. 1380/1960) benzer bir soru sorulur. Kendisi bu soruyu şu şekilde cevaplar: “Madem Kur’ân ezeli bir hutbedir, asırlar arkasında dizilmiş tüm insanlığa hitap ediyor ve ders veriyor. Elbette muhatapları dikkate alarak ona göre cümlelerine müteaddid manaları dercedip ifade edecektir.”⁴³ Kur’ân’ın anlam zenginliğinin âyetleri anlamlandırmada keyfiliğe yol açmaması gerektiğini düşünen Nursî bu konudaki ölçüyü ise şu şekilde ifade eder: “Bununla beraber, ulûm-u Arabiyece sahih ve usul-ü diniyece hak olmak şartıyla (...) ilm-i beyanca münasip ve belâgatçe müstahsen olan bütün vücuh ve maânî, ehl-i tefsir ve ehl-i usulü'd-din ve ehl-i usulü'l-fikhın icmâıyla ve ihtilâflarının şهادetiyle, Kur’ân’ın mânâlarındanırlar.”⁴⁴

Kanaatimizce incelenen âyetteki aşılama fonksiyonundan anlaşılması gereken öncelikli ve temel anlam, Cenâb-ı Hakk’ın tabiattaki her şeyi belli bir düzene göre idare

⁴³ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.), 395.

⁴⁴ Nursî, *Sözler*, 395.

ettiği, hiçbir şeyin rastgele hareket etmediği gerçeğidir. Rüzgârlar, bu gerçeği ifade için verilen bir örnektir. Arap dili kâidelerine uygun olduğu ve Kur'ân'ın diğer âyetleriyle çelişmediği sürece âyette dikkat çekilen “aşılaiçılık fonksiyonu”nun her dönemde o günün ilmî seviyesine göre nispeten farklı anlaşılması/açıklanması gayet doğaldır. Zira bu fonksiyonun teknik anlamdaki mahiyetini bilmek fennî ilimlerde ileri bir seviyeyi gerektirdiğinden sadece âyetin nüzûluna şahitlik etmek bu “fonksiyonu” tüm boyutlarıyla anlamayı garanti etmemektedir. Sözüünü ettiğimiz durum sadece bu âyet için değil mahiyeti ancak fen bilimlerindeki ilerlemeyle anlaşılacak olan olgulardan bahseden her bir âyet için geçerlidir.

İtirazın ikinci kısmını teşkil eden âyetteki aşılaiçılık fonksiyonunun ilk nesiller tarafından öne sürülen şekilde anlaşılmadığı dolayısıyla bir risk içermediği iddiasına gelecek olursak; âyetteki “aşılaiçılık” sözcüğü belli bir işlevi ifade ettiği için bu “işlev” nasıl anlaşılırsa anlaşılın bir riski içermektedir. Zira âyette temelde rüzgârların bir şekilde “aşılaiçılık” fonksiyonu icra ettiği ifade edilmektedir. Bu ise bir iddiadır ve bu iddia, ilerleyen dönemlerde rüzgârların bu hususta hiçbir fonksiyon icra etmediği tespit edilerek yanlışlanabilir olması sebebiyle açık bir risktir.

Bütün bunlar üzerinden varılacak olan makul ve doğal sonuç iddia sahibinin bu bilgiyi kendiliğinden öne sürmediği, hâricî bir gücün kendi üzerinde etkili olduğudur. Bu noktada şu soru dillendirilebilir: “Söz konusu hâricî gücün bir şeytan veya cin olup olmadığından nasıl emin olabiliriz?”. Şurası bilinmektedir ki, şeytan veya cinlerin kendisine musallat olduğu şahıslardan beklenen şeyler bir üst seviyeye evrilerek kemâle erme, sağlıklı bir kişilik oluşturma değil, dengesizlik, kişilik bozukluğu gibi anormal hallerdir. Bununla birlikte bu tür kişilerden pozitif bilimlerin konusuna giren ince mevzularla ilgili ayrıntılı bilgilerin değil; güncele dair çoğu zaman çelişkili sözlerin, saçma, yalan yanlış ifadelerin sâdır olduğu bilinmektedir. Oysa âyette aktüel durumla ilgili sarsıcı bir bilgi değil, fen bilimlerinin konusuna giren kevnî bir hadiseye ilişkin bir ayrıntı söz konusu edilmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber için böylesi bir seçeneğin düşünülmemeyeceğini en başta düşmanları itiraf etmektedir. Nitekim Mekke'nin ileri gelenlerinin “Hac mevsiminde insanlara farklı farklı sözler aktarırsak sözümüzün inandırıcılığı olmaz onunla ilgili tek bir söz üzerinde birleşelim” şeklindeki kararları ve yapılan öneriler üzerine Velid b. Muğîre'nin Hz. Peygamber hakkında “onda ne cinlenme, ne delilik ne de kâhinlik alâmetleri yoktur”

şeklindeki itirafı bu gerçeğin tarihi belgelerinden birini teşkil etmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla âyette yer alan bu bilginin harici kaynağı konusundaki en makul seçenek, bu bilginin kaynağının tüm tabîî olguların yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah olduğunu söylemektir. Kanaatimizce Mekke coğrafyasında yukarıda kısaca çerçevesini çizdiğimiz sosyo-psikolojik ortamda nâzil olan bir âyette bu tür bir bilgiye yer verilmesi, en az verilen bu bilginin yüzyıllar sonra doğru çıkması kadar etkileyicidir. Bununla birlikte şu hususu da eklemek isteriz. Şâyet Kur'ân'da bu türden sadece bir âyet olsaydı yahut Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı sadece âyetteki bu bilgi üzerinden temellendiriliyor olsaydı bu âyetin Hz. Muhammed'in nübüvvetine delâlet ettiği iddiası abartılı görülebilir veya zayıf bir istidlâl olarak nitelendirilebilirdi. Ancak Kur'ân'da yer alan bu tür diğer âyetler, Kur'ân'ın diğer i'câz yönleri ve nübüvveti ispatlayan diğer tüm deliller birlikte düşünüldüğünde bu âyetin Hz. Muhammed'in risâletine bir kârine oluşturduğu ve risâletini destekleyici bir unsur olduğu ileri sürülebilir.

2.2. Bulutların “Ağır” Olarak Nitelendirilmesi

A'râf sûresinin elli yedinci âyetinde Cenâb-ı Hakk'ın rahmetinin, vahdetinin bir delili ve ahiretin bir kanıtı olarak yağmurla birlikte yeryüzünün canlanması zikredilir ve bulutlar için “ağır” sıfatı kullanılır. Bulutlar için kullanılan söz konusu sıfat sebebiyle bu âyet bilhassa son dönemlerde bilimsel tefsire konu edilmektedir. İlgili âyet şu şekildedir:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا تَقَالًا سَفْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ
كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O'dur. Nihâyet o rüzgârlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir memlekete sevkederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız.”

Klasik tefsirlerde çoğunlukla lafzî açıklamaların tercih edildiği bununla birlikte âyette konu edilen hadiselerdeki ibret verici durumlara dikkat çekildiği görülmektedir. Özellikle

⁴⁵ Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 5/98.

üzerinde durmak istediğimiz سَحَابًا ثَقَالًا - “ağır bulut” ifadesi, “su (yağmur) dolu bulut” şeklinde açıklanmaktadır.⁴⁶

Bazı çağdaş tefsirlerde ise söz konusu nitelendirmeye dikkat çekilerek buradaki ilmî i'câzın öne çıkarılmak istendiği görülmektedir. Örneğin bu nitelendirmenin Hz. Muhammed'in risâletine delâlet eden kat'î bir ilmî mucize olduğunu öne süren Yazır'a göre burada “sıklet” ve “iklâl” lafızlarının tercih edilmesinin fen bilimleri açısından ayrı bir önemi bulunmaktadır. Zira önceki dönemlerde bulutların havadan hafif olan su buharından ibaret olduğu zannedilmekteydi. Daha sonra yapılan ilmî çalışmalar neticesinde bulutun su buharından değil su zerreciklerinin toplanıp bir araya gelmeleriyle oluştuğu anlaşılmıştır. Bu noktada konuyla ilgili bazı ayrıntılara giren Yazır, küçücük baloncuklardan oluşan su donanmalarını hava üzerinde tutmanın büyük bir sanatı içermekte olduğunu belirtir. Ona göre asıl şaşırtıcı olan şey, su zerreciklerinin ağırlıklarını korumakla birlikte kendilerinden daha hafif olan havanın hareketten aldığı kuvvetle o ağır bulut kütlelerini yüklenmesidir ki insanlık bunun doğruluğuna ancak bin sene sonra vâkıf olabilmıştır.⁴⁷

Âyette kullanılan “ağır” ifadesi Yazır'ın da vurguladığı üzere gerçekten dikkat çekicidir. Güncel verilere bakıldığında bulutların şaşırtıcı ölçüde devasa ağırlıklara sahip olduğu görülmektedir. Örneğin beyaz kümülüs bulutlarının yoğunluğu yaklaşık 0,3 g/m³'tür. Bu, söz konusu bulutların bir metreküpünün kütlelerinin yaklaşık 0,3 gram olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda bir kümülüs bulutunun kütlesi – küp şeklinde bir yapıya sahip olduğu kabul edildiğinde - yaklaşık üç yüz ton olarak hesaplanmaktadır.⁴⁸

Bütün bu bilgiler ve yorumların üzerine ilgili ifadenin geçtiği A'râf sûresinin Mekkî olduğunu hatırlatmak yararlı olacaktır.⁴⁹ Sûrenin tarihsel arka planına dikkat edildiğinde bu sûrenin Hz. Peygamber'in Mekke'deki son yıllarında hicretin yaklaştığı bir dönemde nâzil olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰ Âyetin geçtiği bağlama dikkat edildiğinde önceki iki âyette insanoğluna hukûkullâh ve hukûku ibâd noktasındaki sorumluluklarının hatırlatıldığı

⁴⁶ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 10/251; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/465; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), 3/386; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/574; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 7/229; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/17.

⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/2199-2200.

⁴⁸ Tübitak Bilim Genç, “Bulutların İçinde Ne Kadar Su Var?” (Erişim 1 Haziran 2024).

⁴⁹ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 10/52; Begâvî 163-167 arasındaki âyetlerin, Zemahşerî ise 163. âyetten sonra gelen sekiz âyet dışında sûrenin tümünün Mekkî olduğunu aktarır. el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 2/179; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/85.

⁵⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/7.

görülmektedir.⁵¹ İncelemekte olduğumuz elli yedinci âyetten sonra gelen âyette ise temsîlî bir anlatı olarak yorumlanabilecek bir örnek üzerinden yine insanoğluna tercihlerini doğru yapması salık verilmekte nihâyet elli dokuzuncu âyetle birlikte Hz. Nuh'un kıssasına geçiş yapılmaktadır.⁵² Bir tevhid delili olarak öne sürülen bir hadisede bulutların "ağır" olarak nitelendirilmesinin Hz. Peygamber'in sosyo-psikolojik pozisyonunu veya genel olarak Müslümanların içinde buldukları boğucu ortamı belirgin anlamda etkileyici bir yönünün olmadığı bilinmektedir. Yedinci yüzyıl Arap coğrafyasında nübüvvet iddiasında bulunan ve ister istemez pratik neticeleri hesap etmek durumunda bulunan kimsenin illa ki tevhide deliller sunması gerekiyorsa "ağır bulutlar" betimlemesi yerine gözleme mutabık şekilde "siyah bulutlar", "yağmur bulutları", "siyah pamuk gibi bulutlar" türünden bir benzetme yapması beklenir. Mustafa Sabri Efendi'nin de tespit ettiği üzere Kur'ân tabîî olgulara dair anlatılarında daha çok gözlemi, olguların çıplak gözle müşahede edilen yönlerini⁵³ esas almaktadır.⁵⁴ Ancak "ağır bulutlar" ifadesi o günün insanı açısından doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bir mahiyette olmadığı gibi gözleme hitap eden bir nitelendirme de değildir. Bu yönüyle kendisine somut bir kazanım sunması pek mümkün değildir. Hatta aksine bulutların ağırlığı hakkında bilgi sahibi olmayan, sadece gözlemlerini referans alan günümüz insanının dahi bulutların hafif olduğunu zannetmesi muhtemeldir. İlerleyen dönemlerde yanlışlanabilecek bir mahiyete sahip olması sebebiyle "ağır" sıfatının kullanılması belli bir risk içermektedir. Dolayısıyla burada iki ihtimal bulunmaktadır: Birinci ihtimale göre -inanmayanlar açısından- bu niteleme hiçbir pratik getirisi olmadığı biline biline ciddi riskler alınarak öne sürülen tahmine dayalı bir ifadedir ve bu tahmin yüz yıllar sonra isabet etmiştir. İkincisi ise bu ifade bulutların da yaratıcısı olması hasebiyle onların ağırlıklarını en iyi bilen Allah'ın sözüdür. Kanaatimizce bu ihtimallerden ikincisi çok daha güçlüdür. Özellikle de nübüvveti dair Kur'ân içi ve Kur'ân dışı tüm delillerle birlikte düşünüldüğünde -ki olması gereken budur- bu ihtimalin gücüne karşılık birinci ihtimalin ne kadar zayıf olduğu daha net görülecektir. Dolayısıyla âyetteki bu ifadenin nübüvveti teyit eden dikkat çekici bir unsur olduğu söylenebilir.

⁵¹ A'râf 7/55-56.

⁵² A'râf 7/58-59.

⁵³ Bazı örnekleri için bk. el-Gâşiye 88/20; el-Enbiyâ 21/32; Nûh 71/16.

⁵⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı* (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi, 2019), 1/652.

2.3. İnkârcıların Amellerini Anlatan Temsilde Fırtınalı Deniz Tasvirine Yer Verilmesi

Cenâb-ı Hak Nûr sûresinin kırkıncı âyetinde inkârcıların amellerini üzerini bulutların kapladığı dalgalı, engin, derin bir denizin karanlıklarına benzetir. İlgili âyet şöyledir:

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْدُ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ
يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

“Yahut dalga, üstünde yine dalga, onun üstünde de bulutla (kara bulut gibi bir dalga ile) kaplı büyük bir denizdeki karanlıklar gibidir; birbiri üzerinde karanlıklar! Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek. Allah bir kimseye ışık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur.”

Tefsirlerde bu âyet genellikle benzer ifadelerle açıklanmaktadır. Taberî (ö. 310/923), âyetteki ifadelerin kâfirlerin amellerinin akıbetinin ve faydasızlığını anlatmak üzere verilen bir misal olduğunu söyler. Ona göre âyetteki لُجِّيٍّ lafzının denize sıfat olarak seçilmesi, derinliğini ve suyunun bolluğunu (enginliği) ifade etmek içindir. Âyetteki “karanlıklar” inkârcıların amellerini; engin, derin deniz ise inkârcıların kalplerini anlatan bir temsildir. Bu kişilerin amelleri sebebiyle kalpleri hakka kapanmıştır, tıpkı derin ve engin bir denizde dalga üstüne dalganın ve üstüne bulutun gelişinde oluşan karanlığın denizin derinliklerini (aydınlığa) kapatması gibi.⁵⁵ Mâtürîdî (ö. 333/944) de denizin derin olduğunda çok daha karanlık olduğunu ifade eder. Ona göre kendini bu denli karanlıklar içerisinde bırakan kişinin elini göremeyişi gibi inkârcı da hakkı görememektedir.⁵⁶ بَحْرٍ لُجِّيٍّ terkinin dibi uzak (derin) ve bol suyu olan deniz anlamına geldiğini söyleyen Râzî'ye göre böylesi bir denizin dibi suyunun bolluğu sebebiyle pek karanlıktır, bunun üzerine dalgalar eşlik ettiğinde ise karanlık daha da şiddetlenir, üstelik bütün bunların üzerinde bulutlar yer alıyorsa artık bu durum karanlığın en nihâî noktası demektir. Âyette elin zikredilmesi ise görülmeye en yakın olan şeyin el olması sebebiyledir. Cenâb-ı Hak böylesi bir temsil ile inkârcının bozuk itikadını karanlığın en şiddetli haline benzetmektedir.⁵⁷

⁵⁵ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 17/329-330.

⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şurân*, 7/576.

⁵⁷ er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 24/400.

Çağdaş müfessirlerin de izahları kısmen farklılaşsa da âyetteki temsili benzer bir perspektif üzerinden beyan etmeye odaklandıkları görülmektedir.⁵⁸

Müfessirlerin âyette vurgulanan temel mesajı aktarma istekleri, kendilerini verilen temsilin beyanına ve bu temsil üzerinden anlatılmak istenen şeyin izahına sevk etmiştir. Ancak kanaatimizce âyetin tefsirinde birincil mesaj beyan edildikten sonra farklı boyutlara değinilmesi tefsirlere bir zenginlik katacaktır. Söz gelimi bilimsel tefsir metoduyla çeşitli âyetleri inceleyen en-Neccâr ilgili âyette ilmî bir i'câzın olduğunu söyleyerek konuya farklı bir pencereden bakmayı dener. Ona göre bu âyet teşbih makamında zikredilmiş olsa da içerisinde ilmî bazı hakikatleri barındırmaktadır. Bu hakikatlerin o dönem insanı tarafından bilinmesinin mümkün olmayışı Kur'ân'ın ilmî i'câzıdır. Şöyle ki; bu âyette ancak yirminci yüzyıla gelindiğinde keşfedilen deniz içi dalgaların ve bulutların karanlığa katkısına işaret edilmektedir. Bu ise Kur'ân'ın açık bir i'câzıdır.⁵⁹ Şurası bir gerçek ki bilimsel açıdan denizin iki yüz metre sonrasındaki derinliklere ışığın ulaşamadığı bilinmektedir. Bu mesafeden itibaren bin metre derinliğe doğru gittikçe artık kişinin elini görmesine dahi imkân tanımayan karanlıkların her yeri kuşattığı aktarılmaktadır.⁶⁰ Bununla birlikte dikkat çekici ikinci husus ise deniz içi dalgaların keşfidir. Çıplak gözle denize bakıldığında alt kısmının durgun su olduğu sanılmaktadır. Oysa günümüzde deniz içi dalgaların varlığından söz edilmektedir.⁶¹

Bunlar insanı hayrete düşüren veriler olsa da tamamen âyetin ilmî i'câz yönüyle ilgilidir. Bu sebeple ilgili âyeti çalışmada belirlenen bakış açısı üzerinden incelemek isteriz.

Nûr suresi Medine'de nâzil olan sûrelerden biridir. Hicrî beşinci veya altıncı senede indirildiği söylenen bu sûrenin nüzûlü öncesinde İfk hadisesi yaşanmıştır. Bu hadise İslâm ile inkârcılar arasındaki mücadeleye yakından ilişkilidir. Nitekim Hendek savaşı sonrası İslâm'ı şiddetle, savaşa bitiremeyeceklerini kabullenmeye başlayan inkârcılar öncelikle Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep'le evliliğini, sonrasındaysa karalama kampanyasına dönüştürdükleri İfk olayını fırsat bilerek bu kez saldırılarını farklı bir boyuta, sosyal ve ahlâkî düzleme çeker. Müslümanların bütün zorluklara direnebilmelerinin arkasında maddî

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3525-3527; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/550-551; Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.), 4/2521; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/254-255.

⁵⁹ en-Neccâr, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye*, 2/283.

⁶⁰ NOAA, "How far does light travel in the ocean", Erişim 1 Haziran 2024

⁶¹ Zafer Dergisi, "Derin Denizler ve Dip Dalgalar", Erişim 1 Haziran 2024

güçten ziyade sağlam bir manevî altyapının olduğunu gören inkârcılar bu altyapıyı çökertmek üzere harekete geçer. Sosyo-psikolojik açıdan oldukça çalkantılı günlerin yaşandığı böylesi bir dönemde nâzil olan Nûr sûresinde yer alan konular, çoğunlukla nüzûl ortamına uygun şekilde Hz. Peygamber'in eşlerine yapılan uyarılar, Müslümanların dayanaksız bir dedikodu (iftira) yayıldığında takınmaları gereken tavır, zina iftirasında bulunmanın cezası, Müslüman kadınların giyimleri vb. konuları içermektedir.⁶² Burada bir parantez açarak İfk hadisesinin Hz. Peygamber'in üzerinde oluşturduğu sosyo-psikolojik baskıya karşılık sûrede yer alan ifadelerle kısaca dikkat çekmek yararlı olacaktır. Mevdûdî'nin de vurguladığı üzere Nûr sûresinin en çarpıcı yönlerinden biri, son derece gayr-ı ahlâkî ve utanmazlık örneği saldırılara karşılık, Hz. Peygamber tarafından kaçınılmaz olarak sâdır olması beklenen şiddetli ve yaralayıcı ifadelerle yer verilmemesidir. Bu tahrik edici ve öfkelenendirici kışkırtma karşısında gazaba gelmek yerine ümmetin eğitimini ve sosyal hayatın sağlıklı yapısını koruyucu bir takım yasal düzenlemelere ve akıllıca talimatlara yer verilmesi bu mesajın insanüstü bir kaynaktan geldiğine bir işarettir. Zira ne kadar halim olsa da bir insanın şerefine ve onuruna yapılan açık saldırılar karşısında duygularını bu denli kontrol etmesi ve son derece geniş bir düşüncenin ürünü olan dengeleyici, düzenleyici hükümleri ve talimatları verebilmesi beklenen bir durum değildir.⁶³

Dikkat çekici bir başka husus ise bu âyetin nâzil olduğu coğrafya bir sahil bölgesi olmadığı gibi, bu âyeti nakleden kişinin denizcilik veya deniz yolculuğu yaptığı bilinmemektedir. Her ne kadar Mekke denize çok uzak bir bölge sayılmasa da denize uzak olmamak ile denizcilik yapmak aynı şeyler değildir. Hz. Peygamber'in yüzmeyi bilmesi de denize girmiş olması sebebiyle değildir.⁶⁴ Dolayısıyla fırtınalı bir deniz tasviri yapma konusunda Hz. Peygamber ile denizden yüzlerce km uzakta yaşamış birinin durumu aynıdır. Bu noktada Mekke'deki bazı tüccarların deniz yolculuğu yaptığı öne sürülebilir. Ancak bu da güçlü bir itiraz değildir. Zira bu ihtimal dikkate alındığında deniz yolculuğunda fırtınaya şahitlik etmiş birinin bunu Hz. Peygamber'e anlattığı onun da bu bilgiyi vahiy diye insanlara aktardığı öne sürülmüş olacaktır. Ne var ki Hz. Peygamber'e herhangi birisinin aktardığı bir şeyi Hz. Peygamber'in vahiy olarak aktarması mümkün değildir. Çünkü böylesi bir tasviri Hz. Peygamber'e aktaran ya kendisine inanan biri

⁶² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/441-446.

⁶³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/449.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1990), 1/93-94.

olacaktır veya inanmayan. İnanmayan biri, kendisinin Hz. Peygamber'e söylediği bir anlatıyı Hz. Peygamber'in insanlara vahiy olarak aktardığını gördüğünde zaten bu durum inkârcıların iddialarını ispatlamak için aradıkları fırsatın ellerine geçmesi anlamına gelecektir. İnanan birisinin bunu Hz. Peygamber'e söylemiş olma ihtimalinde ise bu durum inanan kişinin artık Hz. Peygamber'e inanmamasını ve onun –haşa- yalancı biri olduğunu ilan etmesine sebep olacaktır. Çünkü uğruna her şeyini feda eden ve bir başka hayatta ödüllendirileceğini düşünen bir kimseden, iddia sahibinin kendisini aldattığını öğrendiğinde hiçbir şey olmamış gibi hayatına kaldığı yerden devam etmesi beklenemez. Öte yandan âyetin asıl konusu denizlerde yer alan fenomenler, tabii olgular olmayıp inkârcıların sonuçsuz amelleri veya bozuk inançlarıdır. Nitekim âyetin hemen öncesinde de benzer şekilde inkârcıların amelleri susamış kimsenin gördüğü serabı içeren bir temsil üzerinden tasvir edilmektedir ki⁶⁵ bu temsil, mevcut coğrafyaya ve muhataplara uygun olması hasebiyle anlaşılabilir bir durumdur. Üzerinde durduğumuz âyet ise müstakil bir konuyla ilgili olmayıp, önceki âyette de konu edilen inkârcıların amellerini anlatan “ikinci temsil”dir. Bu noktada o coğrafyada risâlet iddiasıyla ortaya çıkmış; evli kadınlara veya kendi eşine atılan iftira, zina meselesi, kadınların giyimlerinin düzenlenmesi gibi aktüel durumla ilgili sorunların üstesinden gelmek zorunda olan ve içten içe yaptığı rolün açığa çıkmasından çekinen bir insanın psikolojisini düşünelim. Kaynaklara göre hayatında hiç deniz yolculuğu yapmamış böylesi birinin söz konusu ortamda inkârcıların amellerini tek temsille anlatmakla iktifa etmeyip ikinci bir temsil ile fırtınalı deniz ortamını andıran bir tasvire yer vermesi ne derece makuldür? Üstelik sözün sahibinin bir denizci sanılmasına sebep olacak derecede tüm öğeleri yerini bulan bir ustalıkla fırtınalı deniz tasvirinde bulunması nasıl izah edilebilir? Nitekim sonradan ihtida eden Garry Miller'in eserinde aktardığı şu hadise konumuz açısından oldukça ufuk açıcıdır:

“Yakın zamanlarda denizden geçimini sağlayan birinin haberini aldım. Bir Müslüman bu adama okuması için Kur'ân'ın tercümesini vermişti. İslâm hakkında bilgisi olmayan bu denizci Kur'ân'ı okuduktan sonra Müslüman arkadaşına “Bu Muhammed denizci miydi” diye sorar. Arkadaşı kendisine “hayır o çölde yaşıyordu” şeklinde cevap verince başka delile ihtiyaç duymaksızın İslâm'ı kabul eder. Zira o denizde defalarca fırtınalı havalara şahit olmuş biridir. Ona göre buradaki tasvir, fırtınalı deniz ortamını hayal eden bir kişinin anlatisi olmaktan ziyade o anları bizzat yaşayan birinin sözü olmalıydı. Madem o deniz ortamını solumamış biriydi o halde bu

⁶⁵ en-Nûr 20/39.

sözler başkasının olmalıydı.⁶⁶ Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza da benzer bir hadise üzerinden aynı tespiti aktarır. Rıza'nın aktardığına göre bazı Kur'ân tefsirlerini İngilizceye tercüme eden bir mütercim denizlerle ilgili âyetleri gördükten sonra hayretler içerisinde kalır. Çünkü bu âyetlerde yer verilen bazı bilgiler eserlerini tercüme ettiği müfessirlerce dahi bilinmemekte üstelik yapılan tasvirler insanı şaşkınlığa sürüklemektedir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in deniz yolculuğu yapıp yapmadığını sorar. Deniz yolculuğu yapmamış, çölde yaşayan biri olduğu cevabını alınca bu sözün Allah kelâmı olması dışında bir ihtimalinin olmadığını belirtir ve Müslüman olur. Rıza bu kişinin Müslüman olduktan bir süre sonra denizciliği bırakarak Arapçayı öğrendiğini ve Mısır'da ikamet etmeye başladığını, kendisinin de bu kimseyle hayattayken görüştüğünü aktarır.⁶⁷

Bir kez daha hatırlatmak isteriz ki risâlet iddiasında olan birinden beklenen, gerçek yüzünün açığa çıkmaması adına bilmediği konulara mecbur kalmadıkça girmemesidir. Oysa burada karanlığı anlatmak için farklı pek çok olgu üzerinden bir temsil verilebilecek iken özellikle “deniz”in seçilmesi kesinlikle bu profile uymayan bir tercihtir. Dolayısıyla ilgili âyetin nübüvveti destekleyen bir unsur olarak yorumlanabilir.

2.4. Atmosfere Doğru Yükseldikçe Göğsün Daralması

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ
الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğsü çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır.”⁶⁸

Bu âyetin tefsirlerde ne şekilde açıklandığına geçmeden önce şu hususa dikkat çekmek isteriz: Âyette Allah'ın doğru yola iletmek istediği kişi için herhangi bir temsile yer verilmeden bu kişiler hakkında sadece Allah'ın kalbini İslâm'a açtığı söylemekle yetinilir. Buna karşılık Allah'ın saptırmak istediği kişinin kalbine darlık ve sıkıntı vermesi bir temsil üzerinden ifade edilir. Bu temsil ise göğsü çıkan kişinin kalbinin daralmasıdır. Bu, dikkat çekici bir tercihtir. Dolayısıyla söz konusu temsilin üzerinde durmak gerekir.

Klasik tefsirlerde bu temsil genellikle “gökyüzüne çıkmanın kişiye zor gelmesi” olarak açıklanmaktadır. Buna göre âyette sözü edilen darlık, göğsü yükselmeye güç yetiremeyen kişinin, güç yetiremeyeceğini bildiği bir şeyle karşılaşması sebebiyle gönlünün

⁶⁶ Gary Miller, *The Amazing Qur'an*, (By. İslamhouse, 2005), 4; Gary Miller, *Eşsiz Mucize Kur'an*, çev. Erdoğan Baş, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2007), 21-23.

⁶⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 11/279.

⁶⁸ el-En'âm 6/125.

daralması gibidir. Yapılan hidâyet çağrısı, bu kişiye kendisinden göğe çıkmasının talep edilmesi gibi çok ağır gelmekte, bu yüzden göğsü daralmaktadır.⁶⁹ Râzi bu temsilin tefsirlerdeki izahla birlikte bir başka anlama da gelebileceğini söyler. Ona göre temsildeki kişinin kalbi İslâm'ı ve imanı kabul etmeye o kadar uzaktır ki söz konusu uzaklık âyette gökyüzüne yükselen kişinin yerden uzaklaşmasına benzetilerek anlatılmaktadır.⁷⁰

Çağdaş bazı tefsirlerde âyetin önceki izahlar doğrultusunda beyan edildiği görülür.⁷¹ Bununla birlikte *Kur'ân Yolu* tefsirinde ilgili temsil güncel bilimsel verilerden yararlanılarak açıklanır. Buna göre âyette konu edilen inkârcı kişinin yaşadığı psikolojik durum, göğe doğru yükselenlerin hissettiği fizyolojik sıkıntıya benzetilmektedir. Bu ise oldukça ilgi çekicidir. Çünkü göğe doğru yükseldikçe hava basıncı düşmekte ve yüksekliğin artmasıyla doğru orantılı olarak nefes almak güçleşmektedir. Kur'an'ın söz konusu bilimsel gerçekliğin henüz bilinmediği bir zaman diliminde bu hususu ifade etmesi açık bir mûcizedir.⁷² en-Neccâr da bu temsili aynı perspektiften açıklar. İlgili temsilden hareketle gökyüzü ve atmosfer hakkında geniş bilgiler aktaran en-Neccâr, insanoğlunun gökyüzüne doğru yükseldikçe çeşitli sıkıntılarla karşılaşacağını belirtir. Bunlardan bazıları; vücudun ihtiyaç duyduğu oksijenin azalması, hava basıncının düşmesidir ki bu ikisi durum bedenin yapması gereken vazifeleri icra edememesine sebep olmaktadır. en-Neccâr'a göre yükselmeden kaynaklanan sıkıntılar kalp ve ciğerlerde büyük bir baskı oluşturmakta, bu ise söz konusu organlardaki dokunun ve hücrelerin zarar görmesine sebep olmaktadır. Âyette bahsedilen göğsün daralması bu gibi hususları içine alan bir temsildir ve bu gerçekler ancak yirminci yüzyılın sonlarında keşfedilmiştir. Dolayısıyla bu temsil, Kur'an'ın bir i'câzıdır.⁷³

İlgili âyetin geçtiği En'âm sûresi Mekki'dir.⁷⁴ Bu bağlamda hidâyet çağrısına ısrarla kulak tıkayan inkârcı kişilerin bu gibi âyetlerde eleştirel bir dil üzerinden uyarılması doğaldır. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere âyette Allah'ın hidâyetini dilediği kişi hakkında herhangi bir temsil zikredilmemesine rağmen inkârcı kişiye gelindiğinde göğüs

⁶⁹ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 9/549-550; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/255; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/462; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*, 3/302.

⁷⁰ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/142.

⁷¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/36-37; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/60; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/2050.

⁷² Karaman, vd., *Kur'ân Yolu*, 2/467-468.

⁷³ en-Neccâr, *Tefsîru'l-âyâtü'l-kevnîyye*, 2/261-267.

⁷⁴ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 9/144; el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 2/107.

daralmasının göğsüne yükselen bir kişi üzerinden temsil edilmesi şu gibi soruları gündeme getirmektedir: İlgili âyetin;

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse, kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır.” şeklinde olması mümkün iken gökyüzüne çıkan kişi temsilinin aktarılması, tarihsel arka plan ve Hz. Peygamber’in konumu dikkate alındığında nasıl açıklanabilir?

Bu noktada bir an için nüzûl ortamının şartlarını tasavvur edelim. Hz. Peygamber’in o günlerdeki pozisyonu kısaca “Mekke’de en yakınları tarafından dahi kendisine sırt çevrilen, çoğunluğunu toplumun itibar etmediği zayıf insanların teşkil ettiği bir avuç insanın kendisine inandığı birisi” şeklinde tarif edilebilir. Ammar b. Yasir, Bilal gibi sahâbîler işkence görürken ve bazıları bu işkencelerde vefat ederken, gün geçtikçe şartların daha da kötüleştiği bir vasatta peygamber olmadığını bildiği halde mesajlarıyla insanları sonu belirsiz bir maceraya sürükleyen birinden ne tür mesajlar beklenir? Bir yandan her an için yalancılığının açığa çıkma ihtimali diğer taraftan karşı karşıya olduğu tehlikeler ve hayatını devam ettirememeye riski karşısında bocalayan, üstelik çıktığı yolun nereye varacağını bilemeyen, tahsil görmemiş, düşmanları tarafından her sözünde açığı aranan biri, mesajlarında mahiyetini kendisinin de bilmediği kevnî hadiselerle atf yapan bir temsil verebilir mi? Bu ne derece olağandır ve buna gerek var mıdır? Mekke’nin boğucu ortamında başka sayısız temsil akla gelebilecekken böylesi bir benzetmenin sâdır olması, üstelik yıllar sonra bu benzetmede anlatılan hususun fiziksel ve biyolojik gerçekliklerle örtüşmesi bir tesadüf olabilir mi?

Kanaatimizce bu âyetteki temsil hakkında –başka i’câz yönleri dışında- iki açıdan i’cazdan bahsetmek mümkündür. Birincisi; yıllar sonra keşfedilen bir ilmî bir gerçekliğin yüzyıllar önce verilen bir temsilde ifade edilmesi, ikincisi ise söz konusu âyetin nüzûl ortamında bu temsilin özellikle tercih edilmiş olmasıdır.

2.5. Dağların Kazık Olarak Çakılması

Nebe sûresinin yedinci âyetinde önceki âyetle bağlantılı olarak dağların yeryüzüne kazık gibi çakıldığından bahsedilir. İlgili âyetler şöyledir:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا - وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا

“Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da (yeri dengede tutan) kazıklar yapmadık mı?”⁷⁵

İlk dönem tefsirlerde ilgili âyet veciz bir şekilde açıklanır. Taberî'ye göre bu âyetler inkârcılara Cenâb-ı Hakk'ın vermiş olduğu nimetler ve kendilerinin buna karşılık takındıkları nankör tavra dikkat çekme sadedinde nâzil olmuştur. Dağların kazık olması ise yeryüzünün sarsıntıdan korunması içindir.⁷⁶ Mâtürîdî de benzer şekilde burada Cenâb-ı Hakk'ın nimetlerinin tadat edildiğini ve bunun karşılığının şükür olduğunu belirtir. Ancak o Taberî'den farklı olarak bu âyetlerde hem ahirete hem de tevhide delil olduğunu ifade eder. Dağların yeryüzüne kazık olarak çakılması konusunda ise başlangıçta yeryüzünün sallandığını, Cenâb-ı Hakk'ın lütfunun eseri olarak yeryüzünü dağlarla sabitlediğini belirtir. Ona göre dağlar yeryüzünün sabitlenmesinin gerçek sebebi değildir öyle olsaydı kıyamette dağların kaldırılmasından bahsedildikten sonra yeryüzü dağılır, yeryüzünün çıplak şekilde görülmesi mümkün olmazdı.⁷⁷ Diğer klasik dönem tefsirlerinde ise dağların kazık olmasının yeryüzünün döşek olmasını tamamlayan bir unsur olduğu, sütunların evi tuttuğu gibi dağların da yeryüzü için birer sütun vazifesi gördüğü söylenir.⁷⁸ Klasik dönem tefsirlerde “dağların yerin altındaki kısmının üstündeki kısmından çok daha fazla olduğu bu sebeple kazığa benzetildiği” şeklinde bir bilgiyle karşılaşılmaması Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin çok sonralarında dahi dağların bu yönünün bilinmediğini göstermektedir.

Çağdaş tefsirler incelendiğinde Mevdûdî'nin bu âyeti dağların yeryüzüne yerleştirilmesindeki hikmet ve kâinattaki muhteşem düzenin tevhide delâleti üzerinden açıkladığı görülür.⁷⁹ Yazır *وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا* ifadesinin teşbîh-i belîğ olduğunu öne sürer ve âyetin “evtâd gibi” anlamına geldiğini söyler. *وَأَوْتَادٌ* lafzının *وَأَوْتَادٌ* lafzının çoğulu olduğunu ve kazık, çivi anlamına geldiğini belirten Yazır, kazık ve çivinin bir şeyi başka bir şeye yapıştırmak ve tespit etmek için kullanıldığına dikkat çeker. Ona göre bu âyette yeryüzünün insana bir ev gibi döşendiği ve dağların da bu evin kazıkları mesabesinde olduğu edebî bir üslupla anlatılmakta ve veciz bir ifadeyle pek çok mesaj verilmektedir. Bu mesajlardan bazıları

⁷⁵ en-Nebe 78/6-7.

⁷⁶ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 24/8-9; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*, 8/307.

⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/389-391; ayrıca bk. el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5/278.

⁷⁸ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/8; benzer izahlar için bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/171; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 10/384; Ebu Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001), 5/424.

⁷⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/15; 4/130-131; 7/12.

şöyledir: “Allah’ın inâyeti olmasa yeryüzünün bu şekilde yaşama elverişli olmazdı. Dağların olmadığı ve yeryüzünün denizlerle aynı seviyede tutulduğu varsayıldığında, değil bağlar bahçeler, küçücük bir tohum, bir hücre bile yaşama imkânı bulamayacaktı”.⁸⁰

en-Neccâr, Yazır’a benzer şekilde öncelikle âyetteki اَوْتَادُ lafzını lugavî yönden izah eder. Bu lafzın kurulacak olan çadırı yere sabitleyen kazıklar anlamında kullanıldığını söyler. Kazıkların özelliği ise yerin altında olan kısmının yerin üstünde olan kısmından çok daha fazla olmasıdır ki böylelikle çadırların rüzgâr ve fırtınaya dirençli hale gelmesi sağlanır. en-Neccâr bu noktadan sonra son derece detaylı bilimsel veriler eşliğinde ilgili âyetteki ilmî i’câzı ortaya koymaya çalışır. Dağların yerin altındaki köklerinin yer üstündeki kısmından çok daha fazla olduğunun bilimsel açıdan kanıtlandığına dikkat çeken en-Neccâr buna örnek olarak Everest’i verir. Everestin yüzeyden yüksekliği sadece dokuz kilometre civarındayken, Dünyanın litosferine (yerin alt tabakasına) doğru yüz otuz kilometreden fazla bir uzantıya sahiptir. Dağlarla ilgili pek çok işlevi ve özelliği aktaran en-Neccâr’a göre bütün bunları en iyi ifade eden kavram اَوْتَادُ lafzıdır. Oysa dağların kazık şeklindeki söz konusu yapısı ancak yirminci yüzyılın sonlarında yer bilimcileri tarafından keşfedilebilmiştir. Bu ise Kur’ân’ın bir ilmî i’câzıdır.⁸¹

İlgili âyet Mekkî bir surede geçer.⁸² Mekke döneminde Hz. Peygamber’le müşrikler arasında üç temel konuda ihtilaf yaşanmakta ve kendisi bu ihtilaflar sebebiyle Mekkeli müşrikler tarafından inanılmaz baskılara maruz kalmaktaydı. Söz konusu üç ihtilaf; tevhid, ahiret inancı ve Hz. Peygamber’in risâletiydi. İnkârcılar Hz. Peygamber’in kırk yaşına kadar asla yalan söylemediğine ve son derece dürüst bir şahsiyet olduğuna şâhitlik etmekle birlikte onun nübüvvetini reddetmekteydi. Bu ise zihinlerinde büyük bir problem oluşturmuştu. Bu çelişkili pozisyonları sebebiyle Hz. Peygamber’in risâlet dışında kalan sahalardaki tüm sözlerini doğru kabul etmek zorunda kalıyorlardı.⁸³ Bir rivayette Ebu Cehil ve arkadaşlarının Hz. Peygamber’e söyledikleri “Senin doğru sözlü olduğunu biliyor ve biz aslında seni değil senin getirdiklerini (Kur’ân’ı) yalanlıyoruz” ifadesi anlatılan durumun veciz bir itirafıdır.⁸⁴ İşte böylesi bir atmosferde nâzil olan âyetlerden birinde dağların kazığa benzetilmesi

⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 8/5532-5533.

⁸¹ en-Neccâr, *Tefsiru’l-âyâti’l-kevnîyye*, 4/277-283.

⁸² et-Taberî, *Câmi u’l-beyân*, 24/5; el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 10/389.

⁸³ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 7/7-8.

⁸⁴ Ebü’l-Hasen Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd* (Beyrut: Dârü’l-Kütubu’l-İlmiyye, 1994), 2/265.

oldukça ilginçtir. Çünkü âyetin ifadesi, soyut bir manaya veya bahsedilen olgunun görsel yönüne değil, kevnî bir duruma ve dağların fonksiyonel yönüne işaret etmektedir. Yedinci yüzyıl Mekke şartlarında nübüvvet iddiasında olan bir kimseyi bu ifadeleri kullanmaya zorlayacak bir neden bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu benzetmenin mahiyeti Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret olarak görülebilir. Kastımızı biraz daha açmak isteriz: Âyetin ifadelerindeki söz konusu işareti görebilmek için yüzyıllar boyunca belli ilmî çalışmaların yapılmasını beklemeye gerek yoktur. İlgili âyeti, söz konusu ortamda Hz. Peygamber şartlarında birinden sâdır olmasının imkânı açısından düşünmek dahi bu işareti görebilmek için yeterlidir. Bu ifadenin bilimsel bir iddia değil bir benzetme olduğu söylenerek bir itiraz dillendirilebilir. Ne var ki bu güçlü bir itiraz değildir. Çünkü söz konusu benzetme şahsî duyguların veya cüz'î bir hadisenin tasvir edildiği tikel bir konuda değil, bizzat Yaratıcısı tarafından kâinatın yaratılışıyla ilgili teşbihlerin yapıldığı bir anlatıda yer almaktadır.⁸⁵ Dolayısıyla âyetteki bu ifade, bir mühendisin baştan sona kendi tasarladığı otomobil parçalarını anlatmasına ve bu parçaların anlatımında teşbihlere yer vermesine benzetilebilir. Bunlara ilâveten dağları görüntü itibariyle kazığa benzetmek, ancak "dağların -bir kazık gibi- yerin altta kalan kısmının üstte kalan kısmından çok daha fazla olduğunu" bilmekle mümkündür. Aksi hal "rastgele söyledi ve gerçeğe uygun düştü" demek olur ki bu husus, belki onlarca sözünden biri doğru çıkmış kimse için düşünülebilir ancak söyledikleri sürekli doğrulanan biri için böyle bir ihtimali düşünmek makul değildir. Diğer taraftan dağların görsel olarak olmasa da fonksiyonel olarak kazıklara benzetilmesinin güncel bilimsel verilerle uyumlu olduğu bilinmektedir.⁸⁶ Bu ise tabîî olguları anlatırken çoğunlukla olgunun dış görünümünü dikkate alan Kur'ânî üslubun istisnası olmakla Hz. Peygamber'in nübüvvetine olan delâleti daha da güçlendirmektedir. Bu noktada ayrıca şunu ifade etmek isteriz: İncelenen âyetlerde yer alan hususlar bin-bang veya evrim gibi teori düzeyindeki zannî mevzular olmaktan öte -denizin derinliklerinin karanlık olup olmadığı, yükseğe çıkılınca göğsün daralıp daralmadığı gibi- gözlemle kesinliği tespit edilen gerçekliklerdendir. Dolayısıyla çalışma boyunca ulaşılan sonuçların bilimsel tefsirin zannî/tartışmalı mahiyetine bina edildiği iddiasından hareketle bir eleştiri getirmek doğru görünmemektedir. Bu çalışmada hükmün bina edildiği asıl olgu, Hz. Peygamber'in o

⁸⁵ en-Nebe 78/6-11.

⁸⁶ Yakar, "Dağların İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi", 124.

şartlarda bu tür ayrıntılara girmesinin makul izahının ne olabileceği ve bunun nübüvvete işaret olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı meselesidir.

Konuyla ilgili bir başka husus ise inkârcıların Kur'ân'a yönelik itirazlarının kevnî olgulardan bahseden âyetlerden ziyade itikâdî konularla ilgili olduğu bilinmektedir.⁸⁷ Bu durum müteaddit defa vurgulandığı üzere nüzûl dönemi Mekke-Medine insanının gündemini ilmî çalışmaların oluşturmadığını ve bölgedeki ilmî seviyenin bu konuda itiraz geliştirecek düzeyde olmadığını göstermektedir. İncelenen ifadelerin geçtiği âyetlerin birincil maksadı bilimsel bir gerçekliğe işaret etmek değildir. Böyle olmasına rağmen kullanılan ifadelerin yüzyıllar sonra vâkıyla örtüştüğünün görülmesi sözü aktaran kişinin -hele ki bu kimse Hz. Peygamber gibi başka sayısız delille risâleti teyid edilmiş birisiyse- doğruluğunu daha güçlü bir şekilde destekler. Son olarak bu yaklaşımla farklı muhtevadaki âyetler üzerinden de benzer işaretlerin görülebileceğini eklemek isteriz.

Sonuç

Kur'ân'ın genellikle tevhide yahut i'câzına delil olması açısından zikrettiği kevnî olgular bazı müfessirlerce bilimsel tefsire konu edilmiştir. Bu âyetler tefsirlerde çoğunlukla tevhide delil olması yahut Kur'ân'ın ilmî i'câzını göstermesi bakımından incelenmiştir. Bu çalışmada pek çok açıdan yararlı olacağı ve tefsir çalışmalarına katkı sunacağı düşüncesiyle söz konusu âyetler Hz. Peygamber'in risâletine delâleti bakımından incelenmiştir. Bu delâleti görebilmek adına âyetlerin indiği tarihsel arka plan ve o dönemde Peygamber olmadığı halde nübüvvet iddiasında bulunan birisinin ilgili sözleri söyleyebilme imkân ve ihtimali farklı açılardan değerlendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre söz konusu âyetler nüzûl ortamının sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik şartlarını ve Hz. Peygamber'in şahsî durumunu dikkate alan bir gözle incelendiğinde bu âyetlerin Hz. Peygamber'in risâletine farklı derecelerde işaret veya delâlet ettiği sonucuna varılmıştır. Söz konusu işaretin/delâletin hangi esaslar üzerine temellendirildiği yahut hangi açılardan nübüvvete bir delil olduğu mevzusu maddeler halinde şu şekilde ifade edilebilir: 1- Kevnî olguları konu edinen âyetlerde yer alan bilgilerin pek çok ilimde uzmanlaşmayı gerektirmesi 2- Verilen bilgilerin o dönemin ilmî seviyesinin üstünde olması ve bunların sonradan doğrulanması 3- Bilimsel

⁸⁷ Bunlardan bazıları için bk. et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 2/389-391, 16/417-418; el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/87. Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Mahmut Ay, "Mekkeli Müşriklerin Kur'ân'a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar" *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 340-386.

faaliyetler veya gelişmelerin o dönem Hicaz toplumunun ilgi alanına girmemesi 4- Âyetlerin doğrudan pratik bir ihtiyaca cevap veren yönünün olmaması 5- Âyetlerde kullanılan kilit ifadelerin nüzûl döneminin özellikle Mekke safhasının ağır sosyo-psikolojik şartları ve Hz. Peygamber'in şahsî durumuyla uyumlu olmaması 6- Gerçekten vahiy olduğu kabul edilmedikçe ilgili âyetlerde yer alan kritik ifadeleri o dönemde kullanıyor olmanın tatmin edici makul bir izahının olmaması. 7- Kur'ân'da çok farklı alanlarda iddialı ve kesin ifadelere yer verilmesi, risâlet sürecinin sonucunu mutlak bir kesinlikte bilmeyen biri tarafından bu tür ifadelerin kullanılmasının olağan olmayışı. Çalışma boyunca incelenen her bir âyetin bu bakımdan Hz. Peygamber'in risâletine delâlet derecesi farklı olsa da hepsinin aynı ortak gerçeğe işaret ettiği tespit edilmiştir. Bu delâletlerin daha net görülebilmesi adına söz konusu döneme hayalen gidilmesinin, ayrıca bu âyetlerin başta Kur'ân olmak üzere diğer tüm nübüvvet delilleriyle birlikte ele alınmasının gerekli olduğu kanaatine varılmıştır.

Kaynakça / References

- Abduh Muhammed – Rıza Reşid b. Ali. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- Abdülcebâr, Kâdî. *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*. Kâhire: Dâru'l-Mustafa, ts.
- Ak, Hâlid Abdurrahman. *Meâlimu'n-nübüvve fi'l-kitab ve's-sünne*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2017.
- Akbaş, Ahmet. "Tekvîr Sûresi'ndeki "Hunnes", "Cevâri" Ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 239-273.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Ekolü". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.
- Ay, Mahmut. "Mekke Müşrikleri'nin Kur'an'a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar". *Darulhadis İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 340-386.
- Aydın, Hayati. "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Aralık 2018), 31-44.
- Begavî, Ebu Muhammed. *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.
- Beydâvi, Nâsuriddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâ'ili'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Duman, Zeki. *Beyânu'l-Hak*. Kayseri: Kayseri Gündem Yayınları, 2006.
- Ebüsuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu akli's-selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Güllüce, Veysel. Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. 2010.
- Işık, Emin. "Hicr Sûresi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. 17/456-458.
- İbn Âşur, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1990.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an'da Sütün Oluşumundan Bahseden Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri". *Akif* 53/2 (Aralık 2023), 231-247.
- Karaman, Hayreddin, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, ts.

- Kurtubî, Şemsuddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid. *Fi zilâli'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Miller, Gary. *The Amazing Qur'an*, By. İslâmhouse, 2005.
- Miller, Gary. *Eşsiz Mucize Kur'an*. çev. Erdoğan Baş. İstanbul: Erkam Yayınları, 2007.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahiḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî., 1374/1955.
- Neccâr, Zağlu'l. *Tefsiru'l-âyeti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: Mektebetü's-şurûk ed-devliyye, 2007.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.
- Sabri Efendi, Mustafa. *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi, 2019.
- Subhânî, Cafer. *Meâlimu'n-nübüvve fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Advâi li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1984.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002.
- Şâtîbî, Ebü İshâk. *el-Muvâfakât*. thk. Ebu Ubeyde Âli Selmân. b.y.: Dârü İbni Affân, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tübitak Bilim Genç. "Bulutların İçinde Ne Kadar Su Var?" Erişim 1 Haziran 2024. <https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/bulutlarin-icinde-ne-kadar-su-var#:~:text=%C3%96rne%C4%9Fin%20g%C3%B6ky%C3%BCz%C3%BCnde%20s%C4%B1k%C3%A7a%20g%C3%B6rd%C3%BC%C4%9F%C3%BCm%C3%BCz%20bulutlar%20dan,300.000%20kilogram%20yani%20300%20tondur.>
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ali. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994.
- Yakar, Hüseyin. "Kur'an'da Dağların Oluşumu Ve İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları Ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi". *Usul İslâm Araştırmaları* 33/33 (Haziran 2020), 103-130.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Bâbürlü Yargı Sistemi Üzerine Notlar

Notes on the Mughal Judicial System

Ahmet AYDIN

ORCID: 0000-0002-0943-8813 | E-Posta: ahmet.aydin@bilecik.edu.tr

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Bilecik, Türkiye
ROR ID: [00dzfx204](https://orcid.org/00dzfx204)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Aydın, Ahmet. "Bâbürlü Yargı Sistemi Üzerine Notlar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 206-235. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1538308>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25.08.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	28.10.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Bâbürlüler (1526-1858) dönemindeki yargı sistemi herhangi bir yönüyle ülkemizde fıkıh alanında müstakil bir araştırma konusu edilmemiş bir sahadır. Delhi Türk Sultanlığı dönemindeki geleneği tevârüs eden aynı zamanda diğer medeniyet havzalarındaki ortak uygulamaların bir devamı olan Bâbürlü yargı sistemi 17. yüzyılda Hint alt kıtasındaki en sistematik hâline ve uygulama sahası olarak en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Devletin asıl kurucusu kabul edilen Ekber Şah aşırı güç ve yetkilerle donatılmış bir görev olarak değerlendirdiği vezîr-i a'zâmlık makamını kaldırmış, idari mekanizmanın yönetimini maliye, ordu, saray ve diyânet olmak üzere dört ayrı vekillikten oluşan yeni bir sistemle sağlamıştır. Osmanlı devletindeki şeyhülislamın karşılığı olarak Bâbürlüler'de sadru's-sudûra bağlı olarak görev yapan kadılar yargı sisteminin merkezinde yer almışlardır. Diğer medeniyet havzalarında görev tanımı olarak tam karşılığı bulunmayan kutvâl ve fevcdâr ona yardımcı görevliler olarak hizmet etmişlerdir. Fevcdâr ve kutvâlin bazı durumlarda aynı zamanda kadılık da yapıyor olması bu bölgedeki tatbikata has bir uygulamadır. Bu çalışma Bâbürlüler dönemindeki mahkeme türleri ve yetkileri, mezâlim mahkemeleri ve mahkeme görevlilerinin yanı sıra bu dönemde verilen cezalar üzerinde odaklanarak bir başlangıç çalışması olarak yargı sistemine dair birtakım tespitlerde bulunmayı ve gerekli görülen yerlerde Osmanlı Devleti'nin tatbikıyla Bâbürlü Devleti'ni mukayese etmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda yeni bir araştırma sahası sayılabilecek Bâbürlüler dönemi örfî hukukuyla da doğrudan ilişkili olarak bu dönemde verilen ta'zîr cezaları özellikle dönemin seyahatnâmeleri üzerinden örneklenilmeye çalışılacaktır. Osmanlı Devleti'ndeki cezalar ile büyük paralellikler arz eden cezaların yanı sıra Bâbürlü hükümdârları tarafından verilen bu bölgeye has ta'zîr cezaları da tespit edilebilmektedir. Siyaseten katl gibi bu devirde verilen ağır cezalar ve ölüm cezalarının yerine getirilmesinde kullanılan yöntemler üzerinde de durulacaktır. Araştırmalarda had cezalarından biri olarak zina suçunun tespiti ve cezanın uygulanması hakkında Bâbürlüler devrinde şimdiye kadar bir örneğe ulaşamaması dikkat çeken bir durumdur. Bu devrin meşhur âlimlerinden Şah Veliyyullah, dönemine yönelik tenkitlerinden biri olarak bu duruma işaret etmiştir. Verilen ta'zîr cezaları üzerinde çalışmak aynı zamanda üç yüz yıldan daha uzun bir süre Hint'te hâkimiyet sağlayan Bâbürlü toplumunda yaygın olan suçların ortaya çıkarılmasına ve toplumsal sorunların çözümünde izlenen yöntemin belirlenmesine katkı sağlayacaktır. Bâbürlü hükümdârları toplumun dava konusu olan meselelerini dinlemeye ve bu davaları çözmeye büyük hassasiyet göstermişlerdir. Bu anlayış çok sayıda Batılı seyyahın da dikkatini çekmiştir. Mezâlim mahkemeleri çerçevesinde hükümdârların başkanlık ettikleri mahkemeler bu çalışmada ele alınacaktır. Nüfus olarak Bâbürlüler devrinin tamamında müslümanlardan fazla olan diğer din mensupları (zimmîler) arasındaki davaların nasıl çözüldüğü meselesi de bu çalışmada tartışma konusu edilecektir. Kadının davayı çözerken dayandığı ispat vasıtaları bölgesel şartlar çerçevesinde yeniden şekillenmiştir. Örneğin Hindûların inek üzerine yemin etmeleri istenmiş ve mahkemede bu delil olarak geçerli sayılmıştır. Yargı faaliyetinde kullanılmak ve davalarda kadılara kolaylık sağlamak üzere hazırlanan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin yeri ve önemi bu bağlamda değerlendirilecektir. Gerek Batı'da gerekse Hindistan ve Pakistan'da bu konuda oluşan literatür hakkında bilgi verilmesi de bu çalışmanın temel hedeflerinden biridir. Bâbürlü yargı sistemini incelemenin bu dönemde hâkim mezhep olan Hanefî mezhebinin bölgedeki tatbikatının ortaya çıkarılmasına ve bölgeye yönelik hukuk tarihi araştırmalarına küçük de olsa bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hanefi Mezhebi, Yargılama Hukuku, Ceza, Hint Alt Kıtası.

Abstract

The judicial system during the Mughal Empire (1526-1858) has not been thoroughly researched in our country in terms of Islamic law. Inheriting the tradition of the Delhi Sultanate and continuing the common tradition in other civilizations, the Mughal judicial system reached its most systematic form and widest scope of application in the Indian subcontinent during the 17th century. During Emperor Akbar's reign, who is considered as the founder of the state, he abolished the office of vazir-i azam which was regarded as an excessively powerful and authoritative position and left the administration of administrative mechanism to a new system consisting of four separate deputy positions for finance, army, palace and religion. Comparable to grand mufti in Ottoman Empire, qadis serving under sadru's-sudur had a central role within Mughal judiciary. The kutval and fevcdar who did not have an exact equivalent in terms of duties in other civilizations, served as assistant officials. In some cases, fevcdars and kutvals also acted as qadis which was a unique practice in this region. This study aims to make some initial observations about the judicial system by focusing on the types and powers of courts during the Mughal period. Court of mazalim, court officials and assistants, as well as the punishments imposed during this period. It also seeks to compare Mughal practices with those of the Ottoman Empire where necessary. Also, as a new field, the tazir punishments given during this period will be exemplified especially using the travelogues of the time which are directly related to the customary law of the Mughals. In addition to punishments in parallel with those in the Ottoman Empire, tazir offenses unique to this region can also be identified. The methods used in carrying out severe penalties and death penalties given during this period such as politically motivated executions will also be emphasized. It is worth noting that one notable aspect is that there has not been an example found so far regarding the detection and punishment of adultery as one of the hadd punishments during Mughal rule. One of the criticisms directed at the period by the scholars of the Mughal era, Shah Waliullah pointed out this issue. Studying tazir punishments related to this period will contribute to uncovering actions requiring punishment and determining the method followed in solving societal problems in the Mughal society which ruled over India for more than three hundred years. The Mughal rulers showed great sensitivity in listening to and resolving issues brought before them by society. This approach has attracted the attention of numerous Western travelers. The courts presided over by the rulers within the framework of mazalim (injustice) courts will be addressed in this study. The issue of how cases among non-Muslims who outnumbered Muslims in terms of population throughout the entire Mughal era were resolved will also be discussed in this research. The evidential tools relied upon by the qadi (judge) when resolving cases have been reshaped within regional circumstances. For example, Hindus were asked to swear on a cow and this was considered valid evidence in court. The place and importance of *al-Fatava'l-Hindiya* prepared to facilitate the work of judges in legal cases will be evaluated in this context. Providing information about the literature that has been formed on this issue both in the West and in India and Pakistan is also one of the main objectives of this study. Examining the Mughal judicial system will contribute to revealing the influence of the Hanafi school of thought which was a widespread school of thought in the region during this period. In addition, such research will make a small contribution to the study of legal history in the Indian subcontinent.

Keywords: Fiqh, Hanafi Madhab, Procedural law, Criminal Law, Indian Subcontinent.

Giriş

Modern dönem öncesi Hanefî fıkıh tarihine yönelik araştırmacıların odaklandığı bölge ve dönemlere bakılacak olursa genelde Hint alt kıtası özelde ise Bâbürlüler (1526-1858) dönemine yönelik akademik ilginin oldukça zayıf kaldığı söylenebilir. Memlûklüler, Selçuklular yahut da Endülüs Emevî Devleti dönemi yahut da muayyen bir zaman diliminde Osmanlı şehirlerinden birindeki yargı sistemini inceleyen fıkıh çalışmaları bulunmakla birlikte ülkemizde yukarıda arz edilen üç büyük devlet döneminde Hint'teki adâlet teşkilatının gelişimini ve yargı faaliyetini ele alan yahut da alınan kararları ve verilen cezaları konu eden tez ya da makale düzeyinde bir çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Zira Bâbürlü imparatorluğu on yedinci yüzyılda yüz elli milyona yaklaşan nüfusu ile oldukça geniş topraklarda hâkimiyet kurmuş dönemin önde gelen merkezî teşkilata sahip devletlerinden biridir. Toplumsal hayatın düzenini sağlayan bu merkezî yapılanmanın¹ önemli unsurlarından biri de yargı sistemidir. Bu kapsamlı meselenin bir makale çerçevesinde ele alınarak kuşatıcı bir araştırma yapılamayacağı müsellemidir. Bâbürlüler devrindeki yargı müessesesi ve bu kurumda görev alan memurlar, cerîme olarak kabul edilen fiiller, örfî hukuka dair önemli bir kaynak olabilecek mahkeme kararları ve cezalar ile mezâlim mahkemelerinin işleyişiyle ilgili birtakım tespitlerin sunulması mesabesindeki bu çalışma, ileride yapılacak bu konudaki kapsamlı araştırmalara bir basamak olma hedefi dışında bir iddiaya sahip değildir.

Bâbürlüler dönemi yargı sistemini inceleyebilmenin önündeki en önemli engellerden biri resmi kayıtlara ulaşılması konusundaki zorluklardır. Vesikalar ve tutulan kayıtlar Bâbürlü Devleti'nin merkezden idare edilmesini kolaylaştıran temel yöntemlerden biridir.² Osmanlı Devleti'ndeki gibi kadıların hazırladığı mahkeme kayıtlarının aşağıda üzerinde durulacağı üzere Bâbürlüler devrinde tutulmadığına yönelik iddialar bulunsa da Bâbürlü hukuk düşüncesinin kaynakları sayılan bu evrakların modern dönemde arşivlenmediği hatta bilerek yok edildiği söylenebilir. Exeter Üniversitesi'ndeki akademisyenlerden biri olan Profesör Nandini Chatterjee'nin 2017-2022 yılları arasında yürüttüğü "Forms of Law in the Early Modern Persianate World, 17th-19th Centuries" başlıklı projesi bizlere bu belgelerin Hindistan, Pakistan ve Bengal'deki köklü ailelerin ellerinde hâlen muhafaza edildiğini ve bu yolla bir kısmına ulaşılabilceğini göstermektedir.³ Osmanlı yargı sistemini derinlemesine inceleyebilmek için nasıl şer'îye sicilleri birinci el kaynak ise Bâbürlü tecrübesini aydınlatılabilmek için de mahkeme kayıtlarının tespiti büyük önem arz eder. Bu dönemde hazırlanmış en meşhur fıkıh kitabı kabul edilebilecek *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de kadının gördüğü dava hakkında kayıt tutması gerektiği hükme bağlanmış ve evrakın kâtip tarafından nasıl düzenleneceği hakkında geniş bilgi verilmiştir.⁴ Fakat *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin Bâbürlü mahkemelerindeki tatbikatını inceleyebilmek için henüz yeterli verinin bulunmadığı söylenebilir. Gerek Batı'da gerek Hindistan'daki üniversitelerde doktora çalışmaları dahil olmak üzere bu alanda çok sayıda araştırmaya ulaşılabilir. Bu devirde edebî'l-kâfî literatürüne dair hazırlanmış Hint alt kıtasında yahut da İslam coğrafyasında şöhret bulmuş bir eser tespit edilememektedir. Uzun süre iftâ makamında görev yapmış Hâdim Ahmed b.

¹ John F. Richards, *Bâbü Türk İmparatorluğu*, çev. Yasin Tekin (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 17-18.

² Richards, *Bâbü*, 20.

³ Geniş bilgi için bk. <https://lawforms.hypotheses.org>

⁴ Şeyh Nizâm el-Burhanûrî, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/310-311.

Haydar el-Leknevî'nin (ö. 1271/1854) *Zâdü't-takvâ fi âdâbi'l-fetvâ* adlı eseri gibi az sayıda muayyen çalışmaya ulaşılabilmektedir.⁵

Jadunath Sarkar, 1920'de yayımlanan *The Mughal Administration*⁶ adlı eserinde Bâbürlü idari yapılanması üzerinde henüz ayrıntılı bir araştırmanın yapılmadığına dikkati çekmiştir. Bu eserin yargı sisteminden bahsettiği kısımlar bu alandaki erken dönem çalışmaları arasında sayılabilir. Sarkar, Hint ve Hint dışı (Arap-Fars) unsurların bir harmanlanması ve uzlaşısı olarak gördüğü "Bâbürlü hükümet sistemi" kavramıyla kendine has özellikleri ile temâyüz eden bir yapılanmayı tanıtmaya çalışmıştır. Kısa bir süre sonra İbn Hasan *The Central Structure of The Mughal Empire in Northern India* başlıklı bir doktora tezi hazırlamış ve devletin merkezî teşkilat yapılanmasını ele alırken yargı sistemine de müstakil bir yer ayırmıştır. Bu sahadaki çok sayıda araştırmanın temel kaynağını bu tez oluşturmaktadır.⁷ 2009 yılında doğrudan yargı sistemi üzerinde temerküz eden bir doktora çalışmasını Sadık Hüseyin kaleme almıştır. Bâbürlü yargı sisteminin Delhi Türk Sultanlığı'na dayandığını savunan bu çalışma⁸ o döneme atıfta bulunarak mahkeme türleri, kadılık sistemi ve mahkeme görevlileri hakkında sistematik ve geniş bir bilgi sunmaktadır. Kadıların kendi yerlerine atadıkları nâiblerin bir tür avukat olduklarını ileri süren bu eserin⁹ İslam yargılama hukukuna vukûfiyeti konusunda dikkatli olunmalıdır. Parmatma Saran'ın *The Provincial Government of the Mughals*¹⁰ adlı daha geniş bir çerçeveden Bâbürlü devletini inceleyen kitabında yargı sistemine ayrılan müstakil bölümün yanı sıra devlet görevlileri üzerinde durulurken mahkeme memurları hakkında da bilgi verilmektedir. Ayrıca Saran Hint'teki müslüman hâkimiyeti döneminin tarihini kaleme aldığı *Studies in Medieval Indian History* adlı kitabında kutvâle müstakil bir başlık ayırmıştır.¹¹ R. P. Pandey'nin oldukça genel bir başlığa sahip olmakla birlikte yargı faaliyetinin yardımcı görevlilerinden biri olan kutvâl üzerinde odaklandığı "Judiciary in India"¹² adlı makalesi bu sahadaki muayyen araştırmalardan biri olarak zikre değerlidir. Satya Prakash Sangar'ın 1967'de yayımlanan *Crime and Punishment in Mughal India*¹³ adlı kendi doktora tezine dayanan kitabı, Bâbürlüler devrindeki suç ve ceza teorisini Madhya Pradesh eyaletine bağlı Sitamau kasabasındaki Raghubir Kütüphanesi'nde bulunan Evrengzîb Âlemgir dönemine ait mahkeme tutanakları ve Doğu Hindistan Şirketi'nin mahkeme kayıtlarına dayanarak ele alması bakımından öne çıkan erken dönem çalışmalarındandır. Aşağıda üzerinde durulacağı üzere yerel yönetimdeki başlıca görevlilerden fevdârın kadı ile ilişkisini tartışan muayyen bir çalışma olarak da Noman Ahmad Siddiqi'nin makalesine işaret etmek gerekir.¹⁴

Bâbürlüler devri mahkemelerine sadece müslümanların değil tebanun büyük çoğunluğunu oluşturan diğer din mensuplarının yaygın olarak başvurdukları tezini savunan

⁵ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 7/961.

⁶ Jadunath Sarkar, *The Mughal Administration* (Patna: Patna University, 1920).

⁷ İbn Hasan, *The Central Structure of The Mughal Empire in Northern India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1936).

⁸ Sadique Hussain, *Judicial System in India During Mughal Period* (New Delhi: Jawaharlal Nehru University, Center of Persian and Central Asian Studies, Phd Thesis, 2009), 134.

⁹ Hussain, *Judicial System*, 149.

¹⁰ Parmatma Saran, *The Provincial Government of the Mughals* (Allahabad: Kitabistan, 1943).

¹¹ Parmatma Saran, *Studies in Medieval Indian History* (New Delhi: Ranjit Printers, 1952), 102-112.

¹² R. P. Pandey, "Judiciary in India", *The Indian Journal of Political Science* 25/3-4 (1964), 152-156.

¹³ Satya Prakash Sangar, *Crime and Punishment in Mughal India* (Delhi: Reliance Publishing House, 1998).

¹⁴ Noman Ahmad Siddiqi, "Pulls And Pressures On The Faujdar Under The Mughals", *Proceedings of the Indian History Congress* 29/1 (1967), 243.

ve aile hukuku özelinde Farsça resmi kayıtları sunarak bu tezi temellendiren yukarıda kendisinden bahsedilen Nandini Chatterjee'nin makalesi, yargı faaliyetinin bir başka yönüne ışık tutması bakımından önem arz eder. Devletin sağladığı hukuk güvenliği ve kendi dinlerine göre elde ettikleri hakların bu yolla resmiyet kazanması sebebiyle 18. yüzyılın sonlarına kadar Şeriat'ın bu bölgede sadece müslümanların hukuku olmadığı ifade edilmektedir.¹⁵

Bâbürlüler dönemi yargı sistemiyle ilgili kaynak olarak yararlanılacak yukarıda arz edilen literatürün yanı sıra bu çalışmada Batılı seyyahların tespitleri destekleyici bilgiler olarak kullanılacak ve yargı faaliyetine yönelik gözlemleri mevcut uygulama örnekleri olarak sunulacaktır. Zira fıkıh tarihi için önemli bir kaynak olan Hint seyahatnâmeleri aynı zamanda yargılama hukukuyla ilgili değerli bilgiler sunmaktadır. Shaikh Musak Rajjak, Bâbürlüler dönemi seyahatnâmelerinde bahsi geçen suçlar ve cezaları tespit ederek ceza hukuku açısından seyahat kayıtlarına dayanan muhtemelen ilk müstakil makaleyi hazırlamıştır. Yukarıda zikredilen Satya Prakash Sangar'ın eserinin kaynaklarından birinin de seyahatnâmeler olduğuna bu bağlamda işaret etmek gerekir. Zira çoğu ticaret yapmak ya da Doğu Hindistan Şirketi'nin temsilcisi olarak bölgede görev almak üzere gelen seyyâhların temel amaçlarından biri de Bâbürlü devletinde suç teşkil eden fiilleri ve verilen cezaları gözlemlemek olmuştur. Hint-İslam medeniyeti hakkında bu bölgeye gelecek kimselere bir rehber niteliğinde olan bu metinler aynı zamanda yabancıların karşılaşacakları hukukî yaptırımlar hakkında onları bilgilendirmektedir.¹⁶ Arz edilen makaleden daha geniş bir kapsamda aşağıda bu literatürdeki tespitler üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Seyahatnâmelerin fıkıh araştırmalarındaki değerine verilebilecek isabetli örneklerden biri Bâbürlü hükümdârlarının adâleti sağlamaya verdikleri önemi simgeleyen¹⁷ Zencîr-i Adâlet adlı uygulamadır. Meşhûr seyahatnâme yazarlarından Sir William Hawkins (ö. 1613), Sultan Cihangîr (1605-1627) döneminde fakir köylü ve çiftçilerin adaletsizlikten şikâyet ederek doğrudan dertlerini sultana arz edebilecekleri bir yöntemden bahsetmektedir. Başkentte bir sütuna bağlanmış üzerinde ziller olan bir zincirin saraya doğru uzandığını görmüştür. Halk bu zinciri çektiğinde hükümdâr sebebini öğrenmek için bir görevli yollamaktadır.¹⁸ Cihangîr Şah hızlı bir şekilde meselelerin çözülebilmesi için Zencîr-i Adâlet adı verilen altından bir zincir yapılmasını emretmiş ve bu zincirin bir ucunu Agra kalesinin en yüksek burcuna diğer ucunu ise Cemne (Yamuna) nehri kıyısındaki bir sütuna bağlatmıştır. Sultan Cihangîr memurların işlerini yavaş yaptığı yahut da adâleti gereği gibi yerine getiremedikleri durumları halkın bu yol ile bizzat kendisine ilettiklerini belirtmektedir.¹⁹ Bu uygulama daha önce bir Pers hükümdârı tarafından kullanılmıştır.²⁰

Bâbürlü yargı sisteminin tarihinden bahseden bir çalışmanın bu bölgede Doğu Hindistan Şirketi'nin ticari faaliyetleri zemininde giderek güçlenen İngilizlerin hukuk

¹⁵ Nandini Chatterjee, "Reflections on Religious Difference and Permissive Inclusion in Mughal Law", *Journal of Law and Religion* 29/3 (2014), 396-415.

¹⁶ Shaikh Musak Rajjak, "Justice and Punishment during Mughal Empire", *International Journal of Science and Research (IJSR)* 3/12 (2014), 2444-2446.

¹⁷ Ishwari Prasad, *A Short History Of Muslim Rule In India* (Allahabad: Indian Press, 1965), 482.

¹⁸ William Foster, *Early Travels in India* (London: Oxford University Press, 1921), 131.

¹⁹ Nûrüddin Cihangîr Şâh, *Târih-i Selîm Şâh*, çev. Nevres-i Kadîm (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), XLII-XLIII, 41.

²⁰ Beni Prasad, *History of Jahangir* (Allahabad: The Indian Press, 1930), 111-112; Sangar, *Crime*, 12; Ahmet Aydın, *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası Hint* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 198.

sistemine müdahalelerini de incelemesi gerekir. “Anglo–Muhammedan Law” kavramı altında ifade edilebilecek bu dönüşüm hakkında ülkemizde henüz bir araştırma yapılabilmemiş değildir. Batıların hukuk sistemine müdahalelerini ceza hukuku özelinde inceleyen Jorg Fisch’in başlığı “Ucuz Hayatlar Pahalı Uzuvarlar: Bengal Ceza Hukukunun İngilizler Tarafından Dönüştürülmesi”²¹ olarak tercüme edilebilecek eseri bu sahada öne çıkmaktadır. Şirketin 1757’de Bengal’de fiilî hâkimiyeti eline geçirmesinin ardından 1765’te ilk yasal değişiklikleri yapmasıyla başlayan süreci inceleyen bu eser, temel hedefi gelir elde etmek olan Doğu Hindistan Şirketi’nin 18. yüzyılın sonlarına kadar ceza hukukuna aslı müdahalelerde bulunmadığını ve İngiliz yargıçlar tarafından mevcut sistemin devam ettirildiğini fakat 1790’da İngiliz hukukunun uygulanmaya başlandığını ileri sürmekte ve iki hukuk sistemi arasındaki tenakuz ve uyumu tartışmaktadır. Elinizdeki bu araştırma birkaç örnek vermek dışında bu konuyu müstakil bir çalışmaya bırakacaktır. Aşağıda Hint alt kıtasında Bâbürlüler dönemi idarî mekanizmaları ve müesseseleri ile bir medeniyet havzasına dönüşen bölgede adâletin temini için işlev gören kurumlar, bu kurumların başlıca çalışanları üzerinde durulduktan sonra ceza hukukunun tatbiki hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

1. Yargı Kurumları

Memlûklüler ve Osmanlı Devleti dönemlerinde mahkemeler, özelde mezâlim mahkemeleri, adliye teşkilatı, kadılık müessesesi ve verilen cezalara dair tez, makale ve kitap düzeyinde çok sayıda çalışmaya²² ulaşılabiliyor iken ülkemizde fıkıh sahasında Bâbürlüler devrini konu alan müstakil tek bir araştırma tespit edilememektedir.²³ Yargı kurumunun tarihine bakılacak olursa Bâbürlüler devrinde Ekber Şah (1556-1605) döneminin önemli bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Ekber Şah tahta geçtiğinde aşırı güç ve yetkilerle donatılmış bir görev olarak değerlendirdiği vezîr-i a’zâmlık makamını kaldırarak idari mekanizmanın yönetimini eşit güce sahip maliye, ordu, saray ve diyânet olmak üzere dört ayrı vekillikten oluşan yeni bir sistem ile değiştirmiştir. Bu uygulama hem Türk-İslam devlet geleneği hem de onun mirası üzerine kurulan Delhi Türk Sultanlığı’nın yapılanmasına uygunluk arz etmez.²⁴ Bâbürlüler döneminde din işlerinin en yüksek temsil makamı sadrû’s-südûrdur. Osmanlı devletindeki şeyhülislama tekâbül etmektedir. Sadrû’s-südûr kadıları atama yetkisini sahiptir. Ancak yaptığı tüm atamalarda hükümdârın onayını almaktaydı.²⁵ Sadr kavramının kullanımı İslam dünyasında Selçuklu hükümdârı Sencer’in 495/1101 yılında

²¹ Jorg Fisch, *Cheap Lives and Dear Limbs* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1983).

²² Nâsi Aslan, “Osmanlı Hukuku’nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti”, *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999), 85-100; a.mlf., *İslam Yargılama Hukukunda “Şühûdü’l-hâl” Jürî: Osmanlı Devri Uygulaması* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999); a.mlf., “Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer’îliği Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 17-44; a.mlf., *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Ankara: İlahiyat, 2005); a.mlf., “İslâm-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Mustafa Demiray vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 227-242; Ömer Korkmaz-Nasi Aslan, “Osmanlı Ceza Muhakemesinde Olay Yeri Ön İnceleme -Keşif ve Tahrir- Raporları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (2019), 239-259.

²³ *el-Fetâva’l-Hindîyye*’yi konu alan bir doktora tezinde bu eserin hazırlandığı dönemi tasvir etmek üzere Bâbürlü Devleti’nde iftâ ve kaza teşkilatını ele alan müstakil bir başlık bulunduğuna işaret etmek gerekir. Aliosman Dağlı, *Bâbürlüler Yükseliş Dönemi Başvuru Kaynaklarından Fetâva-yı Hindîyye’nin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 37-54.

²⁴ Richards, *Bâbürlüler*, 37; Ibn Hasan, *The Central*, 349.

²⁵ Saran, *The Provincial*, 37; Prasad, *A Short History*, 446; Ibn Hasan, *The Central*, 315.

Buhara başkadılığına bu ünvanı vermesine kadar geri götürülebilir.²⁶ Sadrü's-südûr merkezi idare, il ve ilçe düzeyindeki kadıların ve mîr adlı atamasını denetlemiş, yerel birimlerden gelen tavsiyeleri ve ulemâ âilelerinin devamlılığını dikkate almıştır.²⁷ Hükümdârların izlediği siyasetin sadrü's-südûrun hükümleri ile çatıştığı muayyen meselelere de rastlanmaktadır. Örneğin Hint alt kıtasındaki diğer dinler ile İslam'ı birleştirerek Din-i İlâhî adı verilen eklektik bir din anlayışı inşa etmeyi planlayan Ekber Şah döneminde Sadrü's-südûr Şeyh Abdünnebî, cami için toplanan malzemeleri bir tapınak inşa etmek amacıyla kullanmayı planlayan bir brahmana izin verilmemesi sonrasında Hz. Peygamber hakkında aşağılayıcı ifadeler kullanması üzerine onun idam edilmesine hükmetmiştir. Ekber Şah'ı rahatsız eden bu karar sonrasında Sadrü's-südûr, Hicaz'a gönderilmiş diğer bir ifade ile sürgün edilmiştir.²⁸ Sadrü's-südûrun Ekber Şah'ın iktidarının ilk yıllarına kadar merkezî bir konuma sahip iken zamanla yetkilerinin kısıtlandığı, yargının başı sayılmasına rağmen hükümdârların haftalık olarak mahkemelere başkanlık etmeleri sebebiyle de yetki gücünün zayıfladığı ileri sürülmektedir. Bu durum bir tür yargıya müdahale olarak da değerlendirilebilir.²⁹

Hukuk sisteminin muhatabı olan teba açısından Bâbürlü toplumu ile Osmanlı Devleti mukayese edilecek olursa M. L. Roy Choudhury Hint alt kıtasında gayri müslimlerin çoğunluğu oluşturduğunu belirtir ve Bâbürlü hükümdarlarının geleneklerine oldukça bağlı yerli halkın yasalarını büyük oranda devam ettirdiklerini ifade eder.³⁰ Gayri müslimler kendi davalarını da kadıya getirmişler örneğin bir malın devri konusunda hibenâme düzenlemek üzere kadı mahkemesine gelmişler, hazırlanan senette devredilen mülkün tüm ayrıntıları Farsça olarak yazılmakla birlikte metne Hintçe bir özet de ilave edilmiştir. Kendi aralarındaki miras davalarını da kadıya getirdiklerine dair kayıtlara ulaşılabilmektedir.³¹ Bölgesel ve kültürel şartların Bâbürlü yargı sisteminde dikkate alındığını gösteren bu örnek aynı zamanda müslüman olmayan tebanın davanın taraflarından birinin müslüman olmadığı durumlarda da mahkemeye başvurduklarına işaret etmektedir. Bâbürlü yargı sistemi hakkındaki bir çalışmanın mahkeme türleri ve görevlilerinin yanı sıra, farklı türdeki dava ve yargılama süreçlerinden, yargılama adabından ve kullanılan ispat vasıtalarından bahsetmesi isabetli olacaktır. Aşağıda bahsedilen konular çerçevesinde bu dönemdeki mahkemelerin işleyişi üzerinde durulduktan sonra müslüman olmayan halka yönelik tatbikatın işleyişi ele alınmaya çalışılacaktır.

1.1. Kadı Mahkemeleri

Bâbürlüler yargı sisteminde Delhi Türk Sultanlığı'ndan tevârüs edilen geleneği devam ettirmişler ve kadı mahkemeleri yargı sisteminin merkezinde yer alarak farklı türdeki davaların çözüldüğü başvuru yerleri olmuştur. Hükümdârın başkanlık ettiği saraydaki mezâlim mahkemeleri, súbelerde (eyâletler) vâlinin, serkârlarda (kaza) kâdilkudâtın (kadı-i

²⁶ Mustafa Uzunpostalcı, "Burhâneddin el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/435-437.

²⁷ Chatterjee, "Reflections", 406.

²⁸ Mohammad Mujeeb, *The Indian Muslims* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1956), 241.

²⁹ Isha Kaushik, *The Process And Pattern of Emergence of Structure And Compositi on of Main Trading Towns of Medieval Mughal India* (Delhi: Delhi University, Department Of Geography, Phd Thesis, 2013), 111-112.

³⁰ M. L. Roy Chowdhury. "Principles of Law in The Mughal Empire." *Proceedings of the Indian History Congress* 10 (1947), 367.

³¹ Chatterjee, "Reflections", 408, 410.

serkâr olarak da isimlendirilmiştir³²), ilçe ve mahallelerde kadı ve kutvâlin başkanlık ettiği mahkemeler olmak üzere mahkemeleri kendi içinde sınıflandırmak mümkündür. Sûbelerdeki mahkemeler aynı zamanda bir alt mahkemedен gelen kararların temyiziyle de görevliydi. İlçelerdeki mahkemeler dâhil tüm yargı kurumları medeni hukuk ve ceza davalarının tamamına bakmaktaydı.³³ Baş kadının (kâdilkudât) mahkemesinde müftî, muhtesip, daroga-i adalet, ileride kendisinden bahsedilecek olan mîr adl, Hinduizm geleneği ve ritüellerini iyi bilen kimseler olan pandit ve zabıt kâtibi görev yapmaktaydı.³⁴

Hükümdârların her şehir için iki kadı atama yönünde bir geleneği bulunsa da tek kadının atandığı şehirler de olmuştur. Kadılar sadece şehirlere değil daha küçük birimler olan yerleşkelere de tayin edilmişlerdir. Mahkemelerde müftînin varlığı zorunlu değildir. Kadı şayet davayı çözebilecek birikime sahip ise kendisi hüküm vermekte aksi takdirde meseleyi müftîye havale ederek ondan fetva istemektedir. Aynı uygulamayı Osmanlı tatbikatında da görmek mümkündür.³⁵ Büyük davalara haftanın muayyen bir günü ayrılmıştır. Hükümdarın gördüğü davaların çoğu ceza davaları olmuştur.³⁶ Seyyâhlar da eserlerinde bu durumu teyit etmektedirler.³⁷ Bâbürlü mahkemelerinde şikâyetlerin yazılı olarak sunulması esastır. Deliller kaydedilmiş ve gerekli görülen durumlarda müftîye sunularak görüşü istenmiştir.³⁸

Mahkemeler özel olarak bu amaçla tasarlanmış resmî binalarda yapılmıştır.³⁹ 17. yüzyılda başkent Agra'da kadı mahkemesini sarayın kapısının dışında inşa edilen bir mekânda kurmuş ve bu mekâna adliye binası manasına gelen "kaçeri (katchery)" ya da bir binanın çatısında veya avlusunda bulunan yüksekçe bir platform anlamındaki "çabutra (chabutra)" adı verilmiştir.⁴⁰ Bu mekân gerekli durumlarda hapishane olarak da kullanılmıştır.⁴¹

Bâbürlü toprak idaresi öncelikle sûbelere, sûbeler serkârlara, onlar parganalara yani mahallelere, mahalleler de panchayatlara yani köy idari birimlerine ayrılmıştır.⁴² Bu sistematığın istisnalarından biri Bâbürlüler devrinde ticari hayatın önemli merkezlerinden olan limanlardır. Sûrat gibi büyük limanlar bağımsız bir birim gibi değerlendirilmiş, yönetimleri ayrılmış ve yargı faaliyeti için müstakil bir kadı ve fevcdârın yanı sıra çeşitli memurlar atanmıştır. En yetkili memur olan sadr ile kadı çoğu zaman aynı kişi olmuştur.⁴³

Hinduların yoğun olarak yaşadıkları köyler ve kırsal bölgelerde tüm kastların hukukî sorunlarını çözmek ve ceza davalarına bakmakla görevli olan yerel yönetimlere "panchayat" denilmekteydi. Bâbürlüler bu eski Hint geleneğini devam ettirmişlerdir. Sanskritçe bir

³² Hussain, *Judicial System*, 147.

³³ Madiha Moin, "Legal System during Ancient India", *International Journal of Law Management* 5/5 (2022), 1538-1546.

³⁴ Hussain, *Judicial System*, 151.

³⁵ Aslan, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ", 92-93.

³⁶ Ibn Hasan, *The Central*, 304-305, 314.

³⁷ Rajjak, "Justice", 2444.

³⁸ Ibn Hasan, *The Central*, 342.

³⁹ Sangar, *Crime*, 18.

⁴⁰ Rajjak, "Justice", 2445; Sangar, *Crime*, 18.

⁴¹ Sangar, *Crime*, 77.

⁴² Hussain, *Judicial System*, 146; Saran, *The Provincial*, 207.

⁴³ Saran, *The Provincial*, 215-216.

kelime olan panchayat aynı köy ya da kasttan beş kişiden oluşan yönetim/topluluk anlamına gelmektedir. İslam hukuku ile çatışmadığı durumlarda kendi kendine yeten ve yöneten bu heyetin anlaşmazlıkların çözümü için aldıkları kararlar kesinlik arz ediyordu.⁴⁴

Müslümanlar ile Hindûlar arasındaki davalarda Şeriat'a göre hüküm verilmiştir. Ekber Şah'ın Din-i İlahî anlayışının hâkim olduğu dönemde de ceza hukuku ve yargı sistemi bakımından köklü değişiklikler yaşanmamıştır. Ancak onun devrinde cezaların fıkha göre uygulanmadığı örneklere ulaşılabilmektedir. Ceza hukuku hem müslümanlara hem de Hindûlara tatbik edilmiştir. Müslümanların hoşgörü siyaseti bağlamında Hindûların yaşadıkları köylerde kadîm ve kurumsallaşmış geleneklere müdahale edilmemiştir. Köy meclislerinde panditler Hindûların kendi aralarındaki miras vb. meseleleri çözmeye devam etmişlerdir.⁴⁵

Evregznîb Âlemgîr Bâbürlü topraklarında mahkemelerin Cuma günün tatil olması sebebiyle dört gün çalışmasına hükmetmiştir. Çarşamba günü kadılar vâlinin huzurunda toplanmakta ve ceza davalarını görmekteydiler. Mahkeme gün doğumundan öğle namazına kadar çalışmaktaydı.⁴⁶ Bâbürlü topraklarında vâli de sultan gibi haftada bir günü davaları görmek için ayırmıştır. Kadılar ve diğer mahkeme görevlileri ona yardımcı olmak için duruşmada hazır bulunmuşlardır.⁴⁷

Ekber Şah devrinde Hindistan'a gelen İspanyol asıllı bir Cizvit papazı olan Antonio Monserrate (1536-1600) kadılık sistemini incelemiş ve kamu suçları ile ilgili hükümdârın sert bir tavır olduğunu ifade etmiştir. Devlet görevlilerinin bu tavırdan oldukça korktuklarını belirten Monserrate, işlerin hükümdârın istediği gibi yapılması için onların büyük çaba sarf ettiklerini belirtir. Mâlî davalar ve önemli fikhî meseleler hükümdârın huzurunda görülmektedir. Kadıların gördükleri davalar sırasında verilen hükümlerin kayda geçirilmediğini belirten Monserrate, Osmanlı tatbikatına göre farklı bir uygulamaya işaret etmektedir. Davaları gören mahalli kadıların yanı sıra Monserrate bir de temyîz mahkemelerinin bulunduğunu belirtmektedir. Adî suçları işleyenler demir parmaklıklarda tutulurken ağır suçlardan dolayı hapse mahkûm edilenler zincire vurulacakları Gvalyor (Gevâliyâr) kalesindeki zindanlara götürülmekteydi.⁴⁸ Bu kale dönemin en önemli devlet hapishanesiydi.⁴⁹

Yukarıda ifade edildiği üzere 18. yüzyılda Bengal bölesinde hâkimiyet sağlayan ve kendi mahkemelerini kuran İngilizler Hindûlar ve Müslümanlar arasındaki davaları onların hukukuna göre görmekte iken özellikle Kalküta, Madras ve Bombay gibi büyük şehirlerde taraflardan birinin İngiliz olması durumunda ceza davaları da buna dahil olmak üzere kendi hukuklarına göre meseleleri çözmüşlerdir. İngiliz yargı sistemi bu tarihten itibaren Bâbürlü topraklarında yargılama hukuku tatbikatının bir parçası olmuştur. 1790'da şirket cârî hukuka doğrudan müdahale etmiş ve özellikle de katl suçu ile ilgili İslam hukukuna aykırı

⁴⁴ Beni Prasad, *History*, 110; Sangar, *Crime*, 25; Saran, *The Provincial*, 240-247; M. L. Roy Choudhury, "Hindu-Muslim Relation During The Mughal Period 1526 to 1707", *Proceedings of the Indian History Congress* 9 (1946), 282-296.

⁴⁵ Sangar, *Crime*, 10; Ibn Hasan, *The Central*, 308-309.

⁴⁶ Ibn Hasan, *The Central*, 328.

⁴⁷ Sangar, *Crime*, 14.

⁴⁸ Antonio Monserrate, *The Commentary of Father Monserrate*, çev. John S Hoyland (London: Oxford University Press, 1922), 209-211; Sangar, *Crime*, 74-75.

⁴⁹ Beni Prasad, *History*, 113.

düzenlemeler getirmiştir. Örneğin cinayetin işlendiği âlet ile ilgili Hanefî mezhebindeki ayırım ortadan kaldırılmış, sadece suçlunun niyetine dikkat edilmiş, ölen kişinin âilesinin kâtili af etme yetkisi ellerinden alınmış, diyet ödemeyenlerin cezası ömür boyu hapis olarak belirlenmiş, had suçlarından biri olan eşkıyalık suçunun cezası ağır kabul edildiğinden kırbaç ve sürgüne çevrilmiş, hiçbir Brahman'ın ölümle cezalandırılmayacağı kabul edilmiş ve 1829'da Bengal'de sati (dul kalan kadınların eşleriyle birlikte yakılması) yasaklanmıştır. Bu iki başlı sistem Bâbürlülerin yıkılmasından kısa bir süre sonra 1862'de Hindistan Ceza Kanunu'nun yürürlüğe girmesi ile son bulmuştur.⁵⁰

1.2. Mezâlim Mahkemeleri

Hız. Ömer devrinden itibaren İslam devletlerinde halkın yargılamadan memnun kalmadığı durumlarda hakkını aramak üzere hükümdâra başvurduğu üst bir mahkeme olan mezâlim mahkemeleri⁵¹ genelde haftanın belirli bir günü toplanmıştır. Bâbürlüler devrinde de belirli günlerde halkın adâlet divanına girmesine ve kadıların verdikleri kararlara itiraz ve şikâyetlerini sultana sunmalarına izin verilmiştir.⁵²

William Hawkins hükümdârın divanda (Bâbürlüler'in dördüncü Sultanı Nûreddin Cihangir) her gün iki saat davaları dinlediğini ve idamların salı günleri gerçekleştiğini aktarır.⁵³ 1656'da Hindistan'a gelen ve burada zamanla bir doktor olarak şöhret bulan Niccolao Manucci (1639-1717) Şah Cihân döneminde, haksızlığa uğradığını düşünen halkın doğrudan sultanın huzuruna çağırılması için büyük bir davul çalarak gezen memurlardan bahsetmiştir.⁵⁴ Manucci bu kavramı bilmiyor olsa da Bâbürlü devletindeki mezâlim müessesesinin varlığına dair önemli bir tespitte bulunmuştur. Manuccî on altı yaşına gelinceye kadar iyi bir eğitim aldıklarından bahsettiği şehzâdelerin, hocalarıyla hukukî meseleleri tartıştıklarından, örnek davaları inceledikleri ve karara bağladıklarından bahseder. Gelecekte tahta geçtiklerinde dünya işleri hakkında bilgi sahibi kimseler olmaları ve hukukî meselelerde karar verebilmeleri amacıyla bu eğitimi aldıklarını belirtir.⁵⁵ Osmanlı hükümdârları gibi Bâbürlü sultanları fıkıh sahasında iyi yetişmiş hatta bu sahada eser vermiş isimlerdir.⁵⁶

Evrengzîb Âlemgîr dönemine şahitlik eden bir isim olarak Manucci, kuvvetle muhtemelen Divân-ı Âm ve Divân-ı Has olarak bilinen toplantı salonlarını kastederek sultanın Âm-Hâs'ta halkı huzuruna kabul ettiğini ve mağdur kişilerin şikâyetlerini sürekli dinlediğini aktarmaktadır. Manucci adâletin sağlanması ve haksız fiillerin engellenmesi için sultanın kibirli bir şekilde hırsızların kafalarının vurulmasını, vâlilerin ve fevcdârların yağmalanan tüccar ve yolcuların mallarının tazmin edilmesini emrettiğine şahit olmuş, bazı zamanlarda suçun araştırılmasını ve bu konuda kendisine bilgi verilmesini istediğini görmüştür. Sûrat'ta Frenk korsanlarının Arap tüccarlara âit atları yağmalamasına yönelik

⁵⁰ Fisch, *Cheap Lives*, 4-5, 45, 49, 56, 73, 90.

⁵¹ Mehmet Şeker, "Ortaçağ Türk-İslâm Devletlerinde Hükümdarın Adalet Sembolü: Dîvânü'l-Mezâlim", *Humanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/10 (2017), 80-81.

⁵² Prasad, *A Short History*, 446.

⁵³ Foster, *Early Travels*, 116.

⁵⁴ Niccolò Manucci, *Storia do Mogor*, çev. William Irvine (Calcutta: Editions Indian, 1965), 2/20.

⁵⁵ Manucci, *Storia*, 2/347.

⁵⁶ Ahmet Aydın, "Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak Bâbürlü'nün Mübeyyen Der Fıkh'ı", *Usûl* 28 (2017), 149-182.

gelen şikâyet üzerine sultan başka hiçbir soru sormadan o limanın vâlisine bir mektup yazmış ve Frenklerin tutuklanarak mahkemeye sevk edilmelerini emretmiştir.⁵⁷

Halkın çözüme kavuşturulamamış davalarını Divân'da görmek üzere Cihangîr Şah salı gününü⁵⁸, Ekber Şah perşembeyi⁵⁹, Şah Cihân ve Evrengzîb Âlemgîr çarşamba gününü belirlemişlerdir.⁶⁰ Cihangîr Şah sadece ceza hukukuyla ilgili davalara değil medeni hukuka dair davaları da dinlemiş ve yanında fetva verme yetkisine sahip âlimler de bulunmuştur. William Hawkins'ın kayıtlarına göre hükümdârlar davaları dinlemeye saat üçte başlamaktaydı.⁶¹ Memurlar davalarını arz etmek üzere gelenleri tek tek içeri almakta ve hükümdâr onları dinledikten sonra sorular sormaktadır. Ardından orada bulunan ulemânın görüşünü de başvurduktan sonra karara varmaktadır.⁶²

Seyyah Bernier de mezalim mahkemelerine şahitlik etmiştir. Divân-ı hasta toplanan insanların hazırladıkları dilekçelerin hükümdar Cihangîr Şah'a arz edildiğini ve bu metinlerin duruşma esnasında okunduğunu, huzura yaklaşmaları emredilen kimseleri sultanın bizzat dinlediğini görmüştür. Ayrıca hükümdâr Adâlethâne'de haftanın bir günü kâdilkudât tarafından görülen davalara katılmaktaydı. Hükümdârların davaları dinleme geleneği askeri seferleri, gezileri ve başka illere yaptığı yolculukları sırasında da devam etmiştir.⁶³

Bâbürlü hükümdârları dîvan-ı hâsta sabah sekizden öğle vaktine kadar, kâdilkudât, kadılar, müfîler, âlimler, mîr adl, darogha-i adalet (güvenlik ve dilekçeleri iletmekten sorumlu memur⁶⁴), kutvâl yahut da vâli ve bu alanda çalışan memurlar ile birlikte davaları görmekteydi.⁶⁵ İbn Hasan karmaşık ve olağandışı bir öneme sahip davaların kadının takdiriyle sultana arz edildiğini belirtir. Ekber Şah saltanatının yirmi yedinci yılında bir fermanla idam cezalarını uygulama yetkisini vâlilerin elinden almıştır. Hükümün infâzı için sultanın onayına başvurulması gerekli hâle gelmiştir. Halefleri de bu uygulamayı sürdürmüştür.⁶⁶ İbn Hasan'a göre Batılı seyyahların her hafta sultanın sarayında bu tür cezalara tanık olmalarının temel sebebi bu durumdur.⁶⁷ Sultan Cihangîr idam cezası emrini verdiğiğinde memurlar suçluyu idam etmeden önce sultanın kanaatini değiştirmesi ihtimaline karşı gün batımına kadar beklemekteydiler.⁶⁸

Şah Cihân (1628–1658) dönemi kroniklerinde davaların oldukça azaldığı, çarşamba günü nadiren yirmi kadar davacının sultanının huzuruna çıkarıldığı nakledilmektedir. Bu dönemde suçlular yerel yetkililer tarafından suçun işlendiği yerde yargılanmakta, davalı ya da davacı verilen karardan memnun olmadığı durumlarda vâliye yahut sûbe (eyâlet) kadısına başvurarak davanın yeniden görülmesi istenmekteydi. Taraflar bu karardan da

⁵⁷ Manucci, *Storia*, 2/461-462.

⁵⁸ Beni Prasad, *History*, 97; Rajjak, "Justice", 2444.

⁵⁹ Rajjak, "Justice", 2444.

⁶⁰ Sarkar, *The Mughal*, 8; Ibn Hasan, *The Central*, 317; Rajjak, "Justice", 2444; Sangar, *Crime*, 11.

⁶¹ Sangar, *Crime*, 12.

⁶² Ibn Hasan, *The Central*, 317-318.

⁶³ Rajjak, "Justice", 2444; Ibn Hasan, *The Central*, 318-319.

⁶⁴ Hussain, *Judicial System*, 150.

⁶⁵ Beni Prasad, *History*, 111; Sangar, *Crime*, 13; Hussain, *Judicial System*, 152. Sarkar, *The Mughal*, 8.

⁶⁶ Sangar, *Crime*, 30.

⁶⁷ Ibn Hasan, *The Central*, 320, 330.

⁶⁸ Prasad, *A Short History*, 525; Sangar, *Crime*, 31.

memnun olmazlar ise dava baş kadıya intikal ederdi ve daha fazla soruşturma yapılarak sorun çözüldü.⁶⁹ Zira Bâbürlü Devleti idari yapılanmasında Ekber Şah ile birlikte Hint toprakları, daha iyi denetlenebilmesi ve tek bir merkezden daha kolay yönetilebilmesi için önce on iki ardından on beş súbeye (eyâlet) ayrılmış ve eyâletin vâlisi súbedar olarak isimlendirilmiştir.⁷⁰ Súbedârın görevlerinden biri de âsâyişi sağlamak ve cezaları tatbik etmektir.⁷¹

Bâbürlüler dönemiyle ilgili hükümdârların mezhebe bağlılığı ve adâlete verdikleri önem üzerinde duran bir seyyah olarak Francesco Gemelli Careri (1651–1725) öne çıkmaktadır. 1693 yılında bu bölgeye ulaşan Careri, Evrengzîb Âlemgîr'in adâletiyle tanınan bir isim olmak için çalıştığını, ibadet hayatına bakılacak olursa oldukça dindar bir kimse sayılabileceğini, öğle vaktinden önce halkın dertlerini dinleyen oturumlar yaptığını ve yoğun çalışma saatleriyle onun Avrupalı prenslere örnek olabileceğini dile getirmiştir.⁷² Seyahatnamesinde Bâbürlü Devleti'nin idari yapısıyla ilgili müstakil bir bölüm ayıran Careri Bâbürlüler'de yazılı yasalar olmadığını, hükümdârın her konudaki irâdesinin kanun sayıldığını, hem medenî hukuk hem de ceza davalarındaki son kararı kendisinin verdiğini söylemektedir. Âlemgîr Şah ona göre bu mutlak gücünü zâlimce kullanmaktadır. Buna örnek olarak toprakların tamamının sahibinin kendisi olmasını, tahsis ettiği toprakları (iktâ/mansıpdârlık sistemini kastederek) istediği gibi değiştirebilmesini örnek vermektedir. Napoli'deki Cizvitler Koleji'nde hukuk doktorası yapan Careri Batılı bir gözle Hindistan'da hukuk doktorası bulunmadığını, davaların yetersiz bilgiye sahip vâliler tarafından çoğu zaman karara bağlandığını ve bir değerlendirme komisyonunun onayına ihtiyaç olmadığını belirterek Batı ile bir mukayese yapmıştır.⁷³ Careri'nin yaşadığı dönemde Batı'da kanunlaştırma faaliyetlerinin ilk örneklerine ulaşabilmektedir. Oysa ki Bâbürlüler de dâhil olmak üzere bu dönemde İslam dünyasında resmî mezhep uygulaması çerçevesinde temel fıkıh ve fetva kitaplarının merkeze alındığı bir hukuk sistemi hâkimdir. Bu sistem hükümdâra da yetkiler tanımaktadır. Careri Batılı ve yanlı bir gözle mevcut adâlet sistemi ve yargı faaliyetini kavrayamadan önyargıya dayalı bir tespit ve mukayesede bulunmuştur. Doğu Hindistan Şirketi tarafından atanan bir görevli olarak bu bölgede yaklaşık yedi yıl kalan Francisco Pelsaert (1585-1630) Careri'nin aksine Bâbürlüler döneminde hukuk kitaplarına verilen öneme dikkat çekmiştir.⁷⁴

Bir davanın mezâlim mahkemesine götürülmesi için Bâbürlü devletinde sabit kurallar ve düzenlemeler bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Şikâyetçi olan taraflardan birinin yahut da kadının hükmünün âdil olmadığını düşünen bir kimsenin temel olarak davasını temyîz için mezâlim mahkemesine taşıması mümkündür.⁷⁵

⁶⁹ Henry Miers Elliot, *Shah Jahan* (New York: Cornell University Library, 2009), 154-155

⁷⁰ Saran, *The Provincial*, 70.

⁷¹ Vedat Meral, "Bâbürlülerde Eyalet (Sûbe) Teşkilatı", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Özel Sayı (2023), 127-38; Prasad, *A Short History*, 452.

⁷² Jean de Thevenot-Gemelli Careri, *Indian Travels of Thevenot and Careri* (New Delhi: National Archives of India, 1949), 235-236.

⁷³ Thevenot, *Indian Travels*, 240-241.

⁷⁴ Francisco Pelsaert, *The Remonstrantie of Francisco Pelsaert*, çev. W. H. Moreland, P. Geyl (Cambridge: W. Heffer, 1925), 57.

⁷⁵ Ibn Hasan, *The Central*, 320-321.

1.3. Askerî Mahkemeler (Kadâu'l-asker)

Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlı Devleti gibi Türk-İslam devleti geleneğini devam ettiren Bâbürlü hükümdârları da orduları için atadıkları kadıya kadâu'l-asker (kadileşker) adını vermişlerdir.⁷⁶ Taraflardan birinin ordu mensubu diğerinin ise halktan biri olduğu durumlarda kazaskerin özel olarak yetkilendirilmediği sürece yargılama yapamayacağı, davanın şehir mahkemesinde görülmesi esastır. Her iki tarafın da ordu müntesibi olmasına rağmen tarafların anlaşarak davayı şehir mahkemesine götürmeyi kabul etmeleri durumunda da kadının davayı alma yetkisi bulunmaktadır.⁷⁷ Bâbürlüler devrinde kazaskerlerin görev alanının ordu ile sınırlı kaldığı ve Memlûklülerde olduğu gibi farklı mezheplerden kazaskerlerin görev yapmadığı söylenebilir. Osmanlı Devleti'ndeki gibi kadıların ve hocaların tayin, terfi, nakil ve görevden alınmaları⁷⁸ gibi ilmiye teşkilatının işleriyle uğraşarak giderek genişleyen bir görev tanımına sahip olmamışlardır. Tabakat kaynaklarında Şah Cihan devrinde Kadı İbrahim et-Tettevî es-Sindî gibi Delhi'ye müftü olarak tayin edildikten bir süre sonra kazaskerlik makamına yükselen, Ekber Şah zamanında Ebû Said el-Gücerâtî gibi 1086/1675'te Delhi'de kadı olduktan sonra 1094/1683 senesinde kazasker olarak atanan ya da Kâdı Yakup el-Mankepûrî (ö. 998/1590) gibi kazaskerlikten kâdilkudâtlığa terfi eden fakihlere ulaşılabilmektedir. Her iki atamayı da Ekber Şah bizzat kendisi gerçekleştirmiştir.⁷⁹ Bu tespitler ışığında bir hiyerarşiden veya tedrici bir atama prosedüründen bahsedilemeyeceği söylenebilir.

2. Mahkeme Teşkilatı

İslam yargı teşkilatı geleneğini devam ettiren Bâbürlüler merkezinde kadının yer aldığı, davaların görüleceği müstakil mekânların bulunduğu ve hiyerarşik bir yapılanma ile çok sayıda mahkeme görevlisinin davaların görülmesi sırasında kadıya destek verdiği kurumsal bir yargı sistemine sahiptirler. Osmanlı Devleti'ndeki kolluk görevlilerine benzeyen kutvâl ile Hindû din adamları da bu dönemdeki yargı faaliyetinin bir parçası olmuşlardır. Öncelikle kadının yargı faaliyeti üzerinde durulduktan sonra ona bağlı memurlar tanıtılmaya çalışılacaktır.

2.1. Kadı

Yargı sisteminin temel görevlisi hükümdâr adına onun yetkisini kullanan kadıdır. Kadı göreve atandıktan sonra devam eden davaya âit tüm evrakların sorumluluğunu üstlenir. Ayrıca davalarda verilen hükümlere dair tutulan kayıtların muhafaza sorumluluğu da ona aittir. Bu tespit Osmanlı devletinde olduğu gibi mahkeme kayıtlarının dikkatli bir biçimde tutulduğunu göstermektedir. Kadılar aynı zamanda o şehirdeki tüm vakıfların mütevellisi kabul edilmişlerdir. Hapishaneleri ziyaret etmeleri ve mahkûmların durumları hakkında bilgi sahibi olmaları da onların görevleri arasında sayılmıştır. Delhi Türk Sultanlığı devrinde kadıların davaları halka açık yerlerde özellikle de camilerde görmeleri mümkün iken Bâbürlüler devrinde davalar bu amaçla yapılmış binalarda görülmüş ve kadının evinde davalara bakmasına izin verilmemiştir.⁸⁰ Taraflar kanun önünde eşit sayıldıklarından kadı

⁷⁶ Saran, *The Provincial*, 37.

⁷⁷ Hussain, *Judicial System*, 153; Ibn Hasan, *The Central*, 312.

⁷⁸ Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Devletinde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 418.

⁷⁹ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 4/446; 5/464, 469.

⁸⁰ Hussain, *Judicial System*, 135; Sangar, *Crime*, 23.

davalı ve davacıyı bir arada oturtmakta ve bir ayırım yapmamaktadır.⁸¹ Kadılar aynı zamanda nikâh da kıymışlardır.⁸²

Yargılama usûlüne dair bir eser olmasa da Ekber Şah döneminin tanınmış isimlerinden Ebû'l-Fazl el-Allâmî (ö. 1011/1602) *Âyîn-i Ekberî*'sinde kadıda bulunması gereken vasıflar ve yargılama usûlü hakkında⁸³ kısa bir bilgi vermiştir.⁸⁴ 1629'da Şah Cihan tarafından yayımlanan fermânda kadının görevleri olarak akitlerdeki anlaşmazlıkları gidermek, husumeti ortadan kaldırmak, davaları çözmek, velisi bulunan yahut da velisiz nikahları kıymak, mirası taksim etmek ve sicilleri hazırlamak belirlenmiştir. Günümüzde Pencap'a bağlı bir şehir olan o dönemde bir pargana (köy) statüsünde bulunan Batala'ya 1748'de atanan bir kadının görevleri arasında yukarıda arz edilenlerin yanı sıra had ve ta'zîr cezalarını uygulamak, cuma namazları ve cemaatle kılınan namazlarla ilgili gerekli düzenlemeleri yapmak, insanları ibadetlere teşvik etmek, sahipsiz malların ve yetimlerin mallarının korunması da sayılmıştır.⁸⁵

Osmanlı Devleti'ndeki gibi⁸⁶ kadıların görev yerlerine iki yıllık bir süre ile sınırlı olarak atanmalarına benzer bir uygulama tespit edilememiştir. Saran Bâbürlü devletindeki sûbe ve serkarları yani eyâlet ve kazaları dikkate alarak aynı anda en az iki bin beş yüz kadı ve doksan kâdilkudâtın görev yaptığını hesaplamıştır.⁸⁷ Bâbürlüler döneminde de yargı sisteminin en yetkili kişisi ve bu sistemin işleyişinden sorumlu olan kâdilkudât⁸⁸ bizzat hükümdâr tarafından atanmıştır.⁸⁹ Bâbürlü hükümdarları dönemin en bilgili âlimlerini bu göreve getirmişlerdir. Hükümdâr bazen şahsen tanıdığı bir kimseyi baş kadı olarak atamış bazen ise öğrenimini ve bilgisini soruşturarak âlimleri bu göreve getirmiştir.⁹⁰ Bâbürlüler devrinde kadılık yapmaları ile şöhret bulmuş ulemâ âileleri tespit edilebilmektedir.⁹¹ Bâbürlü devri kadılarının biyografileri ve eserlerine dair henüz müstakil bir çalışma yapılabilmemiş değildir. Dönemin tabakat kaynakların üzerinden eğitimleri, görev yerleri ve süreleri hakkında bilgi edinilebilmektedir.⁹² Kadıların dönemin sultanı tarafından bizzat atandığına dair kayıtlara ulaşılabilmektedir.⁹³ Hükümdârların kadılara⁹⁴, kâdilkudâtlara⁹⁵ ve Bâbür Şah'tan itibaren müffîlere⁹⁶ iktâ verdiğiğine bakılarak kadıların gelir ve geçim kaynakları

⁸¹ Ibn Hasan, *The Central*, 311-313; Prasad, *A Short History*, 448.

⁸² Sangar, *Crime*, 19.

⁸³ Geniş bilgi için bk. Nâsi Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 31-46, 135-179.

⁸⁴ Hussain, *Judicial System*, 140.

⁸⁵ Chatterjee, "Reflections", 406-407.

⁸⁶ İlber Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları 1994), 15; Ekinci, "Osmanlı Devletinde Mahkemeler", 418.

⁸⁷ Saran, *Studies*, 99.

⁸⁸ Prasad, *A Short History*, 447.

⁸⁹ Hussain, *Judicial System*, 140; Sangar, *Crime*, 21.

⁹⁰ Ibn Hasan, *The Central*, 310-311.

⁹¹ S. Ali Nadeem Rezavi, "The Qazis of Bilgram: A Middle-Class Family of Scholars And Bureaucrats Under The Mughals", *Proceedings of the Indian History Congress* 52 (1991), 416-425.

⁹² Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999, 4/329, 333, 362, 370, 402, 422, 436; 5/464, 503, 630, 658; 6/702, 712, 757.

⁹³ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 4/356, 364; 5/493, 596, 630; 6/717.

⁹⁴ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 4/364.

⁹⁵ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 6/684.

⁹⁶ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 5/461-462.

hakkında fikir edinilebilir. Tespit edilebildiği kadarıyla az sayıda da olsa babadan oğula devam eden kadılık görevi⁹⁷ ve iftâ faaliyetinden de bahsedilebilir.⁹⁸

Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bu coğrafyada kadılar da bu mezhepten seçilmiştir. Ekber Şah, Lahor'a bir Şîi olan Kadı Nurullah'ı kadı atamıştır. Bu atamanın bir ilk olduğu kabul edilmektedir.⁹⁹ 983/1575'te Hint'e gelen ve aşırı Şîi temâyülleri ile öne çıkan Kadı Muhammed el-Yezdî de kendisine yakınlık gösteren Ekber Şah tarafından 987/1579'da Cunpur şehrine kadı tayin edilmiştir.¹⁰⁰ Ekber Şah'ın tüm dinleri birleştirme yönünde yönündeki siyasanın (sulh-i kül) bir eseri olan bu atamaların neticesinde kadılık görevlerinin nâipler tarafından yürütülmesi kuvvetle muhtemeldir.

Kadılar hem müslümanların hem de hindûların davalarına bakmışlardır. Tarafların hindû olduğu durumlarda onların âdet ve geleneklerini dikkate almışlardır. Hindû geleneklerini kendisine açıklamak üzere mahkemelerde tayin edilmiş özel bir görevliden (pandit) bahsedilmektedir.¹⁰¹

Âlemgîr Kanunnâmesi'ne göre kadıların bu dönemde yaygın olarak karşı karşıya kaldıkları suçlar soygun, kefen soyuculuk, katl, kundakçılık, simyacılık, içki yapmak ve satmak, kumar, hukuka aykırı evlilik yapmak ve bidatleri yaymaktır.¹⁰² 1666'da Surat'a gelen Fransız seyyah Jean de Thevenot (ö. 1667) bu şehirde borcun ödenmesi için bir dava açılması durumunda bölgenin yöneticisinin borcun senedini istediğini, davacıdan iki şahit getirmesini yahut da yemin etmesini talep ettiğini belirtir. Mahkemede Hristiyanlar İncil'e, Müslümanlar Kur'an'a ve putperestler (hindûları kast ederek) ise inek üzerine yemin ederler. Kadı putperestlerden elini ineğin üzerine koyarak söylediklerinin doğru olmaması hâlinde onun etinden yiyeceğine dair yemin etmesi istenmektedir. Putperestler yalan yere yemin etmek yerine çoğu kez yeminden dönerek borcu kabul etmektedirler.¹⁰³

Evrengzîb Âlemgîr kadıların görevlerini hakkıyla yerine getirmeleri konusunda dikkatli bir yönetici olarak araştırma yapmış, 1671'de Guceratlı kadıların haftada sadece iki gün mahkemede bulduklarını öğrendiğinde Dîvan'a yazarak haftanın beş günü sabah namazından öğle namazı vaktinde kadar mahkemede bulunmalarına hükmetmiştir. Cuma günü tatil kabul edilmiştir.¹⁰⁴ İslam dünyasında mahkemelerin tarihine bakıldığında pazartesi, salı ve cumartesi gibi farklı günlerin tatil kabul edildiği görülmektedir.¹⁰⁵

Yargı sisteminin geliştirilmesi ve işlerin hızlandırılabilmesi için yapılan çalışmaların en önemlilerinden biri *el-Fetâva'l-Hindiyeye* olarak tanınan eserin, içerisinde çok sayıda kadının da yer aldığı bir heyete hazırlanmasıdır. Evrengzîb Âlemgîr ülkede hukukî istikrarı ve uygulama birliğini sağlamak üzere fetvada esas alınacak görüşleri belirleyen bu kapsamlı eseri hazırlatmıştır. Bu dönemde medreselerin sayısındaki artış hukukun uygulayıcıları olan kadıların yetiştirilmesine katkı sağlasa da genişleyen topraklardaki mahkemelerde adaletin

⁹⁷ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe* 4/423.

⁹⁸ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 4/370; 6/705.

⁹⁹ Chowdhury, "Principles", 368.

¹⁰⁰ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 4/421.

¹⁰¹ Prasad, *A Short History*, 447.

¹⁰² M. Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 117.

¹⁰³ Thevenot, *Indian Travels*, 27; Sangar, *Crime*, 24; Beni Prasad, *History*, 113.

¹⁰⁴ Sangar, *Crime*, 22; Prasad, *A Short History*, 732.

¹⁰⁵ Fahrettin Atar, "Mahkeme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/341.

tevziinde yeterli tecrübeye sahip olmayan kadıların dayanacakları bir kaynağa ihtiyacı artırmıştır. Eserin telif sebebi edebü'l-kâdî bölümünde, artık müstakil fetva verme imkânının bulunmadığı, o devirdeki fetva faaliyetinin müftülerin fetvalarını talep edenlere nakletmekten ibaret olduğu söylenerek zımnen ifade edilmiştir. *el-Fetâva'l-Hindiyye*'ye göre müftünün müctehid olması gerekir müctehidlerin görüşlerini nakleden kimse müftî sayılamaz. Bu ilmî seviyedeki kimseye vâcib olan Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi bir müctehidin görüşlerini nakletmektir. Müctehidlerin fetvalarının aktarılmasındaki yöntemlerden biri ma'rûf ve mütedâvil eserlerden bu görüşlerin alınmasıdır.¹⁰⁶ Bu eser tamamlanmasının ardından ülkenin tüm eyâletlerindeki kadılara gönderilmiştir.¹⁰⁷ Bahsi geçen eserde kadıların çantalarını hangi yanına koymaları gerektiğine kadar oldukça detaylı hükümler yer almaktadır.¹⁰⁸

2.2. Diğer Mahkeme Görevlileri

Kadıların yanlarında kayıtların tutulmasıyla görevli kâtipler yer almıştır. Kadının davalı, davacı ya da şahitlerin dillerini bilmediği durumlarda tercümanlar da görevlendirilmiştir. Davacı yazılı bir şikâyeti olmadan mahkemeye başvurduğunda kadı onu, şikâyetini gerekli ayrıntılarla önceden belirlenmiş bir biçimde kaydetmek üzere kâtibeye göndermektedir. Ardından her iki taraf da çağırılmakta ve şikâyet konusu kadıya arz edilmektedir. Kadı evrakı incelemekte ve usûle uygun bulması durumunda davaya devam etmekte aksi halde reddetmektedir. Kâtibin söylenenleri tek kelime bile eklemeyerek kaydetmesi esastır. Suçlama yöneltlen kişiden söylenenleri itiraf etmesi yahut da inkâr etmesi talep edildikten sonra kâtip verilen cevabı kaydetmekte ve yapılan savunmayı da kayda geçirmektedir.¹⁰⁹

Bâbürlüler'de Selçuklu geleneğinin bir devamı olarak mîr dâd (emîr-i dâd)¹¹⁰ mîr adl olarak devam ettirilmiştir. Delhi Türk Sultanlığı¹¹¹ döneminde de mevcut bir görevli olan mîr adl kasabalarda davanın soruşturulmasına yardımcı olmuşlardır. Mîr adlin temel görevi suçluları mahkemeye çıkarmak ve cezalarının tatbikini sağlamaktır.¹¹² Yargılama yetkisi bulunmayan mird adl yüksek dereceli bir kâtiptir. Bengal ve Gucerat gibi eyâletlerde mir adl bulunmadığına bakılarak her eyalette hizmet ettiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir.¹¹³ Kâtip ve mîr adlin yanı sıra vâlinin yahut da kâdilkudâtın (serkâr kadısı) mahkemesinde kuvvetle muhtemel mübaşire tekâbül eden pîşkar,¹¹⁴ ayrıca bir vak'anüvis ile Osmanlı mahkemelerindeki şühûdü'l-hâle¹¹⁵ benzeyen sevânih-i nigar adı verilen, görevleri olayları ayrıntıları ile merkeze iletmek olan raportör olarak görülebilecek

¹⁰⁶ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/296-297.

¹⁰⁷ Geniş bilgi için bk. Muhammad Khalid Masud, "Religion and State in Late Mughal India: The Official Status of the Fatawa Alamgiri", *LUMS Law Journal* 3/1 (2016), 32-50; Refik Melîl El-Hindî, "Dirâsetün 'an Kitâbi'l-Fetâva'l-Hindiyye". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 15/98 (2020), 129-160.

¹⁰⁸ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/307.

¹⁰⁹ Ibn Hasan, *The Central*, 313.

¹¹⁰ Ibn Hasan, *The Central*, 315-316.

¹¹¹ Hussain, *Judicial System*, 142.

¹¹² S. Haluk Kortel, "Sûbedar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/448-449.

¹¹³ Ibn Hasan, *The Central*, 316; Hussain, *Judicial System*, 140, 143; Prasad, *A Short History*, 458.

¹¹⁴ Hussain, *Judicial System*, 148.

¹¹⁵ Geniş bilgi için bk. Aslan, *İslam Yargılama Hukukunda "Şühûdü'l-hâl" Jüri*, 80-132.

memurlar yer almışlardır. Bu sayede hükümdârlar vakaların tüm ayrıntılarından haberdâr olabilmışlerdir.¹¹⁶

3. Kolluk Görevlileri: Fevcdâr, Kutvâl ve Kachhahri

Bâbürlü Devleti'nin yargı sistemi hükümdâr ve sadrû's-südûr dışında vâli, kâdilkudât, kadı, fevcdâr ile kutvâlden oluşan bir yapılanma ile tesis edilmiştir.¹¹⁷ Yerel yönetim düzeyinde imparatorluğun doğrudan temsilcileri olan¹¹⁸ fevcdâr ve kutvâl eyâlet ve kazalarda kanun ve düzenin sağlanmasından sorumlu olan kimselerdir.¹¹⁹ Eyâletlerde yol kesme ve hırsızlık suçunun engellenmesi ve cezalandırılması görevi temelde vâlilere verilmiş, onlar da fevcdârlardan destek almışlardır.¹²⁰ Fevcdârın başlıca görevini bölgesinde özellikle de karayollarındaki güvenliği sağlamak, soygunculuk yaparak yollarda güvenliği ihlâl edenleri ve isyan edenleri yakalamak, sınır güvenliğini temin etmek ve suçluları cezalandırmak oluşturur.¹²¹ Bir tüccar yahut da yolcunun gündüz vakti soyulması durumunda fevcdâr bu malı tazmin etmekle yükümlü tutulmuştur. Geceleyin soyguna uğramaları hâlinde ise konaklamadan yola devam etmesi onların hatası kabul edilmektedir.¹²² Thevenot da Surat özelinde fevcdârın suçluları yakalayamadığı tüm durumlarda tazminle yükümlü olduğundan bahsetmiştir.¹²³ Fevcdâr vâliye bağlı olarak görev yapıyor olsa da atanması yahut da görevden alınması merkez tarafından yapılmaktaydı.¹²⁴ Noman Ahmad Siddiqi fevcdârın da bir mahkemesi olduğunu, ceza hukukuyla ilgili davalara baktığını ve mahkemesinde kadının yer alarak onun görüşüne de başvurduğunu ve çoğu zaman aralarında bir çatışma bulunduğunu ileri sürer.¹²⁵

Seyahatnâmelerdeki anlatılara göre vergi tahsil etmekle de sorumlu olduğu anlaşılan fevcdârların gayretleri olmasa hiçbir verginin tahsil edilemeyeceğini belirten Manucci Hintli köylülerin vergi vermemek üzer birçok yola başvurduklarını görmüştür. Öncelikle güzel bir dille vergi talep eden fevcdârlar bunun fayda vermediğini anladıklarında erkekleri ağaca bağlayarak ve döverek tahsili yapma yoluna başvurmaktaydılar. Manucci bir öküzün kuyruğuna benzeyen, 1 inç kalınlığında ve bir kulaç uzunluğundaki bir kırbaçla bu kimselerin cezalandırıldığını aktarır. Yaklaşık olarak Manucci ile aynı dönemlerde bu bölgede bulunan İngiliz tüccar ve seyyâh Peter Mundy (1596-1667) "corula" olarak zikrettiği bir tür işkence aletini anlatmaktadır. Bu alet yaklaşık 1.8 metre uzunluğunda kıvrık bir ip parçasından oluşmakta ve ucu giderek daralmaktadır. İşlenen suçlara bağlı olarak kişilere 50, 60 veya 100 kere bu kırbaç ile vurulmaktadır. Ayrıca bu aletin dört ucu bulunan pirinçten yapılmış bir tür çıkıntısı olduğundan da bahsetmektedir. Bu kısım kişilere ciddi zararlar vermektedir. Mundy kırbaç cezası veren görevlinin fevcdâr değil kutvâl olduğunu ifade

¹¹⁶ Yusuf Husain, *Selected Waqai of the Deccan* (Deccan: Central Records Office Hyderabad Government, 1953), i-iii.

¹¹⁷ Sangar, *Crime*, 10.

¹¹⁸ Noman Ahmad Siddiqi, "Pulls And Pressures On The Faujdar Under The Mughals", *Proceedings of the Indian History Congress* 29/1 (1967), 243.

¹¹⁹ Chatterjee, "Reflections", 404; Prasad, *A Short History*, 609.

¹²⁰ Prasad, *A Short History*, 453; Rajjak, "Justice", 2444.

¹²¹ Sangar, *Crime*, 14, 78; Sarkar, *The Mughal*, 8; Saran, *The Provincial*, 102, 228.

¹²² Manucci, *Storia*, 2/450.

¹²³ Thevenot-Gemelli Careri, *Indian Travels*, 28-29.

¹²⁴ Beni Prasad, *History*, 109.

¹²⁵ Siddiqi, "Pulls", 244-246.

eder. Thevenot bu cezanın bazen suçlunun evinde bazen ise suçun gerçekleştiği mahalde uygulandığını görmüştür.¹²⁶

Kutvâl de vâlinin denetimi altındaki bir görevlidir.¹²⁷ Vâlinin görevlerinden biri olan yargıyla ilgili işlerinin bir bölümünün kutvâller tarafından yerine getirildiği söylenebilir. Kutvâl kasabaların yerel yönetiminden sorumlu kişidir.¹²⁸ Hintçe kale anlamındaki kôt ile bekçi manasındaki vâlânın birleşiminden oluşan bir terkîb olan kutvâl şehrin muhafızı demektir. Delhi Türk Sultanlığı döneminde var olan bu terim Bâbürlüler tarafından tevârüs edilmiş ve günümüz Hindistan'ında¹²⁹ hâlen kullanılmaya devam edilmektedir. Bu terimin kökeni dördüncü yüzyılın başlarına uzanan Hindistan'ın meşhur imparatorluklarından biri olan Gupta Krallığı'nda kale ve karakolların güvenliğinden sorumlu subayı ifade eden kotapala/durgapalaya dayanmaktadır.¹³⁰ Kutvâle bağlı sabit bir polis kuvveti bulunmamakta, emrindeki askerlerin yeterli olmadığı hâllerde kendilerine yardım sağlanmaktaydı. Kutvâlin görevleri olarak kâtil ve soyguncuları yakalamak, düzen ve emniyeti sağlamak, ahlâk denetiminde bulunmak, çarşı ve insanların durumu hakkında istihbarat toplayarak vâliye bildirmek, ölçü ve tartıda hile yapanları cezalandırmak¹³¹, gerekirse sokağa çıkmayı yasaklamak, pazarlardaki hileye karşı tedbir alarak piyasayı kontrol etmek, içki içilmesi ve satışına engel olmak, sahte paraları toplamak gibi kamu düzeniyle ilgili birçoğu da şurta ve hisbe teşkilatı kapsamına giren işler sayılabilir. Suçluların yakalanıp vâliye götürülmesi, suçun soruşturulması, kadının isteği üzerine suçlunun hapiste tutulması, suçlunun hapisten mahkemeye sevk edilmesi aynı zamanda dîvânda hazır bulunması da onun görevleri arasındadır. Ekber Şah döneminde kutvâlin yetki alanı ve sorumlulukları kesin olarak tayin edilmiştir.¹³² Ekber Şah kadim bir Hint geleneği olan satiyi yasaklamış ve buna engel olma görevi kutvâle verilmiştir. Kocasını ölen bir kadının kendisini eşinin yakıldığı ateşe atması geleneğine satı adı verilmekteydi. Sati geleneğine zimmet ehlinin de canının korunmasının hükümdârın sorumluluklarından biri olması nedeniyle izin verilmemiştir.¹³³

Kutvâl gerektiğinde kadının yerini almamakta kendi yetki alanı çerçevesinde ona destek olmaktadır.¹³⁴ Saran devletin üst düzey yetkililerinden biri olarak gördüğü kutvâlin muhtesibin tüm görev ve sorumluluğunu üstlenmesinin yanı sıra liman kasabalarında kadılık da yaptığını ve özellikle ceza davalarına baktığını ileri sürmektedir. Evrengzîb Âlemgîr dönemindeki bir fermana dayanan Saran, hırsızlık ve içki içmek gibi âdi suçların bizzat kutvâl tarafından soruşturularak hükme bağlandığını, hırsızların kırbaç cezasının bizzat onun tarafından uygulandığını¹³⁵ diğer suçluların ise kadının mahkemesine onun emriyle sevk edildiğini belirterek kadı ile kutvâl arasındaki görev paylaşımına işaret etmektedir.¹³⁶ Kutvâlin çalınan bir malı bulup sahibine teslim edemediği durumlarda bu

¹²⁶ Thevenot, *Indian Travels*, 27.

¹²⁷ Prasad, *A Short History*, 453.

¹²⁸ Saran, *The Provincial*, 211, 231-232.

¹²⁹ Saran, *Studies*, 102.

¹³⁰ Saran, *Studies*, 103.

¹³¹ Saran, *The Provincial*, 235.

¹³² Cevat İzgi, "Kûtivâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/503-504; Sangar, *Crime*, 15, 39-40; Pandey, "Judiciary", 153; Saran, *Studies*, 106; Prasad, *A Short History*, 445.

¹³³ Prasad, *History*, 399.

¹³⁴ Pandey, "Judiciary", 152.

¹³⁵ Sangar, *Crime*, 40.

¹³⁶ Saran, *Studies*, 107-108.

malı tazmin etmesi gerektiğine hükmeden Ekber Şah'ın uygulaması¹³⁷ Bâbürlüler devrindeki örfî hukuka bir örnektir.

1666'da Surât'ta bulunan Jean de Thevenot vâlinin sivil davalara baktığını, cezalar ile ilgilenmediğini cezaların tatbikinin kutvâl tarafından gerçekleştirildiğini belirterek aralarındaki görev dağılımını tespit etmiştir. Verdiği örneklere bakılacak olursa kutvâl daha çok yaşanan soygunlarla meşgul olmaktadır. Bâbürlüleri, yakın bir dönemde ziyaret ettiği Osmanlı Devleti ile mukayese eden Thevenot kutvâlin asayişten sorumlu subaşı ile denk bir görevli olduğunu düşünmektedir. Kutvâlin, kılıç, kamçı, mızrak ve hançerleri kuşanmış subayları ile at üstünde çarşuyu teftiş ettiğini gözlemlemiş ve özellikle gece saatlerinde sokaklarda gezdiğini ve askerleriyle birlikte belirli noktalarda nöbet tuttuklarını belirtmiştir. Akşam vakti, gece saat dokuzda ve gece yarısı üçte birbirlerine seslenerek ve davul çalarak yerlerinde ve güvende olduklarını teyit etmektedirler. Gerek vâlinin gerekse kutvâlin ölüm cezası verecek yetkisinin bulunmadığını da fark etmiştir. Bu yetki yukarıda belirtildiği üzere yalnızca sultana âittir. Ölüm cezası uygulanacak bir suçlu olduğunda hükümdâra bir ulak gönderilmekte ve onun emri doğrultusunda bu hüküm tatbik edilmektedir. Kutvâl şüphelileri hapse atarak sorgulamakta, itirafta bulunmaları için onları karınları üzerine yatırmakta, ellerini ve ayaklarını görevlilere tutturarak kırbaçlatmaktadır. Bir suç işlemediğine kanaat getirilen kimseler genelde altı gün sonra serbest kalmaktadırlar. Thevenot, Bagnagar (Bihar) kentinde bulunduğu sırada hırsızların iki elinin kesilerek cezalandırıldığını görmüş ve bu uygulamanın Hindistan'ın birçok şehrinde yaygın olduğunu belirtmiştir.¹³⁸

Manucci kutvâle yardımcı olan Bâbürlü çalışmalarında gözden kaçırılmış bir gruptan bahseder. Bâbürlü imparatorluğunun her yerinde bulunduğunu belirttiği "helâlhor" adı verilen bu kimselerin günde iki kez evleri temizleyen ve bu evin artıklarıyla beslenen çöpçüler oldukları anlaşılmaktadır. Kutvâl evlerde olup biten hâdiseleri bu kimselerden öğrenerek sultana yazılı olarak bildirmektedir.¹³⁹ Aşağıda yargı faaliyeti neticesinde bahsi geçen görevliler tarafından uygulanan farklı türdeki cezalar konu edilecektir.

4. Cezalar

Örfî hukuk ve devlet başkanına tanınan yetkiler kapsamında bu dönemde verilen cezalar, belirlenen ta'zîr suçları ve cezaların uygulanmasındaki ayrıntıların tespiti oldukça zor bir meseledir. Bâbürlü yargı sistemi hakkında evvel emirde üzerinde durulması gereken meşhur fıkıh metinleri Cihangîr Şah'ın *Tüzük-i Cihângîrî* içinde yer alan örfî hukuka dair 12 emrini içeren ferman¹⁴⁰ ile 32 maddelik *Alemgîr Ceza Kanunnâmesi*'dir.¹⁴¹ Bu kanunnâme Mehmet Âkif Aydın tarafından Osmanlı ile Bâbürlü devletindeki örfî hukuk anlayışını mukayese etmek amacıyla "Osmanlı ve Babürlü Örfî Hukukları Arasında Bir Karşılaştırma"¹⁴² başlıklı bir çalışmada konu edilmiş ve her iki devlette benzer suçlar için düzenlenmiş kanunnâmelerin bu suçlara yönelik farklı cezalar öngördükleri sonucuna

¹³⁷ Prasad, *History*, 445.

¹³⁸ Thevenot, *Indian Travels*, 27-28, 136.

¹³⁹ Manucci, *Storia*, 2/421.

¹⁴⁰ Gülseren Halıcı, "Ana Hatlarıyla Tüzük-e Cihangiri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi* 34/1-2 (1990), 119-120.

¹⁴¹ Uğur Arslan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Hindistan'da Kurulan Türk Devletlerinde Kanunname ve Zevâbitler", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 26 (2017), 15.

¹⁴² Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk*, 113-121.

ulaşmıştır. Aydın, bahsi geçen kanunnâme özelinde Bâbürlüler’de para cezasına rastlanmamasını da bir diğer temel fark olarak belirlemiştir. Yukarıda işaret edildiği üzere mahkeme kayıtlarına henüz yeterince ulaşamıyor olması bu konunun önündeki en büyük engellerden biridir. Bu çalışmada söz konusu meseleyi yeterince aydınlatamıyor olsa da seyahatnâmelerin oldukça kapsamlı bilgiler ve tespitler sunduğu gösterilmeye çalışılacak ve son bölümde bu literatüre dayalı olarak uygulanan farklı türdeki cezalar hakkında bilgi verilecektir. Bâbürlüler dönemi ceza hukuku ve bu dönemdeki kanunlaştırma faaliyetlerine dair ferman-ı şâhi adı verilen aynı zamanda örfî hukukun tespiti içinde önemli kaynaklar olan fermanların¹⁴³ önemine de işaret etmek gerekir.

Had ve kısas suçları dışında Bâbürlü hükümdârlarının ta’zîr cezaları konusunda Osmanlı Devleti’ndeki gibi geniş bir takdir yetkisi kullandıkları görülmektedir. Ekber Şah, Cihângir Şah ve Şah Cihan dönemlerinde adam öldürme, devlete karşı isyan, hazine den yapılan hırsızlık, yol keserek soygun yapmak ve hükümdârın izni olmaksızın bir düşman kampının yağmalanması gibi nedenlerden dolayı idam cezasının verildiği yargulamalara ulaşabilmektedir.¹⁴⁴ Evrengzîb Âlemgîr Sih gurusu Tegh Bâhâdur’u (1664-1675) Allah’a küfretme suçundan idamla cezalandırmıştır.¹⁴⁵ Ölüm cezaları asılarak, yüksek bir yerden atılarak yahut da başı kesilerek yerine getirilmiştir.¹⁴⁶ Monserrate ve Mundy ölüm cezalarının filler tarafından ezilerek, kazığa oturtularak¹⁴⁷ ya da yukarıda belirtildiği üzere asılarak ya da bu amaçla yetiştirilen köpeklere atılarak farklı yöntemlerle uygulandığını tespit etmişlerdir.¹⁴⁸ Şah Cihân döneminde zehirli yılanların da kullanılması seyyâhların notları arasına girmiştir.¹⁴⁹ Bâbür Şah’tan itibaren derisini yüzme cezası da verilen ağır cezalardan biridir.¹⁵⁰

Manucci, önceleri kendini gizleyen fakat dayanamayarak Hristiyan olduğunu kadiya giderek itiraf eden bir papazdan bahsetmektedir. Aynı zamanda bahsi geçen papaz kadiya kurtuluşa ermek istiyorsa Hristiyan olmasını teklif etmiştir. Kadı bu kimsenin akıl sağlığını yitirdiğini düşünerek hapsedilmiş, bir süre sonra yeniden kanaatini sormuş değişmediğini gördüğünde onu dövdürmüş, hapiste birkaç gün aç tutmuş ve sorguyu birkaç kez tekrar etmiştir. Papazın kanaatinde bir değişme olmadığını görmesi üzerine durumu Âlemgîr Şah’a bildirmiş, padişah papaza pahalı hediyeler ve iyi bir görev teklif etmiş, aynı zamanda ona nasihatte bulunmak üzere görevliler yollamıştır. Hz. Peygamber’e hakaret eden ve kanaatini değiştirmedeğini açıkça ifade eden papazın başı halkın önünde vurulmuştur.¹⁵¹ Önceleri takiiye yaparak müslüman gibi yaşayan fakat daha sonra Hristiyan olduğunu açıklayan bu kimseye Hanefî mezhebindeki prosedüre uygun bir şekilde öncelikle kendisine nasihatte bulunulmuş, sonrasında hapsedilerek görüşünü değiştirmesi için beklenmiş fakat İslam’ı

¹⁴³ Mamoona Yasmeen-Muhammad ZiaulHaq, “Farmân-i Shâhî: A Legislative and Administrative Tool of the Mughal Empire in India”, *Islamic Studies* 58/2 (2019), 255-270.

¹⁴⁴ Ibn Hasan, *The Central*, 331.

¹⁴⁵ Mohd Akram Lari Azad, “Was Aurangzeb Guilty of Guru Tegh Bahadur’s Execution?” *Proceedings of the Indian History Congress* 50 (1989), 204; Barbara D. Metcalf.-Thomas R., *Modern Hindistan’ın Kısa Tarihi*, çev. Zeynep Hale Akman (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018), 38.

¹⁴⁶ Sangar, *Crime*, 31.

¹⁴⁷ Prasad, *History*, 610; Sangar, *Crime*, 32.

¹⁴⁸ Peter Mundy, *The Travels of Peter Mundy in Asia* (London: Hakluyt Society, 1925), 2/232-233.

¹⁴⁹ Rajjak, “Justice”, 2445; Sangar, *Crime*, 31.

¹⁵⁰ Hussain, *Judicial System*, 163; Beni Prasad, *History*, 113.

¹⁵¹ Manucci, *Storia*, 2/159-161.

seçmemesi dolayısıyla irtidat suçunun cezası uygulanmıştır. Bu dava had cezalarının Bâbürlü topraklarındaki tatbikine bir örnektir.

Seyyâhların aktardıklarına göre 1582’de Ekber Şah vâlilere kendisine sorulmadan ölüm cezası verme yetkisi tanımış fakat yukarıda belirtildiği üzere daha sonra sultandan izin alınmadan bu cezanın tatbik edilmesi yasaklanmıştır.¹⁵² Cihangîr Şah 12 emrinden biri olarak kulak ve burnun kesilmesini yasaklamıştır.¹⁵³ Saltanatının altıncı yılında kör etme şeklinde uygulanan cezayı da kaldırmıştır. Ekber ve Cihangîr Şah dönemlerinde onlar tarafından bu tür cezaların verildiğine dair kayıtlar bulunmamaktadır. Çıkarılan fermanın gâyesi eyaletlerde verildiği anlaşılan bu türdeki cezalara engel olmaktır. Zira Ahmedâbâd’da bulunduğu sırada Cihangîr’in huzuruna bir hırsız getirilmiştir. Kutvâl tarafından daha önce yaptığı hırsızlıklar sebebiyle sırasıyla sağ elini, sol elinin baş parmağını, sol kulağını ve burnunu kaybetmiş fakat bu cezalar suçu bırakmasına engel olmamıştır.¹⁵⁴

Ticari faaliyetlerin önündeki en önemli engellerden biri olarak hırsızlık ve soygunculuk Batılı seyyâhların en çok dikkat çektikleri suçlardan biridir. Hatta soygun yapmakla şöhret bulmuş kabilelerin isimlerini ayrı ayrı kaydetmişler¹⁵⁵ ve cezaların ağır olduğundan bahsetmişlerdir.¹⁵⁶ Hanefî mezhebinde hırsızlık suçunun oluşabilmesi ve el kesme cezasının uygulanabilmesi için en az on dirhem değerinde bir malın çalınması şart koşulmuştur. Bundan daha az değerinde bir malın çalınması halinde Evrengzîb Âlemgîr’in 1672’de ısdar ettiği bir fermanla ilk seferinde haddten daha az miktarda bir sopa cezasının uygulanacağı, ikincisinde tevbe edinceye kadar hapiste tutulacağı tekrar hırsızlık yapması hâlinde ise ömür boyu hapse atılacağına hükmedilmiştir.¹⁵⁷ Osmanlı Devleti’nde cezalandırıldığı halde hırsızlığa devam edenlerin ikinci kez yakalandığında ayağının kesildiği üçüncü kez hırsızlık yaptığında ise idam edildiği vakalar tespit edilebilmektedir.¹⁵⁸

Ekber Şah’ın, ayakkabısını çıkaran bir köylüye engel olmadığı için hizmetçisinin ayağını kestirmesi, devlet adamlarına saygısızlıktan ötürü dilin tamamının yahut da ucunun kestirilmesi, iffetli bir kadına tecâvüz eden bir kişinin hadım edilmesi, görevini yerine getirmeyen bir nöbetçinin kışın soğuk suyla ıslatılarak öldürülmesi bu dönemde verilen cezalar arasındadır.¹⁵⁹ Sangar ispat etmenin kolay olmadığına dikkat çekerek Bâbürlüler devrinde zina sebebiyle yapılan bir yargılamaya ve haddin uygulandığına dair bir örnek bulunmadığını açıkça belirtir.¹⁶⁰ Hanefî mezhebine göre zina suçunun oluşabilmesi için gerekli şartların bulunmadığı durumlara siyaseten katl çerçevesinde verildiği anlaşılan bir hükümle bu kimselerin boğdurularak ya da darağacına asılarak idam edildikleri görülmektedir.¹⁶¹ Hayatını dönemin başkenti Delhi’ye geçirmiş Şah Veliyyullah (ö. 1762) zinâ edilen yerlerin, içki içilen ve kumar oynatılan mekânların arttığını fakat yöneticilerin bu suçları engellemeye çalışmadıklarını ve bu kimselere had cezası tatbik etmedikleri açıkça

¹⁵² Rajjak, “Justice”, 2445.

¹⁵³ Halıcı, “Ana Hatlarıyla Tüzük-e Cihangiri”, 119; Sangar, *Crime*, 33.

¹⁵⁴ Ibn Hasan, *The Central*, 334-335; Sangar, *Crime*, 156.

¹⁵⁵ Rajjak, “Justice”, 2445.

¹⁵⁶ Prasad, *History*, 611.

¹⁵⁷ Sangar, *Crime*, 73.

¹⁵⁸ Ahmet Erdoğan, “16. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Devleti’nde Ceza ve Cezalandırma Yöntemleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/2 (2024), 745.

¹⁵⁹ Ibn Hasan, *The Central*, 334-335.

¹⁶⁰ Sangar, *Crime*, 27, 183.

¹⁶¹ Ibn Hasan, *The Central*, 331-332; Sangar, *Crime*, 183.

ifade etmiştir. Hint alt kıtasında altı yüz seneden fazla bir süredir bu suçlara had cezası uygulanmadığı hakkındaki tespitine¹⁶² bu bağlamda destekleyici bir veri olarak dikkat çekmek gerekir.

Bâbürlü tarihinde çok kez karşılaşılan bir durum olan isyanlar sert tedbirlerle bastırılmış, isyancılar ölümlerle cezalandırılmış ve mallarına el konulmuştur.¹⁶³ Manucci Bâbürlü topraklarında kaldığı uzun süre boyunca sıkça Agra'dan Delhi'ye gittiğini belirtir ve her seferinde bu güzergâhta Bâbürlü ordusuyla savaşılan asker ve halkın kesilen başlarının ağaçlarda ve sütunların üzerinde sergilendiğine şahit olduğunu kaydeder. Yollarda soygunculuk yapan hırsızların cesetlerinin ağaçlara asılarak teşhir edilmesi de kayıtları arasındadır.¹⁶⁴ Bahsedilen teşhir uygulaması Osmanlı Devleti döneminde de mevcuttur.¹⁶⁵

Kırbaç, sürgün¹⁶⁶, hapis, malına el konulması, saç ve sakalın tıraş edilmesi¹⁶⁷, rütbenin düşürülmesi yahut da görevden uzaklaştırma bu dönemdeki cezalar arasındadır.¹⁶⁸ Müslüman mahkûmların ceza olarak saç ve sakallarının kesilmesinin yanı sıra eşeğe ters bindirilerek şehirde dolaştırılmaları da yaygın bir ta'zîr cezasıydı.¹⁶⁹ Thevenot seyahati sırasında uğradığı Kandahar halkının içkiye düşkün olduklarını fakat müslümanlara bunun yasak olduğunu belirtir. Bir müslümanın içki içerek olay çıkarması hâlinde yukarıda ifade edildiği üzere hayvana ters bindirildiğini, kutvâlin görevlendirdiği memurların bu sırada küçük bir davul çaldığını ve kasabanın etrafında bu şekilde gezdirildiği sırada çocukların onu takip ederek alay ettiklerini görmüştür.¹⁷⁰ Şarap satmak yahut da damıtmak suçundan ilk defa yakalananlar Âlemgîr Şah döneminde kırbaçla cezalandırılmış ve ikinci kez bunu yapanlar hapse atılmıştır.¹⁷¹ Onun devrinde içki içerken yakalananların kutvâl tarafından bir el ve ayağının kesildiği davalar da tespit edilebilmektedir.¹⁷² Hinduizm'de Brahmanlar genelde erkek olmakla birlikte kadın Brahmanlara da rastlanmaktadır. Âlemgîr Şah devrinde devletin görevlilerine yanlış bilgi vererek onları aldatan bir kadın brahman ta'zîr cezası olarak eşeğe ters bindirilerek şehirde gezdirilmiş ve kırbaçlandıktan sonra serbest bırakılmıştır.¹⁷³

Hapis cezası alanlar hükümdârın ilan ettiği af kapsamında zaman zaman yeniden özgür kalabilmişlerdir. Cihangîr Şah tahta geçtikten kısa bir süre sonra kalelerde ve hapishanelerde uzun süredir tutuklu bulunan mahkûmları affederek serbest bırakmıştır. Şah Cihân da Gevâliyâr (Gwalior) kalesini teftiş etmiş güvenli görülmeyenler dışındaki tüm suçluları bırakmıştır.¹⁷⁴ Yeni bir hükümdârın tahta çıkması, bir şehzâdenin doğumu yahut

¹⁶² Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *et-Tefhimâtü'l-Îlâhiyye* (Haydarabad: Akademiyetü's-Şah Veliyyullah, ts.), 1/285; Ahmet Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 96-97.

¹⁶³ Beni Prasad, *History*, 149.

¹⁶⁴ Manucci, *Storia*, 1/134, 139-140.

¹⁶⁵ Erdoğan, "16. Yüzyıl", 746.

¹⁶⁶ Rajjak, "Justice", 2445.

¹⁶⁷ Sangar, *Crime*, 38, 202.

¹⁶⁸ Sangar, *Crime*, 32, 101, 137.

¹⁶⁹ Foster, *Early Travels in India*, 113; Sangar, *Crime*, 37-38.

¹⁷⁰ Thevenot, *Indian Travels*, 79.

¹⁷¹ Sangar, *Crime*, 160.

¹⁷² Prasad, *History*, 686.

¹⁷³ Manucci, *Storia*, 3/148-149.

¹⁷⁴ Halıcı, "Ana Hatlarıyla Tüzük-e Cihangiri", 120; İbn Hasan, *The Central*, 338-339.

sultanın bir hastalıktan iyileşmesi gibi durumlarda da mahkûmlar affedilmişlerdir.¹⁷⁵ Cihangîr Şah devrinde Gucerât limanından sorumlu Mukarreb Han'ı mansıbının yarısını alarak cezalandırması, halka zulmetmesinden dolayı Tette vâlisini mahkemeye sevk ederek soruşturması, tevbe etmesi üzerine vâliyi affetmesi onun döneminde verilen cezalara ve hükümdârın af yetkisine birer örnektir.¹⁷⁶ Mahkûmların uzun süreli hapsedilmelerinde kaleler kullanılmaktaydı.¹⁷⁷ Örneğin Gucerat vâlisi aleyhindeki iddiaların kanıtlanması üzerine Kuzey Pencap'taki genelde ömür boyu hapse mahkûm edilenlerin orada tutulması ile meşhur olan Rohtas Kalesi'nde¹⁷⁸ hapsedilmiştir.¹⁷⁹ Kumar oynayanlar bir süre hapiste tutulmuş, bunu meslek haline getirenler ise ömür boyu hapisle cezalandırılmışlardır.¹⁸⁰ Nebbâşın (kefen soyucu) hırsız kapsamında değerlendirilmemesi sebebiyle Bâbürlü devletinde bu suçu işlerken yakalanıp tutuklanan kimsenin ta'zîr cezası uygulandıktan sonra serbest bırakılacağına hükmedilmiştir. Şayet bunu bir meslek hâline getirmiş ise kadının kararıyla sürgün yahut da elinin kesilmesiyle cezalandırılmıştır. Suçun tekrarı durumunda ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir.¹⁸¹

Hırsızlık, hakaret, yolsuzluk, zina, görevini yerine getirmeme ve içki içme gibi suçlar karşısında Osmanlılar¹⁸² gibi Bâbürlüler'de de siyaseten katl cezası uygulanmıştır. Fakat filleri kullanarak cezalandırmanın yanı sıra Şah Cihan döneminde hırsızlık yapan çocukların köle olarak satılması, Cihangîr Şah döneminde tütsü olarak kullanılması ile tanınan champa ağaçlarını çalanların her iki başparmağının kesilmesi gibi bu bölgeye has cezalara da rastlanmaktadır.¹⁸³

Hint alt kıtasında müslümanlar ile hindûların yüzyıllar boyu süren birlikte yaşama kültürünün doğurduğu Hindistan'a has sorunlar da dava konusu olmuş ve diğer medeniyet havzalarında bulunmayan yahut da yaygın olmayan biçimde cezalandırılmıştır. Bu duruma verilebilecek örneklerden biri Bâbürlüler devrinde müslüman kadınlar ile evlenen hindûların cezalandırılması ve eşlerinin alınıp âilelerine teslim edilmesidir. Tapınaklarının yıkılması bu dönemde hindûlara verilen ağır cezalardandır.¹⁸⁴ Sati geleneği kapsamında kendi isteği dışında bir kadının zorla yakılmasını yasaklayan Ekber Şah, bu uygulamayı denetlemiş ve kadınları bu konuda zorlayanları cezalandırmıştır. Haleflerinin uygulaması da bu yönde devam etmiştir.¹⁸⁵ Ekber Şah devrinde inek kesmek bir suç olarak görülmüş ve kesenler sürgünle cezalandırılmıştır.¹⁸⁶

¹⁷⁵ Sangar, *Crime*, 34-35.

¹⁷⁶ Beni Prasad, *History*, 118.

¹⁷⁷ Prasad, *A Short History*, 448.

¹⁷⁸ Sangar, *Crime*, 34.

¹⁷⁹ Prasad, *A Short History*, 608.

¹⁸⁰ Sangar, *Crime*, 169.

¹⁸¹ Sangar, *Crime*, 73.

¹⁸² Erdoğan, "16. Yüzyıl", 744-749.

¹⁸³ Sangar, *Crime*, 78.

¹⁸⁴ Prasad, *A Short History*, 642-643, 687; Sangar, *Crime*, 171, 178.

¹⁸⁵ Sangar, *Crime*, 179.

¹⁸⁶ Sangar, *Crime*, 33.

5. Bâbürlü Dönemindeki Suç ve Cezalara Dair Seyahatnâmelerden Örnekler: Beng Otu Kullanmak, Dört Parmaktan Uzun Sakal Bırakmak, Müzik Âleti Çalmak ve Filbânlar

17. yüzyılda Hint alt kıtasını gezen iki Avrupalı seyyah olan Peter Mundy ve Manucci'nin halk arasında yaygınlaştığını söylediği uyuşturucu maddelerden biri benc/beng adı verilen afyondur.¹⁸⁷ Kurutulmuş kenevir otlarının öğütülmesiyle elde edildiğini söylediği bu maddenin kullanılmasını engellemek üzere muhtesipler tayin eden Âlemgîr Şah'ın tedbirleri yeterli olmamıştır.¹⁸⁸ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de sarhoşun talâkı bağlamında benc (beng) otu kullanmanın ülkede çok yaygınlaştığına işaret edilmekte ve bu yolla sarhoş olanların talâkının geçerli olacağı yönündeki hüküm isabetli sayılmaktadır.¹⁸⁹ Kutvâlin bu uyuşturucunun hazırlandığı kapları kırması emredilmiştir.¹⁹⁰

Manucci'nin kendi ifadesine göre 34 yıl kaldığı bu topraklarda Bâbür Şah'ın ilk fetihlerinden başlayarak¹⁹¹ yaklaşık elli yıl tahtta kalan Evrengzîb Âlemgîr devrini anlatan seyahatnâmesi Bâbürlü Hint-İslam geleneğini ve bu dönemdeki Hint medeniyetini birçok yönüyle tanıtmaktadır. Manucci'nin izlerken eğlendiğini söylediği bir uygulama Âlemgîr Şah devrinde dört parmaktan uzun sakal bırakanların denetlenmesidir. Bahsedilen ölçüden uzun sakalların ve aynı zamanda ağzı kapatan bıyıkların kesilmesi için memurlar tayin edilmiştir. Manucci bu memurların insanları incelemek ve uzun sakalları kesmek için koşturmalarına şahit olmuştur. Manucci hükümdârın Hint toplumunda yaygın bir gelenek olan müziği de yasakladığını kaydeder. Şarkı söyleyen yahut da enstrüman çalan kimselerin tespit edilmeleri hâlinde tutuklanmaları ve âletlerinin kırılması emredilmiştir.¹⁹² Bu durum Bâbürlü hükümdarları arasında dindarlığı ile şöhret bulan Âlemgîr Şah'ın halkın âdet ve geleneklerini sünnete uygun hale getirmeye yönelik uygulamalarından sadece biridir. Âlemgîr Şah birçok uygulama ve geleneği bidat kabul edip yasaklamış bir hükümdardır.¹⁹³

Örfî hukuka dair Manucci'nin aktardığı meselelerden biri de filbânlık hakkındadır. Manucci geçit törenlerinde süslü filleri süren binicilerin bazen kontrolü kaybettiklerinden, fillerin vahşileşerek insanları öldürdüğünden, dükkanlara ve çarşıya zarar verdiklerinden bahseder. Bu durum ona göre filbânlardan kaynaklanmaktadır. Âlemgîr Şah bu durumu teftiş ettirmiş ve yaşanan olayların filbânların fillere bazı ilaçlar vermelerinden kaynaklandığını öğrenmiştir. Halkın güvenliğini sağlamak üzere fil sürücülerine şayet fillerin bir kimseyi öldürmesi durumunda bu suçun cezasını kısas yoluyla kendi canlarıyla ödeyecekleri, mala zarar vermesi halinde ise kendi maaşlarından bunun tazmin edileceğine hükmetmiştir. Manucci verilen kararın etkili olduğunu görmüş ve olayların oldukça azaldığını kaydetmiştir. Hanefî fıkıh âlimleri hayvanların kendiliğinden zarar vermeleri hâlinde malın tazmin edilmeyeceğine, sahibinin sevk etmesi ve hayvanını doğrudan yönlendirmesi ile oluşan zararın ise aradaki illiyet sebebiyle ödenmesi gerektiğine

¹⁸⁷ Mundy, *The Travels*, 2/247.

¹⁸⁸ Manucci, *Storia*, 2/6.

¹⁸⁹ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/388.

¹⁹⁰ Prasad, *A Short History*, 686.

¹⁹¹ Manucci, *Storia*, 1/110, 115.

¹⁹² Manucci, *Storia*, 2/7-8, 335.

¹⁹³ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhe*, 2/738-741; Jadunath Sarkar, *A Short History of Aurangzeb* (Calcutta: M.C. Sarkar&Sons, 1930), 8, 109-110, 112, 160; Gail Minault Graham, "Akbar and Aurangzeb Syncretism and Separatism in Mughal India A Re-Examination", *The Muslim World* 59/2 (1969), 125.

hükmetmişlerdir. Hanefi fakihleri kamuya ait mekân ve yollarda hayvan sahiplerinin önlem almaları durumunda engelleyebilecekleri zararlardan onları sorumlu tutmuşlardır. Örneğin hayvanın ön ayakları ile vurarak veya çarparak bir kimseyi öldürmesi hâlinde sürücünün diyet ödemesi gerekir.¹⁹⁴ Âlemgîr Şah ise örfî hukuka göre sürücünün öldürülmesine hükmetmiştir. Seyahatnâmelerde özellikle ceza ve yargılama hukukuyla ilgili uygulanan yaptırımlara dair çok daha fazla örnek tespit etmek mümkündür

Sonuç

Hint alt kıtasının bir medeniyet havzasına dönüşmesinde zirve dönemi kabul edilen ve üç asırdan fazla bir süre ayakta kalan Bâbürlüler Devleti'nde davalar hâkim mezhep olan Hanefî mezhebine göre görülmüştür. Bâbürlüler dönemine dair fıkıh çalışmaları incelendiğinde Hanefî mezhebinin tarihi gelişimi, ilmihal, fetva ve fıkıh usûlü literatürüyle ilgili araştırmaların yanı sıra bu dönemde şöhret bulan fıkıh âlimlerine yönelik çalışmalar tespit edilebilmektedir. Devletin asıl kurucusu kabul edilen Ekber Şah devletini dört temel vezirlik üzerine kurmuştur. Bunlardan biri şeyhulislâm olarak görev yapan sadrû's-südurdur. Yargı sistemi sadrû's-südura bağlı olan baş kadı (kâdilkudât), kazasker, kadı, müftî ve muhtesipten oluşmaktaydı.

Osmanlı Devleti uygulamasından farklı olarak bu dönemde kadılar, sadrû's-südur tarafından fakat sultanın izni/onayıyla atanmış ve görevden alınmıştır. Kadıların eğitimi, atamaları, görev yerleri ve süreleri, geçim kaynakları ve kullandıkları ispat vasıtalarını inceleyen kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Kadıların görev yaptıkları bölgelerde şehrin asayişinden sorumlu olan fevcdâr ve kutvâl aynı zamanda kadıya yardımcı olan görevlilerdir. Suçun araştırılması, başta hırsızlar olmak üzere suçluların yakalanması, bazı durumlarda bizzat cezalarının tatbik edilmesi ve suçlunun mahkemeye sevk edilmesi gibi çok sayıda hususta kadıya hizmet etmişlerdir.

Bâbürlü yargı sisteminde halkın adâlet içinde yönetimi ve huzurunun sağlanması adına mezâlîm mahkemeleri önemli bir işlev görmüştür. Hükümdârların belirli günlerde mahkemelere başkanlık ederek davaları görmeleri özellikle Batılı seyyahların dikkatini çekmiştir. Bâbürlüler ile Osmanlı Devleti arasında uygulanan cezalar arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Fakat her iki dönemde hazırlanan kanunnamelerde bu suçlar için farklı cezalar öngörülmüştür. Bâbürlü hükümdârları ta'zîr cezaları konusunda Osmanlı Devleti'ndeki gibi geniş bir takdir yetkisi kullanmışlardır. Siyaseten katl cezasının verilmesine neden olan çok sayıdaki suç da paralellik arz eder. Fakat ceza olarak Bâbürlü padişahlarının bölgeye has cezalar tatbik ettikleri ve bir kısmının oldukça ağır cezalar olduğu söylenebilir. Bu dönemde yargılama sisteminin temâyüz eden yönlerinden biri ülkede her zaman çoğunluğu oluşturan gayri müslimlerin kendi aralarındaki davalarda kadîm hukuklarını devam ettirmelerin izin verilmesi, müslümanlar ile aralarında yaşanan davalarda ise Hanefî fıkına göre davaların görülmesidir. Mahkemelerde bölgedeki dinleri iyi bilen görevlilerin bulunması da Bâbürlü mahkeme teşkilatının temâyüz eden bir yönüdür. Hindûların inek üzerine yemin etmeleri gibi kendi dinlerine has uygulamaları mevcut yargı sisteminin bir parçası olmuştur. İslam yargı teşkilatı geleneğini devam ettiren Bâbürlüler merkezinde kadının yer aldığı, davaların görüleceği müstakil mekânların bulunduğu ve hiyerarşik bir yapılanma ile çok sayıda mahkeme görevlisinin davaların

¹⁹⁴ Ahmet Aydın, "İslam ve Roma Hukukunda Hayvanın Verdiği Zarardan Sorumluluk", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 222-229.

görülmesi sırasında kadiya destek verdiği kurumsal bir sistemine sahiptirler. Kutvâl ile subaşı arasında kurulan ilişki medeniyet havzalarının birbirini tekrar ve taklid eden yönüne işaret etmektedir. Bâbürlü yargı sistemine yönelik araştırmalar için Hint seyahatnâmelerinin birinci el kaynak olabileceğini göstermek üzere bu çalışmada çok sayıda örnek arz edilmiştir. İngilizlerin ülkedeki mahkeme teşkilatına müdahalesi özel bir uzmanlık sahası olabilecek bir meseledir. Anglo–Muhammedan Law kavramı etrafında bu konunun müstakil olarak incelenmesi gerekir. Bâbürlü yargı sistemine dair sadece bir başlangıç çalışması olarak görülebilecek bu makalenin daha geniş araştırmalara bir zemin oluşturmasını temenni ediyoruz.

Kaynakça/References

- Abdülhay el-Hasenî, Fahriddîn b. Abdilalî. *Nüzhetü'l-havâtır*. 8 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Arslan, Uğur. "Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Hindistan'da Kurulan Türk Devletlerinde Kanunname ve Zevâbitler". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 26 (2017), 7-22.
- Aslan, Nâsi. "İslâm-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti". *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Mustafa Demiray vd. 227-242. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Aslan, Nâsi. "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer'îliği Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 17-44.
- Aslan, Nâsi. "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti". *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999), 85-100.
- Aslan, Nâsi. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Aslan, Nâsi. *İslam Yargılama Hukukunda "Şühûdü'l-hâl" Jürî: Osmanlı Devri Uygulaması*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.
- Atar, Fahrettin. "Mahkeme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/338-341. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Ahmet. "Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak Bâbü'r'ün Mübeyyen Der Fıkh'ı. *Usûl: İslam Araştırmaları* 28 (2017), 149-182.
- Aydın, Ahmet. "İslam ve Roma Hukukunda Hayvanın Verdiği Zarardan Sorumluluk". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 213-239.
- Aydın, Ahmet. *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Aydın, Ahmet. *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası Hint*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Beni Prasad. *History of Jahangir*. Allahabad: The Indian Press, 1930.
- Burhanpûrî, Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Chatterjee, Nandini. "Reflections on Religious Difference and Permissive Inclusion in Mughal Law". *Journal of Law and Religion* 29/3 (2014), 396-415.
- Choudhury, M. L. Roy. "Hindu-Muslim Relation During The Mughal Period 1526 to 1707". *Proceedings of the Indian History Congress* 9 (1946), 282-296.
- Dağlı, Aliosman. *Bâbürlüler Yükseliş Dönemi Başvuru Kaynaklarından Fetâvâ-yı Hindiyye'nin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 417-439.
- Elliot Henry Miers. *Shah Jahan*. New York: Cornell University Library, 2009.
- Fisch, Jorg. *Cheap Lives and Dear Limbs*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1983.

- Foster, William. *Early Travels in India*. London: Oxford University Press, 1921.
- Graham, Gail Minault. "Akbar and Aurangzeb Syncretism and Separatism in Mughal India A Re-Examination". *The Muslim World* 59/2 (1969), 106-126.
- Halıcı, Gülseren. "Ana Hatlarıyla Tüzük-e Cihangiri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi* 34/1-2 (1990), 117-129.
- Husain, Yusuf. *Selected Waqai of the Deccan*. Dekken: Central Records Office Hyderabad Government, 1953.
- Hussain, Sadique. *Judicial System in India During Mughal Period*. New Delhi: Jawaharlal Nehru University, Center of Persian and Central Asian Studies, Phd Thesis, 2009.
- Ibn Hasan. *The Central Structure of The Mughal Empire in Northern India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1936.
- Kaushik, Isha. *The Process And Pattern of Emergence of Structure And Composition of Main Trading Towns of Medieval Mughal India*. Delhi: Delhi University, Department of Geography, Phd Thesis, 2013.
- Korkmaz, Ömer-Aslan, Nâsi. "Osmanlı Ceza Muhakemesinde Olay Yeri Ön İnceleme -Keşif ve Tahrir- Raporları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (2019), 239-259.
- Kortel, S. Haluk. "Sûbedar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Manucci, Niccolò. *Storia do Mogor*. çev. William Irvine. Calcutta: Editions Indian, 1965.
- Masud, Muhammad Khalid. "Religion and State in Late Mughal India: The Official Status of the Fatawa Alamgiri". *LUMS Law Journal* 3/1 (2016), 32-50.
- Melîl El-Hindî, Refîk. "Dirâsetün 'an Kitâbi'l-Fetâva'l-Hindiyye". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 15/98 (2020), 129-160.
- Meral, Vedat. "Babürlülerde Eyalet (Sûbe) Teşkilatı". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*. Özel Sayı (2023), 127-38.
- Metcalf, Barbara D.- R., Thomas. *Modern Hindistan'ın Kısa Tarihi*. çev. Zeynep Hale Akman. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Moin, Madiha. "Legal System during Ancient India". *International Journal of Law Management* 5/5 (2022), 1538-1546.
- Monserrate, Antonio. *The Commentary of Father Monserrate*. çev. John S Hoyland. London: Oxford University Press, 1922.
- Mujeeb, Mohammad. *The Indian Muslims*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1956.
- Nûrüddin Cihângîr Şâh. *Târih-i Selîm Şâh*. çev. Nevres-i Kadîm. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Devleti'nde Kadı*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları 1994.
- Pandey, R. P. "Judiciary in India". *The Indian Journal of Political Science* 25/3-4 (1964), 152-156.
- Pelsaert, Francisco. *The Remonstrantie of Francisco Pelsaert*. çev. W. H. Moreland, P. Geyl. Cambridge: W. Heffer, 1925.

- Prasad, Ishwari. *A Short History Of Muslim Rule In India*. Allahabad: Indian Press, 1965.
- Rajjak, Shaikh Musak. "Justice and Punishment during Mughal Empire". *International Journal of Science and Research (IJSR)* 3/12 (2014), 2444-2446.
- Rezavi, S. Ali Nadeem. "The Qazis of Bilgram: A Middle-Class Family of Scholars And Bureaucrats Under The Mughals". *Proceedings of the Indian History Congress* 52 (1991), 416-425.
- Richards, John F. *Bâbür Türk İmparatorluğu*. çev. Yasin Tekin. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Sangar, Satya Prakash. *Crime and Punishment in Mughal India*. Delhi: Reliance Publishing House, 1998.
- Saran, P. *Studies in Medieval Indian History*. New Delhi: Ranjit Printers, 1952.
- Saran, Parmatma. *The Provincial Government of the Mughals*. Allahabad: Kitabistan, 1943.
- Sarkar, Jadunath. *A Short History of Aurangzeb*. Calcutta: M.C. Sarkar&Sons, 1930.
- Sarkar, Jadunath. *The Mughal Administration*. Patna: Patna University, 1920.
- Siddiqi, Noman Ahmad. "Pulls And Pressures On The Faujdar Under The Mughals". *Proceedings of the Indian History Congress* 29/1 (1967), 243-255.
- Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî. *et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye*. Haydarabad: Akademiyyetü'ş-Şah Veliyyullah, ts.
- Şeker, Mehmet. "Ortaçağ Türk-İslâm Devletlerinde Hükümdarın Adalet Sembolü: Dîvânü'l-Mezâlim". *Humanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/10 (2017), 77-89.
- Thevenot, Jean de- Careri, Gemelli. *Indian Travels of Thevenot and Careri*. New Delhi: National Archives of India, 1949.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Burhâneddin el-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/435-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yasmeen, Mamoona- ZiaulHaq, Muhammad. "Farmân-i Shâhî: A Legislative and Administrative Tool of the Mughal Empire in India". *Islamic Studies* 58/2 (2019), 255-270.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Gönüllülük Davranışının Dinî Motivasyonlarına Panoramik Bakış *Panoramic View on Religious Motivations of Volunteering Behavior*

Zeynep ÖZCAN

ORCID: 0000-0003-0160-6955 | E-Posta: zeynepozcan@karabuk.edu.tr

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Karabuk University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
Karabük, Türkiye
ROR ID: [04wy7gp54](https://orcid.org/04wy7gp54)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Özcan, Zeynep. "Gönüllülük Davranışının Dinî Motivasyonlarına Panoramik Bakış".
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (Aralık 2024), 236-263.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1509445>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	02.07.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	31.10.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Dinin özgeci tutum ve davranışları aktif olarak teşvik etmesi ve özgeci insanların toplum yanlısı davranışlara daha fazla meyilli olması, gönüllülük ile din arasında döngüsel bir ilişkinin var olduğunu düşündürmektedir. Bu düşünceden hareketle araştırmada, gönüllü yardım davranışının dinî motivasyonlarının ortaya çıkartılması amaçlanmıştır. Dinin aynı zamanda yardım temelli gönüllü hareketi infak ve sâlih amel bağlamında bir ibadet hükmünde sunması, doğal olarak dinî hassasiyetleri olan bireylerin birer gönüllü olup olmadığı sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu nedenle araştırmanın tecrübi boyutunda temel problem olarak ele alınan bu soruya cevap aranacaktır. Araştırma nitel desenli olup fenomenolojik yöntemle ele alınmıştır. Mülakat tekniği ile elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulup yorumlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2023-2024 eğitim öğretim yılında Karabük Üniversitesinde öğrenim gören 53 öğrenci kulüp temsilcisi oluşturmaktadır. Yaş ortalaması 23,5 olan çalışma grubu, yapılandırılmış mülakat sorularını internet tabanlı Google anket formu üzerinden cevaplamıştır. Gönüllü yardım davranışlarının motivasyonlarına yönelik yapılan açıklamalardan hareketle gönüllü bireylerin gönüllülük faaliyetlerine katılmasının arka planında karmaşık bir yapı olduğunu söylemek mümkündür. Mikrodan makroya uzanan geniş bir yelpazede farklı değişkenlerin etkili olduğu bu süreçte, genel olarak alturistik ve egoistik amaçlar çerçevesinde bir sınıflandırma yoluna gidildiği görülmektedir. Dinî öğretinin, toplumsal dayanışma ve yardımlaşmaya verdiği önem, bencil eğilimlere yönelttiği eleştiri ve evrensel ahlaki değerlere yaptığı vurguyla yardım temelli gönüllü yardım davranışta bulunmayı destekleyen önemli bir motivasyon kaynağı olduğu söylenebilir. Gönüllü yardım davranışı sergilemek için dinî bir grup ya da cemaat içinde bulunmanın gereğine büyük oranda katılmayan katılımcıların yanı sıra dinî grup ya da cemaat içinde bu tür faaliyetleri yürütmenin, motive edici ve duygu coşkunluğunu artırıcı etkisini vurgulayan katılımcıların da olduğu dikkat çekmektedir. Araştırma bulgularına göre katılımcıların tamamı gönüllü yardım davranışının topluma fayda sağlayacağına inanmaktadır. Bu bağlamda katılımcılar gönüllü yardım davranışının hem toplumun birlik ve beraberliğini sağlayacağını hem de güven ve adaleti sağlayarak huzurlu bir dünyanın inşasına hizmet edeceğini düşünmektedir. Katılımcıların ihtiyaç sahibi insanlara karşı duyarlı olmalarında ve gönüllü yardım davranışı sergilemelerinde etkili olan en temel motivasyonlara bakıldığında, birey temelli motivasyon cümlelerine verilen puanların toplum temelli dinî motivasyon cümlelerine verilen puanlara göre nispeten daha az olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgulardan hareketle katılımcı grubun, toplum temelli özgeci davranışı her fırsatta teşvik eden dinî motiflerle gönüllü yardım davranışına daha fazla güdülendikleri söylenebilir. Yerli ve yabancı literatür bulguları ile teorik çerçeve göz önüne alındığında dinî öğretinin ötekine karşı duyarlı davranışı desteklemesi ve yardım temelli gönüllü davranışı açık bir şekilde teşvik etmesi sebebiyle dinî hassasiyete sahip kişilerin dinî motivasyonlarla bu davranışa yönelme ihtimallerinin daha yüksek olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle din eğitimi veren kurum müfredatlarında bu konunun vurgulanması, daha istendik sonuçların ortaya çıkmasını kolaylaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Gönüllülük, Yardımseverlik, Motivasyon, Dinî Motivasyon.

Abstract

The fact that religion actively encourages altruistic attitudes and behaviors and that altruistic people are more inclined to engage in prosocial behaviors gives rise to the thought that there is a cyclical relationship between volunteering and religion. Based on this idea, the research aimed to reveal the religious motivations of volunteering helping behavior. Since religion also presents help-based voluntary action as a form of worship in the context of infak and righteous deeds, it naturally raises the question of whether individuals with religious sensitivities are volunteers. Therefore, in the empirical dimension of the research, an answer to this question, which is considered as the main problem, will be pursued. The research has a qualitative design and was handled through the phenomenological method. The data obtained through the interview technique was subjected to content analysis and interpreted. The study group of the research consists of 53 student club representatives studying at Karabük University in the 2023-2024 academic year. The study group, whose average was about 23.5, answered the structured interview questions via the internet-based Google survey form. Based on the explanations regarding the motivations of volunteer helping behaviors, it can be said that there is a complex structure behind the participation of volunteer individuals in volunteering activities. In this process, in which different variables are effective in a wide range from micro to macro, it is generally seen that a classification method is used within the framework of altruistic and egoistic purposes. Religious teachings are seen to be an important source of motivation that supports voluntary helping behavior with the importance they give to social solidarity and cooperation, their criticism of selfish tendencies, and their emphasis on universal moral values. Along with the participants who largely disagreed with the necessity of being in a religious group or congregation in order to perform voluntary aid behavior, there were also participants who emphasized the motivating and emotionally enthusiastic effect of conducting such activities within a religious group or congregation. According to the research findings, all of the participants think that voluntary helping behavior will benefit society. In this context, the participants think that voluntary helping behavior will both contribute to the unity and solidarity of society and serve the construction of a peaceful world by building trust and justice. When looked at the main motivations that are effective in the participants' sensitivity towards people in need and voluntary helping behavior, it was found that the scores given to individual-based motivation sentences were relatively less than the scores given to community-based religious motivation sentences. Considering these findings, it can be said that the participant group is more motivated to voluntary helping behavior by religious motives that encourage community-based altruistic behavior at every opportunity. It is thought that people with religious sensitivity will be more likely to engage in this behavior with religious motivations due to the fact that religious teaching supports sensitive behavior towards the other and explicitly encourages help-based voluntary behavior. Considering the findings of the domestic and foreign literature and the theoretical framework, it is thought that people with religious sensitivity will be more likely to engage in this behavior with religious motivations as religious teaching supports sensitive behavior towards the other and explicitly encourages help-based voluntary behavior. Therefore, emphasizing this issue in the curriculum of religious education institutions will make it easier for more desirable results to emerge.

Keywords: Psychology of Religion, Volunteering, Helpfulness, Motivation, Religious motivation.

Giriş

Modern hayatın yaşamı kolaylaştıran pek çok yönüne rağmen insanları kapitalizmin rekabetçi ortamlarında tüketim kalıplarıyla kuşatıyor olması, onları hem kendilerine hem de ötekine karşı yabancı hale getirmiştir. Oysaki insan, beyni ötekine kenetli ve ancak ondan alacağı destekle büyüeyebilen sosyal bir varlıktır. Bu bağlamda bireyin ihtiyaç duyduğunda çevresinden elde edeceği maddi ve manevi desteği almadan içinde bulunduğu sistemin varlığını devam ettirebilmesini düşünmek zordur.¹ Literatürde “sosyal destek” olarak anlam bulan bu gerçeğin ihmal edilmiş olmasının insanlığa bedeli ise çok ağır olmuştur.²

Modernleşmeyle birlikte bencil bir yaşam algısının beraberinde getirdiği yıkıcı yalnızlık, insanlığı her geçen gün daha da mutsuzlaştırırken, biz nerede hata yaptık sorgulamasının gecikmemiş olması umutları yeniden yeşerten bir gelişme olarak kabul edilebilir. Çözüm arayışlarını beraberinde getiren bu gelişme, yaratılış kodlarına geri dönmenin en etkili çözüm olacağı fikrinin farklı çevrelerde kabul görmeye başlamasıyla yeni bir boyut kazanmıştır.³ Özellikle bilimsel arenada insanın olumlu duygularla mücehhez, iyiye yönelimli, potansiyel bir varlık olduğu görüşünün karşılık bulmasıyla yankılanan bu öneri, farkındalık temelli bir sorgulamayı da beraberinde getirmiştir. Farklı bilimsel disiplinler içerisinde kuramsal anlayışları bile ortaya çıkaran bu sorgulamanın en somut sonuçlarından biri ise hiç şüphesiz ki yardım temelli davranışlardır. Örneğin pozitif psikoloji kuramına göre bir insanın iyi oluş hali ancak başkalarının da iyi olmasına bağlıdır. Yani mutluluğun temel dinamiklerinden biri de ötekiyle karşılıklı, duyarlı ve yardım temelli iyi ilişkiler kurmaktır.⁴ Bu içerikle dinî öğretiyle yolları kesişen modern psikoloji, dinamiği sevgi olan aşkın değerler sisteminde bencillığe yer

¹ Bekir Güzel, “Toplum Kalkınmasında Gönül Elçileri Projesi ve Türkiye’nin Gönüllülük Algısı”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/6 (İlkbahar 2015), 527.

² Erich Fromm, *Hayatı Sevmek*, trc. Ali Köse (İstanbul: Arıtan Yayınları, 2004), 39; Engin Geçtan, *Hayat*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 101.

³ Aura Glaser, “A Call to Compassion- Bringing Buddhist Practices of the Heart into the Sou of Psychology”, *The Crazy Wisdom Community Journal* (May-August 2005): 10, erişim: 4 Haziran 2019. <https://static1.squarespace.com/static/526e8724e4b06485ddc46b03/t/53b6edc4b07ea97842930c/1404497356556/Call+to+Compassion+05.pdf> Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ, Bize Özgü Duygular, Bize Özgü Analiz*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 212.

⁴ Carol D. Ryff, “Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being”, *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989): 1070; Carol D. Ryff – Burton H. Singer, “Know Thyself and Become What You Are: a Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being”, *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008), 20.

olmadığını ve paylaşmanın insan olabilmenin en temel göstergelerinden biri olduğunu açık bir şekilde kabul etmiş olmaktadır. İnsanın ancak başkasını mutlu ederek, ona iyilikte bulunarak ve onun hayattan zevk almasını sağlayarak gerçek mutluluğa ulaşabileceğini savunan bu kuramsal çerçevede bazı anahtar kelimelerin özellikle ön plana çıktığı görülmektedir.⁵ Hayırseverlik, iyilikseverlik, diğerkâmlık (alturizm), özgecilik, yardımseverlik ve prososyal davranış gibi özünde aynı şeyi ifade eden bu kavramların temelinde; içinde yaşanılan dünyayı geliştirme ve yaşanılabilir kılma sorumluluğu, zor durumda olan insanlara ya da canlılara karşı merhametli davranma erdemliliği, insanların kendi çıkarlarının ötesine uzanan ortak bir iyiliğe karşı kimlik ve yükümlülük duygusu geliştirme bilinci ve tüm varlığı ahlaken bir değer olarak algılayıp ciddiye ve dikkate alma hassasiyeti yatmaktadır.⁶ Bu içerik özellikle son zamanlarda bilimsel olsun ya da olmasın pek çok çevrede dillendirilen bir kavramla neredeyse aynı anlamı ifade etmektedir: Gönüllülük... Nitekim gerek formal gerekse informal formlarında gönüllülük davranışının temel mantığı, herhangi bir çikara dayanmadan bireylerin yaşam kalitesini yükseltmek için gayret sarf etmek ve hayatı paylaşmaktır. Ânu, parayı, sevgiyi, mekânı, acıyı, inancı, mutluluğu, bilgiyi, zamanı ve kişisel deneyim gibi daha pek çok şeyi paylaşmayı esas alan bu sistemde esas olan tek şey, diğerkâm bir duyguyla karşıdakini özne konumuna yükseltmek ve onun için iyi olanı istemektir.⁷

Gönüllülüğün birey ve toplum için ifade ettiği anlam her geçen gün biraz daha kavrandıkça bu kavrama yönelik akademik ilginin de buna paralel bir şekilde arttığı söylenebilir. Zira yerli ve yabancı literatür tarandığında gönüllülük hareketinin tüm dinamikleriyle akademik çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Ancak özellikle yerli literatürde dinî motivasyon temelli gönüllülük çalışmalarının yok denecek kadar az olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin Aksürmeli ve Tekten tarafından yapılan “İnanç Temelli Organizasyonlar ve Toplumsal Birlik: Konya Örneği” isimli tebliğ ve Remziye Ege’nin “Gönüllülük Din ve Din Eğitimi” isimli makalesi dışında bu konuyu irdeleyen başka bir çalışmaya

⁵ Nevzat Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 68.

⁶ Christopher Peterson - Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues, a Handbook and Classification* (New York: Oxford University Press, 2004), 369; Ömer Türkeri, “Diğerkâmlık ve Egoizmin Ahlaki Açından Karşılaştırılması”, *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlaki ve Kardeşlik Hukuku” Sempozyumu* (Ankara, 21-22 Nisan 2012), (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 572.

⁷ Ali Ayten, *Empati ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 34; Cafer Sadık Yaran, “Toplumsal Ahlak”, *İslam Ahlak Esasları*, ed. Tahsin Görgün (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2010), 153.

rastlanmamıştır. Buna karşın yabancı literatürde konuya ilişkin pek çok çalışma bulunmaktadır. Örneğin Walter W. Wymer'in "A Religious Motivation to Volunteer? Exploring the Linkage Between Volunteering and Religious Values", Son ve Wilson'un "Is There a Bidirectional Causal Relationship Between Religiosity and Volunteering?", Xie , Lu ve Zheng'in "Does Religious Belief Affect Volunteering and Donating Behavior of Chinese College Students?" ve Fényes, Hajnalka'nın "Effect of Religiosity on Volunteering and on the Types of Volunteering among Higher Education Students in a Cross-Border Central and Eastern European Region" isimli araştırmaları bu konuda öne çıkan araştırmalar arasındadır.

Bu araştırma gönüllülük hareketinin dinî motivasyonlarını nitel bağlamda ele alıp incelemesi bakımından özgün bir değere sahip olup elde edilen bulguların literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Gönüllülüğün Motivasyonlarına Yönelik Kuramsal Yaklaşımlar

Latince "voluntarius" kelimesinden türetilen ve İngilizcede "voluntary" kelimesiyle karşılık bulan gönüllülük kavramı literatürde, bireylerin kendi özgür iradeleriyle hiçbir maddi karşılık beklemeden insanların yaşam kalitesini artırmak ve onlara fayda sağlamak için kurumsal ortamlarda gerçekleştirdikleri yardım faaliyeti şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Bu tanım her ne kadar gönüllülüğün, tüzel kimliği olan kurum ve kuruluşlarda yürütüldüğü sonucunu doğursa da aslında gündelik yaşam içinde pratize edilen, plansız, yapılandırılmamış ve kurumsal olmayan bir gönüllülük şeklinin de olduğu bilinmektedir.⁹ Değişmeyen şey ise gönüllülüğün her iki formunda da bireylerin bilgi, zaman, beceri, deneyim ve kaynaklarını kendi iradeleri ile paylaşmalarını sağlayan özgeci bir tutumun etkili olmasıdır.

İnsanları gönüllü davranışa sevk eden özgeci tutumun asıl kaynağının ne olduğu sorusu merak konusu olduğundan pek çok kuramsal yaklaşımda bu soruya cevap arandığı görülmektedir. Örneğin Dawkins'in ileri sürdüğü evrimci yaklaşıma göre insan genetiği bencildir. Birey, özverili, yardım davranışında bulunurken kişisel olarak elde edeceği yararı

⁸ Hamit Palabıyık, "Gönüllülük ve Yerel Hizmetlere Gönüllü Katılım Üzerine Açıklamalar", *Yönetim Bilimleri Dergisi* 9/1 (2011), 86-110; Güzel, "Toplum kalkınmasında Gönül Elçileri Projesi ve Türkiye'nin Gönüllülük Algısı", 527, Selda Taşdemir Afşar, "Gönüllülük Olgusunu Sosyolojik Teorilerle Anlama Denemesi", *Gençlik Araştırmaları Dergisi* (Aralık 2019), 31.

⁹ Fahri Çakı, "Türk Gençlerinde Dinî ve İnfomal Gönüllülük: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Çekmece Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10-11 (2017), 223 – 247.

veya tatmini düşünmektedir.¹⁰ Aynı şekilde Alfred Adler ve Freud'un da meseleye üstünlük duygusu, ego tatmini ve haz perspektifiyle baktığı bilinmektedir. Örneğin Adler için yardım davranışının amacı üstünlük duygusuyla karşı tarafı minnet altında bırakıp örtük bir tatmin duygusu yaşamaktır. İyilik, cömertlik ve yardımseverlik gibi değerleri, bastırılmış kötü duyguların bir yansıması olarak gören Freud' a göre ise yardımlaşmanın temelinde içgüdüsel ihtiyaçların tatmin edilme isteği yatmaktadır.¹¹ Özgeci tutumu etki-tepki bağlamında değerlendiren davranışçı yaklaşımda, bireylerin ihtiyaç duyduklarında yardımsız kalmamak için yardım davranışına yöneldikleri ileri sürülerek yine kişisel çıkarı işaret edilmiştir.¹² Zihinsel bir model çerçevesinde yardım davranışının ortaya çıktığını ileri süren çerçeve yapı yaklaşımında insanlar ya duruma uygun olanı yapma ihtiyacından (normatif) ya kendi statüsünü ya da imkanlarını iyileştirmek istediğinden (faydacı) ya da kendini iyi hissetmek istediğinden (haz) diğerkâm bir tutum sergilemektedir.¹³ Gönüllülüğü bir sosyal etkileşim biçimi olarak ele alan ve karşılıklı fayda ilkesinden hareket eden sosyal alış-veriş kuramına göre insanlar normatif gereksinimden değil bir ödül beklentisiyle diğerkâm tutum sergiler. Bu tutumun devamı da yine beklenen faydanın gerçekleşme ihtimaline bağlıdır. Çıkar ve fayda kavramlarını kullanan rasyonel seçim kuramı perspektifinden bakıldığında da benzeri bir motivasyonun ön plana çıktığı görülmektedir. Zira bu anlayışa göre akıllı bir varlık olan insan, hareketlerini amaçlarına ulaşmakta etkili bir faktör olarak kabul eder ve gerektiğinde araçsal düşünebilir. Bu bağlamda gönüllü birey kişisel gelişimine katkı sağlamak, bir alanda niteliklerini arttırmak (örn. Avrupa Gönüllülük Hizmeti programı aracılığıyla hem yabancı dilini hem de networkunu geliştirmek, vb.), kendine meydan okumak, limitlerini test etmek veya kişisel tatmin sağlamak gibi saiklerle gönüllü davranış sergileyebilir.¹⁴

Özgeci davranış bireysel gelişmişlikle ilişkilendiren Jung ise pro-sosyal erdemleri kişinin bireyleşme süreciyle açıklamaktadır. Ona göre birey ancak kişilik gelişimini

¹⁰ Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, çev. Asuman Ü. Müftüoğlu (Ankara: Tübitak Yayınları, 1995), 10-15.

¹¹ Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, çev. Ayda Yörükan, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2003), 285; Sigmund Freud, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınları, 1997), 103-104.

¹² Kay Deaux-Lawrence Wrightsman, *Social Psychology in the 80s* (California: Brooks/Cole Publishing Company, 1984), 223-224.

¹³ Ayten, *Empati ve Din*, 53-54.

¹⁴ Afşar, "Gönüllülük Olgusunu Sosyolojik Teorilerle Anlama Denemesi", 38; Harun Aslan, "Gönüllülük Alanında Kullanılan Temel Teoriler ve Gönüllü Faaliyetlerde Teori Pratik İlişkisi", *Current Perspectives in Social Sciences* 27/1 (2023), 4-5.

gerçekleştirdiğinde yardım etme, dürüstlük ve affetme gibi diğerkâm değerlere sahip olabilir.¹⁵ Fromm'un "olmak" dediği şey tam da bu gelişmişliği ifade ediyor olsa gerektir. Hümanist yaklaşımın temel mantığının da yine bu yönde işlediği söylenebilir. Zira Maslow'a göre diğerkâm bir tutumla yardım etmek, doğuştan var olan kendini geliştirme ve gerçekleştirme isteğinin bir parçasıdır.¹⁶ Bilişsel yaklaşım meseleyi zihinsel gelişim bağlamında ele alırken, insanın ancak bilişsel olarak gelişmesi halinde karşılıksız ve diğerkâm motivasyonla yardım etmeyi öğrendiğini ileri sürer. Adil dünya yaklaşımında ise insanın ancak içinde bulunduğu olumsuzluğu hak etmediği düşünülduğünde yardım almayı hak edeceği iddia edilmektedir.¹⁷

Diğerkâm yardım davranışının yetişkinlik döneminde daha çok görüldüğünü iddia eden Erikson'a göre bunun sebebi kişinin yaşlanması, ölüm gerçeğini idrak ederek gelecek nesillere katkıda bulunmak istemesidir.¹⁸ Heyecan yaklaşımında "biz bir zincirin halkalarıyız" mantığıyla özellikle biz'den olanlara yardım esas alınırken, yapısal işlevselci yaklaşımda "biz" ve "onlar" ayrımı yapmadan bu davranışın topluma sağlayacağı faydaların öncelikle gözetildiği görülmektedir. Bu bağlamda gönüllük davranışı toplumsal yapı içerisinde olmanın doğal bir sonucu olarak içselleştirilip yerine getirilmesi gereken bir görev olarak algılanır. Çünkü bu davranışın yoksulluğu azaltmak, refah düzeyini yükseltmek, toplumsal barışa katkıda bulunmak, çocuk işçiliğini azaltmak, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini azaltmak, sağlık ve eğitim hizmetlerinin gelişimine katkıda bulunmak, hizmetlerin erişilebilir olmasına katkı sağlamak, genel olarak dezavantajlı kılınmış kesime hizmet götürülmesini sağlamak ve çevre sorunlarını önlemek gibi hayati işlevleri bulunmaktadır. Sosyal sermaye kuramında da ortak faydanın bireysel olana tercih edilmesi ve genelin çıkarları ile örtüşen tercihlerin yapılması öncelendiğinden bunun gerçekleşmesi için sivil ağa dahil olup faaliyet göstermek gerekir. Çünkü sosyal birikimin iyi olduğu toplumlarda yaşam daha kolaydır.¹⁹

Görüldüğü üzere hem psikolojik hem de sosyolojik kuramlar gönüllülük ve yardım temelli davranışların motivasyonlarına yönelik farklı açıklamalar getirmiştir. Yapılan

¹⁵ Carl Gustav Jung, *Aspects of the Feminine* (London: Routledge, 1989), 94-95.

¹⁶ Abraham H. Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 164-165.

¹⁷ Ayten, *Empati ve Din*, 52-53.

¹⁸ Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı*, çev. Bedirhan Üstün ve Vedat Şar (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984), 1-55.

¹⁹ Afşar, "Gönüllülük Olgusunu Sosyolojik Teorilerle Anlama Denemesi", 34, 45.

açıklamalardan hareketle gönüllü bireylerin gönüllülük faaliyetlerine katılmasının arka planında karmaşık bir yapı olduğu söylenebilir. Mikrodan makroya uzanan geniş bir yelpazede farklı değişkenlerin etkili olduğu bu süreçte, genel olarak alturistik ve egoistik amaçlar çerçevesinde bir sınıflandırma yoluna gidildiği görülmektedir.²⁰

2. Gönüllülüğün Etkili Bir Motivasyon Kaynağı Olarak Din

Formal ve informal gönüllülüğün dışında kayıt dışı olarak yapılandırılmış bir gönüllülük türü daha vardır. Literatürde dinî gönüllülük olarak isimlendirilen bu türde, resmi bir tüzel kişiliğe sahip olmayan dinî oluşumlar içerisinde ya da münferit olarak yürütülen düzenli, sürekli ve planlı faaliyetler yer almaktadır.²¹ Doğrudan ya da dolaylı olarak dine ve dinî değerlere atıfta bulunan, refah sağlayıcı ya da politik aktör olarak faaliyette bulunan inanç temelli organizasyonları da içine alan bu kategoride “inancı, yoksullar ve diğer sosyal gruplar için mobilize eden, yoksulluk ve sosyal dışlanmayı ele alan programlara fon sağlayan ya da bunları idare eden” gönüllü harekete atıfta bulunmaktadır.²²

Dinin özgeci tutum ve davranışları aktif olarak teşvik etmesi ve özgeci insanların toplum yanlısı davranışlara daha fazla meyilli olması gönüllülük ile din arasında döngüsel bir ilişkinin var olduğunu düşündürmektedir. Zira toplumsal dayanışma ve yardımlaşmaya verdiği önem, bencil eğilimlere yönelttiği eleştiri ve evrensel ahlaki değerlere yaptığı vurguyla psiko-sosyal uyuma katkı sağlayan dinî öğreti, yardımlaşma ve destek faaliyetlerinde bulunmayı dinî gelişimin olumlu bir göstergesi olarak kabul etmektedir.²³ Bu nedenden dolayı ki kendini “dindar Müslüman” olarak tanımlayan müminler, dinin bu konudaki öğütlerini yerine getirme konusunda hassas davranırlar.²⁴

İster semavi ister beşerî olsun hemen her dinin üzerinde durduğu özgeci tutum ve bu tutumla ortaya çıkan gönüllü yardım davranışı, “yaratılana şefkat” prensibi çerçevesinde bir

²⁰ Aslan, Gönüllülük Alanında Kullanılan Temel Teoriler ve Gönüllü Faaliyetlerde Teori-Pratik İlişkisi, 2.

²¹ Çakı, “Türk Gençlerinde Dinî ve İnfomal Gönüllülük: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, 232. Türkiye’de Gönüllülük Deneyimler, Sınırlılıklar ve Yeni Açılımlar, Haz. Emre Erdoğan vd. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 35-36, 56-62.

²² Mehmet Aksürmeli - Zeynep Serap Tekten, “İnanç temelli Organizasyonlar ve Toplumsal Birlik: Konya Örneği”, *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi: Tartışmalı İlmî Toplantı* (16-18 Ekim 2015, Gaziantep) ed. İsmail Kurt vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat : İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2016.) 351-353.

²³ Faruk Karaca, “Dindarlığın Etkileri”, *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 86, (Âl-i İmran 3/114).

²⁴ Remziye Ege, “Gönüllülük, Din ve Din Eğitimi”, *Dinî Araştırmalar* 14/38 (Ocak- Haziran 2011), 6.

ibadet haline dönüştürülmüş hem insan hem de toplum için ifade ettiği anlam, ilgili referanslarla sık sık vurgulanmıştır. Nitekim Mâûn sûresi'nde pek çok rutin ibadeti doğrudan "yetimin başını okşamakla" ilişkilendiren bağlam dikkatle takip edildiğinde duyarlılığın nasıl olup da dinin ta kendisi olduğunu anlamak zor değildir.²⁵ Hz. Peygamberin müminlerin birbirlerine olan konumunu bir vücudun organlarına benzetmiş olması, bir uzvun hastalanmasının tüm vücudu etkileyeceğini vurgulaması ve bu bağlamda şefkat, merhamet ve yardımlaşma gibi değerleri sağlıklı ve mutlu olmanın ön şartı olarak göstermesi de oldukça anlamlıdır.²⁶ İnsanın sahip olduğu varlığını, zamanını ve enerjisini Allah için harcamadıkça hayra ulaşamayacağını açık bir şekilde ifade eden ilâhî emir dikkate alındığında, dinin en temel kavramlarından birinin duyarlılık olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dinde infak ve sâlih amel kavramlarıyla anlam bulan bu içerikte gönüllülüğü, bu içeriğin davranışsal bir çıktısı olarak değerlendirmek mümkündür.²⁷

Literatürde "kişinin bireysel çabasıyla kazanamayacağı bir imkânı kazanmasında, gideremeyeceği bir ihtiyacı gidermesinde veya çözüm bulamadığı bir sıkıntısını çözmesinde ona maddi manevi, sözlü, fiziksel yahut farklı bir vesile ile destek olmak" şeklinde de tanımlanan ve "hasbîlik" olarak da ifade edilen gönüllü yardım davranışı, bu uğurda atılan her adımı Allah katında değerli kılmaktadır. Zira atılan her adım bir anlamda iyiliğin tohumlarını basılan toprağa ekmekle eş değer algılanır. Bu sadece İslam'a has bir algı değildir. Nitekim dünya dinlerinin neredeyse tamamında muhtaçlara yardım etme, fakirleri gözetme, sıkıntılı durumda olanların ihtiyaçlarını giderme hususunda teşvik edici yönlendirmeler mevcuttur.²⁸ Çünkü bütün dinî inanç ve öğretilerin doğasında var olan temel ilkeler insanları gönüllü davranışa sevk edici bir özelliğe sahiptir.²⁹

²⁵ Zeynep Özcan, *Merhamet Psikolojisi, Zihinsel İmgeler Işığında Merhamet*, (Ankara: Çamlıca Yayınları), 2020, 183-184; Muhammed Kızılgeçit vd., "Salgın Sürecinde Sahada Olanlar: Vefa (Diyanet, MEB, Emniyet ve Sağlık Çalışanları): Yardımda Bulunanlar ve Yardım Alanlara Yönelik Bir Çalışma", *Koronavirüs Salgını Sürecinde Vefa*, ed. Fatih Kurt 7-64. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021).

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Edep" 27.

²⁷ Âl-i İmrân, 3/92.

²⁸ Yaran, "Toplumsal Ahlâk", 153; İsmail Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2006), 589; Şaban Ali Düzgün, *Tanrı'nın Göz Bebeği İnsan* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 43.

²⁹ Jerf W. K. Yeung, "Religious Involvement and Participation in Volunteering: Types, Domains and Aggregate", *Voluntas* 28 (2017), 110-138.

Dinî gönüllülük, dolayısıyla da gönüllülük-din ilişkisi, özellikle yurt dışında fazlaca çalışılan ve yoğun bir literatür birikimine kaynaklık eden bir konudur. Çünkü Batı toplumlarında inanç temelli gönüllülük, kilise ve kilise temelli cemaatler ya da kuruluşlar üzerinden kurgulanmaktadır. Bu durum ise inanç temelli gönüllü faaliyetlerin kayıt altına alınmasını ve ölçülebilir olmasını kolaylaştırmaktadır. Aynı durum İslâm toplumları için pek mümkün görünmemektedir. Nitekim dinî cemaat ve tarikat ağlarında hiçbir resmi üyelik prosedürü olmadan yürütülen bu “kayıt dışı” gönüllülüğe dair değil nicel bir çalışma, doğru istatistiki verileri elde etmenin bile pek mümkün olmadığı ileri sürülmektedir.³⁰ Ancak bu durum konunun nitel olarak ele alınması önünde bir engel değildir.

Dinin yardım temelli gönüllü hareketi infak ve sâlih amel bağlamında bir ibadet hükmünde sunması, doğal olarak dinî hassasiyetleri olan bireylerin aynı zamanda birer gönüllü olup olmadığı sorusunu düşündürmektedir. Bu nedenle araştırmanın tecrübi boyutunda temel problem olarak ele alınan bu soruya cevap aranacaktır.

3. Yöntem

Araştırma nitel desenli olup fenomenolojik (olgu bilim) yöntemle ele alınmıştır. Nitel araştırmanın en temel yaklaşımlarından biri olan olgu bilim; bir fenomenin, bir ya da daha fazla bireyin deneyimleri açısından tanımlanmasını ifade etmektedir.³¹ Araştırmanın verileri mülakat tekniği ile toplanmıştır. Elde edilen veriler betimsel ve içerik analizi teknikleri kullanılarak çözümlenmiş ardından yorumlanmıştır. Bu bağlamda kodlar belirlendikten sonra üst ve alt kategoriler oluşturulmuştur. Belirlenen kategoriler üç uzman görüşü alınarak netleştirilmiştir. Mülakat sorularına cevap vermelerinin yanı sıra katılımcılardan, literatürden yararlanılarak hazırlanan motivasyon cümlelerine 1 ile 10 arasında puanlama yapmaları istenmiş, en üst kategoride 9 ve 10 puanları birleştirilerek sunulmuştur. Aynı şekilde en alt kategoride ise 1 ve 2 puanları birleştirilerek sunulmuştur. Elde edilen sonuçların mülakat sorularına verilen cevapları destekleme durumu değerlendirilmiş, bu değerlendirme yapılırken frekans ve sıklık analizinden yararlanılmıştır. Karabük Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Yayın Etik Kurulunun 16.08.2023 tarih ve 264398 sayılı kararı ile gerekli izinler alınmıştır. Araştırmanın

³⁰ Çakı, “Türk Gençlerinde Dinî ve İnfomal Gönüllülük: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, 231.

³¹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), 72-75.

çalışma grubunu Karabük Üniversitesinde öğrenim gören 53 öğrenci kulüp temsilcisi oluşturmaktadır. Karabük Üniversitesinde bulunan 78 öğrenci kulüp temsilcisinden 65'ine ulaşılmış olup 53 temsilci araştırmaya katılım talebine olumlu geri dönüş sağlamıştır. Yaş ortalaması 23,5 olan çalışma grubu, yapılandırılmış mülakat sorularını internet tabanlı Google anket formu üzerinden cevaplamıştır.

3.1. Bulgular

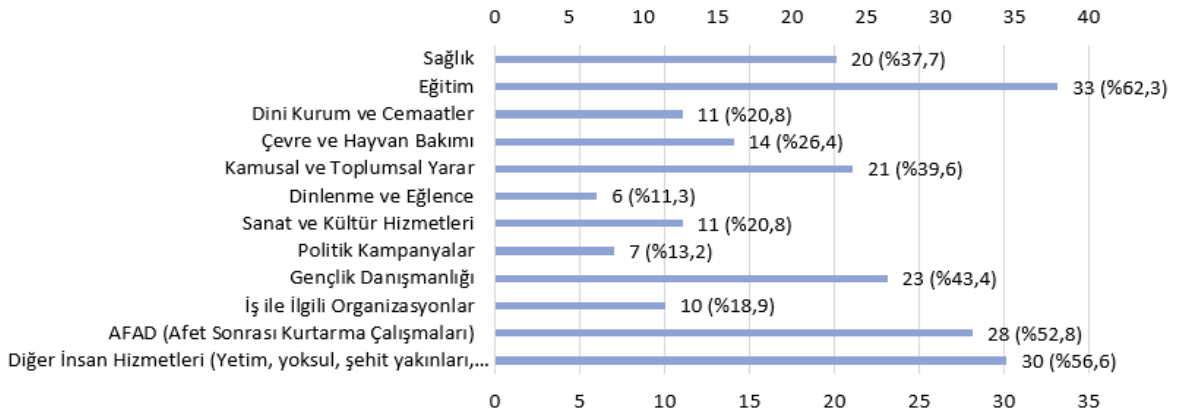
3.1.1. Demografik Değişken ve Sorulara İlişkin Bulgular

Farklı demografik değişkenler açısından özellikleri incelenen çalışma grubunun cinsiyet değişkenine göre dağılımları 37 (%69,8) erkek, 16 (%30,2) kız olarak belirlenmiştir. Öğrenim durumlarına göre ise katılımcıların 46'sının (%84,9) lisans, 7 öğrencinin ise (%15,1) lisansüstü düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların 31 farklı bölümde eğitim aldıkları tespit edilmiş olup bu öğrencilerin 4'ü (%7,5) İslami İlimler, 3'ü (%5,7) Siyaset Bilimi ve Kamu Yöntemi, 3'ü (%5,7) İngiliz Dili ve Edebiyatı, 3'ü (%5,7) Tarih, 3'ü (%5,7) Çocuk Gelişimi, 3'ü (%5,7) Elektrik Elektronik Mühendisliği, 2'si (%3,8) Girişimcilik, 2'si (%3,8) Coğrafya, 2'si (%3,8) Endüstri Mühendisliği, 2'si (%3,8) Aktüerya, 2'si (%3,8) Makine Mühendisliği, 2'si (%3,8) Türk Dili ve Edebiyatı, 2'si (%3,8) Tıp, 2'si (%3,8) Uluslararası İlişkiler, 2'si (%3,8) Orman Mühendisliği, 1'i (%1,9) Otomotiv Mühendisliği, 1'i (%1,9) Ebelik, 1'i (%1,9) Mekatronik Mühendisliği, 1'i (%1,9) Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği, 1'i (%1,9) İlk ve Acil Yardım, 1'i (%1,9) Arkeoloji, 1'i (%1,9) Diş Hekimliği, 1'i (%1,9) Biyomedikal Mühendisliği, 1'i (%1,9) Endüstriyel Tasarım, 1'i (%1,9) Bilgisayar Mühendisliği, 1'i (%1,9) Gastronomi ve Mutfak Sanatları, 1'i (%1,9) Güzel Sanatlar, 1'i (%1,9) Enerji Sistemleri Mühendisliği, 1'i (%1,9) Sosyal Hizmet, 1'i (%1,9) İnşaat Mühendisliği ve 1'i (%1,9) Raylı Sistemler Mühendisliği, alanında eğitim görmektedir.

Çalışma grubundan 36 öğrenci (%66) sivil toplum örgütü, vakıf veya dernek gibi herhangi bir sosyo-kültürel yapıya üye olduğunu ifade etmiştir. Katılımcılardan 43 öğrenci (%81,1) son on iki ay içerisinde herhangi bir gönüllü yardım hareketi içerisinde aktif olarak yer aldıklarını bildirmiştir. Yedisi hariç diğer bütün katılımcılar en son depremler için gönüllü yardım hareketi içinde yer aldıklarını ifade etmişlerdir. "Şu anda dinî bir grup ya da inanç temelli bir organizasyon içerisinde yardım temelli gönüllü bir çalışma yürütüyor musunuz?" sorusuna ise 42 öğrenci (%79,2) hayır cevabını vermiştir.

Mülakat yapılan 53 katılımcıdan kendi dindarlıklarını değerlendirmeleri ve on üzerinden puanlamaları istendiğinde 7 (%13) öğrencinin dindarlıklarına ortanın altında puan verdikleri, 46 (%87) öğrencinin ise orta ve ortanın üstünde puanlama yaptıkları görülmüştür. Bu bağlamda öğrencilerin 5'i (%9) 5 düzeyinde, 9'u (%17) 6 düzeyinde, 11'i (%21) 7 düzeyinde, 15'i (%28) 8 düzeyinde, 2'si (%4) 9 düzeyinde ve 4'ü (%8) 10 düzeyinde kendilerini dindar olarak algıladıklarını ifade etmiştir.

3.1.2. Katılımcıların En Çok Bulunmak İstedikleri Gönüllü Yardım Davranışı Alanları



Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere katılımcıların en fazla gönüllü yardım davranışı sergilemek istedikleri alan %62,3 (33) ile eğitimidir. Bu konudaki en az faaliyet alanı ise %11,3 (6) ile dinlenme ve eğlence sektörüdür.

3.1.3. Yardım Temelli Gönüllü Davranışın Temel Motivasyonları

3.1.3.1. Dinî Motivasyonlar (Din gönüllü yardım davranışını nasıl motive eder?)

3.1.3.1.1. Din karşılık beklemeden insanlara yardım etmeyi ve onlara karşı merhametli olmayı ister.

Katılımcıların ifadeleri incelendiğinde öncelikle dinin yardımlaşmaya ve merhamete yaptığı vurgunun ön plana çıkartıldığı görülmektedir. Nitekim katılımcılar dinin karşılık beklemeden insanlara yardım etmeyi ve onlara karşı merhametli olmayı istediğini ifade etmişlerdir. "Dinî inançlarınız sizi gönüllü yardım davranışlarına sevk ediyor mu?" sorusuna genel olarak evet cevabı veren katılımcıların değer odaklı açıklamalar yaptığı görülmektedir. Cevaplarda özellikle karşılık beklemeden iyilik yapmanın önemini belirten katılımcılar bunu dinin bir emri ve yerine getirilmesi gereken kulluk vazifesi olarak değerlendirmişlerdir. Büyük oranda gönüllü olmayı iyi bir

Müslüman olmanın ve Allah'ın rızasını elde edebilmenin şartı olarak gören katılımcıların büyük bir kısmı, yapılan iyiliklerin Allah için yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca katılımcıların büyük oranda Allah'ın kendi sıkıntılarını gidermesi için başkalarının sıkıntılarını gidermeye yöneldikleri görülmektedir.

(Katılımcı 5, K, 22):³²“Evet sevk ediyor. Dinim zekât, sadaka, yetim başı okşama gibi birçok farklı kavramla bizleri yardıma sevk edip bunu ‘sağ elin verdiği sol el görmemeli’ düşüncesiyle destekler. Bu benim en mutlu olduğum konulardan biri dinim hakkında.”

(Katılımcı 33, E, 23): “Evet. Ümmet bilinci ve maneviyat temelli bir dine sahip olduğumuz için tamamen ‘Müslüman, Müslümanın elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir’ şiarıyla hareket ederek bizi yardım davranışlarına gönüllü olarak sevk ediyor.”

(Katılımcı 53, E, 24): “Evet hangi dine inanırsak inanalım temelinde yardımlaşma yatmaktadır.”

Dinin en çok önemseydiği değerler sorulduğunda ise katılımcıların en fazla güzel ahlak (16), sevgi - saygı - hoşgörü (13), yardımlaşma-dayanışma (13) ve merhamet (11) gibi değerleri ön plana çıkarttıkları görülmüştür.

(Katılımcı 4, K, 21): “Evet çünkü inanan insanlar daha şefkatli yardım faaliyetleri içerisinde bulunurlar diye düşünüyorum.”

(Katılımcı 51, E, 23): “Evet çünkü İslam dininde olduğu gibi yeryüzüne gelmiş tüm inançlar yardımlaşmayı ve dayanışmayı emreder.”

(Katılımcı 20, E, 24): “Çünkü inanç bize doğrudan doğruya insanlara yardım emretmemizi emrediyor gerek paramızla gerek fülü yahut sözlü ne yapabiliyorsak yapalım insanlara yardım etmeliyiz, yalnızca insan da değil yaşayan her canlıya...”

Bazı öğrenciler dinî inanca sahip olmaksızın gönüllü yardım davranışında bulunmanın içsel bir motivasyonla yapılması gerektiğini ifade etmiştir.

(Katılımcı 40, E, 21): “Hayır, dinî sorumluluktan ziyade kişinin kendi isteğiyle sorumlu hissetmesinin daha önemli olduğunu düşünüyorum.”

3.1.3.1.2. Din Müslümanların Empatik Bir Tutum İçinde Olmasını İster.

Katılımcılar ifadelerinde, başkaları zor durumdayken mutlu olunamayacağına dair düşüncelerini vurgulamışlardır. Onlara göre iyi insan olmanın şartı başkalarının halinden

³² Katılımcıya ait açıklayıcı bilgi, katılımcı sırası, cinsiyet ve yaş olarak belirlenmiştir.

anlamaktır. Dinin her fırsata empatik tutumu telkin ettiğini düşünen bazı katılımcılar sadece dinin değil aynı zamanda aile ve kültürün de aynı yönde telkinleri bulunduğunu ifade etmektedir.

(Katılımcı 48, E, 20): “Komşusu açken tok yatan bizden değildir diyen bir Peygamberin ümmeti olarak sosyal yardım projelerinin içinde yer almak lazım.”

(Katılımcı 16, E, 24): “Gönüllüyüm çünkü ailem beni hem Türk kültürü hem de Türk-İslam kültürü ile yetiştirerek benim topluma karşı iyi ve sağduyulu olmamı sağladı. Türk kültüründe ve İslamiyet’te muhtaç olana el uzatılır. İslamiyet ve Türklük bilinciyle yetişen insanlar ve vicdanı olan her insan iyilik yapmanın gönüllere hitap etmenin anlamını bilir. Ben gönüllülüğümü aileme ve yetiştiğim Türk-İslam kültürüne atfediyorum.

(Katılımcı 45, K, 20): “Bizim dinimiz bize iyi bir insan olmayı öğütüyor. İyi bir insan olmanın yollarından biri de yardımlaşmadır.”

3.1.3.1.3. Yardım Temelli Gönüllü Davranış Dinî Olduğu Kadar İnsani Bir Sorumluluktur.

Aşağıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere bazı katılımcılar gönüllü yardım davranışını insani bir görev olarak algılamaktadır. Herhangi bir şahsi ya da politik neden olmaksızın iyiliğin hâkim olduğu daha güzel bir dünya için bu davranışın sergilenmesi gerektiğini düşünen bazı katılımcılar, güzel insan olmanın da bu şekilde mümkün olacağını düşünmektedir. Bu bağlamda gönüllü olmayı insan olabilmenin bir yolu olarak düşünen katılımcı oranı oldukça fazladır.

(Katılımcı 38, E, 24): “...Toplum içerisinde ortak özveriyle kanayan yaraların sarılması bizi millet haline getirir, ayrıca her şeyin ötesinde yardım eline ihtiyacı olan herkesin elinden tutulması ve hayata dahil edilmesi insani bir değerdir. Tercihten daha çok görevdir.”

(Katılımcı 36, E, 24): “Evet, insanlığın ve dinin getirdiği neticeler sonucunda kişiye bu konuda sorumluluk yüklendiğini düşünüyorum.”

(Katılımcı 16, E, 24): “Vicdanı ve imkânı olan herkesin kendi toplumundaki insanlara karşı sorumlulukları olduğunu düşünüyorum...”

(Katılımcı 35, K, 23): “Her insanın elinde çok küçük de olsa birinin hayatını olumlu yönde etkileyebilecek bir şey olduğunu düşünüyorum.”

3.1.4. Gönüllü Yardım Davranışı Sergilemek İçin Dinî İnanç Gerekli midir?

'Gönüllü yardım davranışı sergilemek için dinî inanç gerekli midir?' sorusuna katılımcıların çok büyük bir kısmı hayır cevabı vermiştir. Genel olarak gönüllülüğün vicdan ve sağduyu gibi içsel motivasyonlarla yerine getirilen insani bir vazife olduğunun vurgulandığı cevaplarda bazı katılımcıların dinî inancın merhamet ve yardımlaşma gibi bazı değerleri ön plana çıkartarak gönüllü olmayı kolaylaştırdığını ifade etmiştir.

(Katılımcı 49, K, 30): "Gönüllü ve iyi insan olmanın inanmakla bağı yoktur, vicdan ve merhamet inançlardan bağımsızdır. Örneğin Amazon'un ulaşılmaz kesiminde yaşayan kabiledaki bir insan din tebliğ edilmese bile yaralı muhtaç insan veya hayvana yardım edebilir. Burada insanın vicdani yapısı ve karakteri ön plandadır. Cevabım hayır."

(Katılımcı 30, E, 21): "Gerekli değildir. İnsanlara yardım etmek insanın içinden gelmektedir, lakin dinimiz de insanlara yardım etmeyi, merhametli olmayı ve güzel davranışlarda bulunmayı teşvik etmesi açısından çok güzel bir dindir."

(Katılımcı 4, K, 21): "Kendi adıma evet sevk ettiğimi düşünüyorum. Dinî inançlara tam manasıyla sahip insanlar bu seveğe uğrar ve gönüllü olmalıdırlar. Fakat dinî inanca sahip olmadığı halde de gönüllülük faaliyetleri yürüten insanlar olduğunu gördüm. Bunun sebebinin de içlerindeki insanlık duygusunun gelişmiş olmasına bağladım."

(Katılımcı 42, E, 23): "Dinî inancımın çok iyi bir insan olma isteği bu davranışlara yönelmemde daha etkili."

3.1.5. Dinî Grup ya da Cemaat İçinde Bulunmanın Gönüllü Davranışa Yönelmedeki Etkisi

Katılımcılardan büyük bir kısmı cami cemaati de dahil herhangi bir dinî grup ya da cemaat içerisinde gönüllü bir yardım davranışı içinde bulunmadıklarını çünkü bu oluşumlara karşı olduklarını ifade ederken, bazı katılımcılar ise grup halinde hareket etmenin kendilerini motive ettiğini, iyi hissettirdiğini, yanlış kararlar almaktan koruduğunu ve dinî idraklerini arttırdığını vurgulamışlardır.

(Katılımcı 51, E, 23): "...Hayır işlerinde bir örgüt veya topluluk içerisinde çalışmak bireysel çalışmanın aksine planlı ve sistematik şekilde daha çok insana temas etmenizi sağlar, ayrıca kişilerin dayanışma ve birlik olma bilincini yükseltir (Bir elin nesi var iki elin sesi var)."

(Katılımcı 20, E, 24): “STK’lar ya da inanç temelli oluşumlar bireysel yaşamımda alacağım yanlış kararlara karşı beni muhafaza eden bir şemsiye görevi görüyor.”

(Katılımcı 11, K, 25): “Cemaat ve bir dinî grupta birlikte peygamber efendimizin sünnetini ve ihtiyaç sahipleri üzerindeki hassasiyetini gözeterek yapılan hizmet, sünneti seniyye ve Peygamber ahlakının çok daha iyi şekilde idrak edilmesine yardımcı oluyor.”

(Katılımcı 6, E, 22): “Evet Diyanet cami cemaati içinde bulundum. Burada 60 yaşındaki dede ile 10 yaşındaki çocuğun Allah’ın rızasını kazanmaya çalışması beni çok etkilemişti. Biri yolun başında, diğeri ise sonundaydı.”

(Katılımcı 3, E, 30): “Hayır cemaat ve tarikatlara karşıyım. Cami cemaati içerisinde olan her türlü gönüllü harekette yer alabilirim. Tarikatlar, cemaatler ve Kızılay hariç.”

3.1.6. Birey Temelli Motivasyonlar

3.1.6.1. Gönüllü yardım davranışı iyi hissettirir.

Katılımcıların ifadelerinden anlaşılacağı üzere özgeci motivasyonlar onları gönüllü davranışa sevk eden ikinci bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira motivasyon tablosuna göre katılımcıların büyük bir kısmı gönüllü yardım davranışının kendilerini iyi hissettirdiğini düşünmektedir. Bunun yanı sıra bu davranışın rahatlatıcı, huzur verici, mutluluğu arttırıcı ve motive edici etkisinin katılımcılar tarafından vurgulandığı görülmektedir.

(Katılımcı 6, E, 22): “... İnsan iyilik yaptıkça manevi olarak ve vicdani olarak rahat ve huzurlu hissediyor ve bu huzur başka hiçbir şeyde bulunmayan bir huzur...”

(Katılımcı 47, E, 22): “Gönüllü yardım, kişinin hem inancı hem de iç huzuru için gerekli bir eylemdir.”

(Katılımcı 32, E, 22): “Gönüllü yardım etmek gerekir çünkü birine yardım etmenin manevi hazzı dünyadaki hiçbir şeyde yok.”

(Katılımcı 30, E, 21): “İnsanlara yardım edebilmek, onlara katkıda bulunabilmek kendim için çok güzel. Çünkü insanları mutlu edebilmek kendimi de mutlu etmemi sağlıyor. Ayrıca onlardan hayır duası alabilmek de bir huzur kaynağı.”

3.1.6.2. Gönüllü yardım davranışı bir gün gerektiğinde bireye yardım edilmesini sağlar.

Bazı katılımcıların ifadeleri, onların bir gün yardıma muhtaç hale geldiklerinde yardım

alabilmek için gönüllü yardım davranışına yöneldiklerini göstermektedir. Motivasyon tablosuna göre bir gün kendisi de ihtiyaç duyduğunda yardım alabilmek için gönüllü olduklarını söyleyen katılımcılar yoğunluktadır.

(Katılımcı 23, E, 22): “Birgün bende o durumda olabilirim zira depremde bu durumu bizzat kendim yaşadım.”

(Katılımcı 50, K, 23): “Gönüllü yardım davranışı ile insanlar her insanın bir gün yardıma ihtiyacı olabileceği gerçeğini anlamış olurlar.

(Katılımcı 17, E, 24): “Evet bu durum zincirleme şeklindedir birinin hayatını değiştirirsen kendi hayatın da değişir.”

3.1.6.3. Gönüllü yardım davranışı bireyin güçlü yönlerini keşfetmesini sağlar.

Katılımcılardan bazıları gönüllü davranışının güçlü yönlerini açığa çıkarttığını düşünmektedirler. Özellikle iş birliği, sorumluluk alma, kişisel becerileri fark etme gibi kazanımların bu ifadelerde ön plana çıktığı görülmektedir.

(Katılımcı 28, E, 23): “Gönüllülük faaliyetleri, kişisel gelişim açısından büyük bir fırsat sunar. Bir projenin veya organizasyonun bir parçası olarak çalışmak, liderlik becerilerinizi geliştirmenize, zaman yönetimi yeteneklerinizi iyileştirmenize, iş birliği yapmayı öğrenmenize ve sorumluluk almanıza yardımcı olur. Bu deneyimler, kişisel ve mesleki yaşamınızda size fayda sağlar. Gönüllülük faaliyetleri, genellikle yeni becerilerin kazanılmasına olanak tanır. Örneğin bir dil kursu düzenleyen bir gönüllü olmak, öğretme becerilerinizi geliştirebilir veya bir inşaat projesinde çalışmak, el becerilerinizi geliştirebilir. Bu tür beceriler, kariyerinizde veya kişisel yaşamınızda size yardımcı olabilir. Farklı yaşam deneyimlerine sahip olan insanlarla çalışmak, perspektifinizi genişletir ve farklı bakış açılarını anlamanızı sağlar. Bu da insan ilişkilerinde daha anlayışlı ve duyarlı olmanıza yardımcı olur.”

3.1.6.4. Gönüllü yardım davranışı sayesinde yeni arkadaşlar edinilir.

Bir katılımcı gönüllü yardım davranışı sayesinde farklı insanlarla tanışma ve iletişim kurma fırsatını yakalamamanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Motivasyon tablosuna göre gönüllü olmalarını yeni arkadaş bulmak için fırsat olarak gören katılımcılar mevcuttur. Bunun yanı sıra bazı katılımcılar yalnız kalmamak için gönüllü olduğunu ifade etmişlerdir.

(Katılımcı 28, E, 23): “Gönüllülük faaliyetleri, insanları topluma daha fazla dahil olmaya teşvik eder. Gönüllü olarak çalışırken, farklı insanlarla tanışma ve iletişim kurma fırsatı bulursunuz. Bu, yeni

bağlantılar kurmanızı ve toplumun bir parçası olmanızı sağlar.”

3.1.7. Gönüllü Yardım Davranışının Toplumsal İşlevleri

“Sizce gönüllü yardım davranışı insana ve topluma fayda sağlar mı? Eğer öyle ise bu faydalar nelerdir?” sorusuna katılımcıların tamamı gönüllü yardım davranışının topluma yarar sağlayacağını düşünmektedir. Bu bağlamda katılımcılar gönüllü yardım davranışının toplum bilincini geliştireceğini, birlik ve beraberliği pekiştireceğini, toplumsal huzuru artıracığını, insanlar arası ilişkileri düzenleyeceğini, güven ortamını oluşturup, paylaşmayı ve gelir adaletini sağlayarak toplumsal kalkınmaya zemin hazırlayacağını, iyiliğin yayılmasına vesile olacağını ve insanlara kardeşçe yaşamı öğreteceğini ifade etmişlerdir.

(Katılımcı 38, E, 24): “Millet olma şuurunun kazandırır, güven ortamı sağlar, birlik oluşmasını sağlar...”

(Katılımcı 12, E, 25): “Fayda sağlar, insanların toplumsal olarak birbirlerine duyduğu sevginin, inancın, güvenin artmasına, insanlar arası kültürel, maddi vb. farklar olsa dahi insanların birbirlerine destek olması hem birbirleri arasındaki bu uçurumların kapanmasına hem de bir ülkenin refah seviyesinin artmasına, en basitinden insanların daha mutlu olmasına gerek maddi gerek manevi olarak katkı sağlamaktadır. Bir toplum en zor durumdaki vatandaşı kadar refah içerisindedir. Vatandaşa verilen değer seviyesini gösterir. İnsanların dayanışması hayatta kalabilmeleri adına önem arz etmektedir.”

(Katılımcı 11, K, 25): “Evet, fayda sağlar. Ülke geneli ekonomik durumu iyileştirir, sosyokültürel yapıyı kuvvetlendirir, dinî ve manevi değerlerin daha sağlıklı yaşanmasını sağlar ve sünnet-i seniyyenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur.”

Tartışma ve Sonuç

Dinin özgeci tutum ve davranışları aktif olarak teşvik etmesi ve özgeci insanların toplum yanlısı davranışlara daha fazla meyilli olması, gönüllülük ile din arasında döngüsel bir ilişkinin var olduğunu düşündürmektedir. Bu düşünceden hareketle araştırmada, gönüllü yardım davranışının dinî motivasyonlarının ortaya çıkartılması hedeflenmiştir. Araştırma bulgularına göre büyük çoğunluğu (%87) kendini orta ve ortanın üzerinde dindar olarak algılayan çalışma grubunun %79,2’si, herhangi bir dinî grup ya da cemaate bağlı olmadıklarını belirtmiştir. Katılımcıların %87’sinin son 12 ay içerisinde depremzedelere yönelik gönüllü yardım hareketi içinde yer aldıkları görülmektedir. Ayrıca çalışma grubunun, %62,3 ile en fazla

eğitim alanında faaliyet gösterdikleri bulgulanmıştır. En az faaliyet gösterilen alan ise %11,3 ile dinlenme ve eğlence sektörüdür. Depremzedelere yönelik gönüllü yardım davranışını eğitim faaliyetleri izlemektedir. Bu sonuç araştırma bulgularıyla uyumludur. Nitekim Türkiye’de yapılan bir araştırma, gönüllülerin en fazla eğitim daha sonra ise çocuklar, gençler, çevre, kadın kültür ve sanat alanlarında gönüllü faaliyetlere katıldıklarını göstermektedir.³³

Katılımcıların ihtiyaç sahibi insanlara karşı duyarlı olmalarında ve gönüllü yardım davranışı sergilemelerinde etkili olan en temel motivasyonlara bakıldığında, birey temelli motivasyon cümlelerinin daha fazla onaylandığı görülmektedir. Aynı sonuç mülakat sorularına verilen cevaplarda da görülmüştür. Bu bulgulardan hareketle katılımcı grubun, toplum temelli özgeci davranışı her fırsatta teşvik eden dinî motiflerle gönüllü yardım davranışına daha fazla güdülendikleri söylenebilir. Nitekim verilen cevaplar incelenip kategorize edildiğinde dinin karşılık beklemeden insanlara yardım etmeyi ve empatik bir tutumla onlara karşı merhametli olmayı istemesinin altı çizildiği görülmektedir. Araştırmanın bu bulgusu literatürle uyumludur. Örneğin faydacı yönelimlerle gönüllülüğe daha fazla motive olunacağı hipotezi ile gerçekleştirilen karşılaştırmalı bir araştırmada öğrencilerin, özgeçmiş oluşturma veya sosyal motivasyonlarına dayalı olmaktan ziyade özgecil ve değer odaklı nedenlere dayalı olarak gönüllü faaliyetler içerisinde yer aldıkları sonucuna ulaşılmıştır.³⁴ Bu sonuç hem motivasyon hem de kazanım açısından başka araştırma bulgularıyla benzerlik göstermektedir. Örneğin bir araştırmada gönüllüğün insan kişiliği üzerindeki olumlu etkileri belirlenmeye çalışılmış ve toplumsal sorunlara karşı duyarlılık kazanmanın %87,7 oranında birinci sırada, daha huzurlu hissetmenin ise %70,8 oranında en son sırada yer aldığı görülmektedir. Bireysel kazanımları toplumsal motivasyonlarla gelen bir sonuç olarak görmek mümkündür. Bu araştırmada katılımcılar, gönüllü yardım davranışını değişip dönüştükleri bir yolculuk olarak tanımlamakta ve bu yolculuğun kendilerine sonuç olarak manevi tatmin sağladığını ifade etmektedirler. Toplumsal katkı motivasyonunun öncelendiği bu yolculukta bireyler gönüllülüğü, “Bir şeyleri değiştirebilirim inancıyla yola çıktıkları serüven” olarak görmekte ve bu serüveni kendileri

³³ Emre Erdoğan - Pınar Uyan Semerci, “Türkiye Gönüllülük Araştırması 2019: Gönüllü Profili, Gönüllülerin Koşulları ve Kazanımları”, *Türkiye’de Gönüllülük Deneyimler, Sınırlılıklar ve Yeni Açılımlar*, der. Emre Erdoğan vd. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 7.

³⁴ Handy Femida vd., “A Cross-Cultural Examination of Student Volunteering: Is It All About Résumé Building?”, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 39/3 (2010), 498.

açısından “fark yaratma”; faydalanana destek olma/sevme/dinleme” ve “faydalanana yardımcı olmanın verdiği tatmin/fedakârlık” olarak da ifade etmişlerdir.³⁵

Gönüllü olan insanlar genellikle kolektif olarak içselleştirilmiş ve geliştirilmiş toplum yanlısı değerler ve kurallar tarafından motive edilir. Dolayısıyla toplum yanlısı normatif kültür içerisinde insanlar hayırsever olmaya yönelik gönüllü davranış sergilemeyi görevleri olarak algılayabilir ve hatta çevrelerinden de aynı duyarlılığı bekleyebilirler. Böyle düşünmedikleri zaman suçluluk hissine kapılmaları bile muhtemeldir. Bu bağlamda dinî gönüllülüğün dindar insanlar için bir tür normatif eylem olduğu söylenebilir. Din ve gönüllülük arasındaki ilişkiyi incelerken dindarlığın çok yönlü doğasının dikkate alınması gerekir. Gönüllülük sadece ihtiyacı olan insanlara destek ve bakım sağlamakla kalmaz aynı zamanda gönüllülerin dinî değer ve öğretilerini hayata geçirmelerine de imkân sağlamaktadır. Konuya ilişkin yapılmış bir araştırma sonucuna göre sağlık, eğitim, dinî kurumlar, insan hizmetleri, kamusal veya toplumsal yarar, eğlenme ve dinlenme, politik kampanyalar, gençlik danışmanlığı ve işle ilgili organizasyonlar gibi dokuz farklı alanda dinî bağlılık, gönüllü katılımın sıklığını pozitif yönde anlamlı bir şekilde artırmaktadır.³⁶ Araştırma bulguları konuya ilişkin Batı kaynaklı araştırma bulgularıyla örtüşmektedir. Örneğin Johnston tarafından 2013 yılında yapılan bir araştırmada dine verilen önem ve dinî aktivitelere katılım ile gönüllülük arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.³⁷ Konuya ilişkin bir başka araştırmada ise hem kolektif dindarlığın hem de dinî sosyalleşmenin gönüllü katılımı önemli ölçüde yordadığı tespit edilmiştir. Hatta çalışmada dinin destekleyici sosyal ağ sunması sebebiyle dinî olmayan gönüllülük üzerinde de olumlu bir etki yaptığı ileri sürülmektedir.³⁸

Gönüllü yardım davranışını aynı zamanda insani bir sorumluluk olarak algılayan katılımcıların, genel olarak dinî gelişimle insani gelişimi farklı algıladıkları düşünülmektedir. Müslüman toplumlarda dinin hayatın tüm alanlarına etki eden önemli bir

³⁵ Emre Erdoğan - Pınar Uyan Semerci, “Türkiye Gönüllülük Araştırması 2019: Gönüllü Profili, Gönüllülerin Koşulları ve Kazanımları”, 20- 37.

³⁶ Yeung, “Religious Involvement and Participation in Volunteering: Types, Domains and Aggregate”, 115-131.

³⁷ Kathryn A. Johnson vd., “Intrinsic Religiosity and Volunteering During Emerging Adulthood: A Comparison of Mormons with Catholics and Non-Catholic Christians”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (2013), 847.

³⁸ Paul, Vermeer - Peer Scheepers, “Religious Socialization and Non-Religious Volunteering: A Dutch Panel Study”, *Voluntas* 23 (2012), 951-955; Hajnalka Fenyes, “Effect of Religiosity on Volunteering and on the Types of Volunteering among Higher Education Students in a Cross-Border Central and Eastern European Region”, *Acta Univ. Sapientiae, Social Analysis* 5/2 (2015), 183-186.

unsur olarak algılanması, dinî hayat - seküler hayat ayrımının fazla benimsenmemesi katılımcıların gönüllü yardım davranışını insani bir sorumluluk olarak algılamalarında etkili olmuş olabilir. Katılımcıların ifadelerinden anlaşılacağı üzere dinin ilke ve prensipleriyle yardım temelli gönüllü davranışı teşvik ettiği ve bu yönüyle süreci kolaylaştırdığına inanılmaktadır. Bazı işlevleri sebebiyle gönüllüğe dinî bir misyon yükleme söz konusu olabilmektedir. Zira gönüllülük genelde yoksulluğun, marjinalleşmenin ve eşitsizliğin diğer biçimlerinin sonucu olan sosyal dışlanmayı azaltarak dinin sosyal adalet vurgusuyla örtüşmektedir.³⁹

Gönüllü yardım davranışı sergilemek için dinî bir grup ya da cemaat içinde bulunmanın gereğine büyük oranda katılmayan katılımcıların yanı sıra dinî grup ya da cemaat içinde bu tür faaliyetleri yürütmenin, motive edici ve duygu coşkunluğunu artırıcı etkisini vurgulayan katılımcıların da olduğu görülmektedir. Araştırma bulgularına göre katılımcıların tamamı gönüllü yardım davranışının topluma fayda sağlayacağını düşünmektedir. Bu bağlamda katılımcılar gönüllü yardım davranışının hem toplumun birlik ve beraberliğini sağlayacağını, hem de güven ve adaleti sağlayarak huzurlu bir dünyanın inşasına hizmet edeceğini düşünmektedir. Bu bulgular literatürle uyumludur. Nitekim konuya ilişkin araştırmalar gönüllülüğün bireysel ve toplumsal yönden faydaları üzerine vurgu yapmaktadır. Bu araştırmalara göre gönüllülük, yerel kalkınmaya dair sahiplenme ve dayanışma duygusunu güçlendirerek sosyal uyumu ve sürdürülebilirliği artırmaktadır. Bunun yanı sıra bireylerin girişimcilik ruhunu destekleyen gönüllülüğün, istihdam edilebilirliği artırma özelliği vardır. Kişisel becerilerin keşfi, duygusal gelişimin desteklenmesi, saygı ve sorumluluk çerçevesinde tutum oluşturma konusundaki etkisi yönüyle de gönüllülüğün kişisel gelişime katkı sağladığı ifade edilmektedir.⁴⁰ Gönüllü açısından hayata anlam katması, pozitif bakış açısı geliştirmesi, kişisel değer ve inançların yansıtılmasına imkân sunması ve motivasyonu artırması yönüyle de gönüllülüğün bireyin hayatına önemli katkılar sunduğu söylenebilir.⁴¹ Fazlıoğlu'nun ifadesiyle

³⁹ Aygül Fazlıoğlu, "Kaybolmamış Duyarlılıkların Ortaya Çıkarılmasında Gönüllülük Anlayışının Önemi", çev. Eda Erdem, (Ankara: Tasarımhane, 2013), 71.

⁴⁰ Görkem Bağcı, "Genç Gönüllülüğü: Kişisel ve Sosyal Kalkınmaya Giden Çift Yönlü Yol", *Türkiye'de Gönüllülük, Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi*, çev. Eda Erdem, (Ankara: Tasarımhane, 2013), 52.

⁴¹ Başak Güçlü, "Türkiye'de Kurumsal Gönüllülük", *Türkiye'de Gönüllülük, Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi*, çev. Eda Erdem, (Ankara: Tasarımhane, 2013), 66.

bir inanca bağlılığın da göstergelerinden bir olan gönüllük, “başkasını mutlu etmenin en büyük mutluluk olduğunu farketmek”⁴² suretiyle hayata anlam katmaktır. Aslında gönüllük davranışının etkileri sadece gönüllü açısından değerlendirilemez. Bu katkının karşılıklı olduğunu söylemek mümkündür. Zira gönülden fakat profesyonelce yapılan bu çalışma tek yönlü değil; karşılıklı bilgi, duygu ve gönül alışverişinden oluşan dinamik bir süreçtir.⁴³ Bu dinamik sürecin birey ve toplum gelişimine katkıları sebebiyle bu faaliyetin bir medeniyet göstergesi olarak gücün sembolü olarak görülmesi durumu söz konusudur.⁴⁴

Bireysel dindarlığın gönüllülük üzerindeki etkisine ilişkin farklı bulgular mevcuttur. Örneğin Paxton ve arkadaşlarının araştırma sonuçlarına göre, düzenli dua etme gibi bireysel dinî uygulamaların gönüllülük üzerinde olumlu bir etkisi vardır. Araştırmada her gün dua eden bir kişinin, her gün dua etmeyen kişiye göre 1/4 oranında daha fazla organizasyona gönüllü olacağı ifade edilmektedir. Prouteau ve Sardinha'nın çalışma bulgularına göre de eğer biri aktif olarak dua ediyorsa, seküler gönüllülükten daha fazla dinî gönüllülük faaliyeti içinde yer almaktadır. Aynı araştırmaya göre dindarlık değişkenleri açısından beklendiği gibi kiliseye devamın da gönüllülükle yüksek düzeyde bir ilişkisi vardır. Çünkü bu araştırma sonuçlarına göre toplu gönüllülük için elde edilen katsayı dikkate alındığında, kilisedeki ibadetlere haftada birden fazla katılan bireylerin gönüllü olma ihtimalinin hiç katılmayanlara göre 3,9 kat daha yüksek olduğu bulgulanmıştır.⁴⁵

Bu sonuçlardan hareketle kutsal mekânlara gitme sıklığının gönüllü olmaya meyli artırdığı söylenebilir. Çünkü dinî kurumlar hayırsever ilgiyi teşvik eden değerler sunmaktadır. Dinî kurumlara ya da dinî vakıflara aktif üyeliğin yanı sıra mevcut aidiyet bağlarını geliştirme ve sosyal sermaye yaratma isteğinin de gönüllü davranışı artırmaya yönelik bir etki yaptığından söz edilebilir. Zira gönüllülük büyük oranda arkadaşlık gibi yakın ilişki ağlarıyla gerçekleşen bir harekettir. İnsan kaynakları teorisine göre gönüllülüğü etkileyen faktörler

⁴² Fazlıoğlu, “Kaybolmamış Duyarlılıkların Ortaya Çıkarılmasında Gönüllülük Anlayışının Önemi”, 70.

⁴³ İstem D. Akalp, “Gönüllülüğün Eğitim Alanına Etkisi: Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı (Tegv)'nin Deneyimleri”, *Türkiye’de Gönüllülük, Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi*, çev. Eda Erdem, (Ankara: Tasarımhane, 2013), 54.

⁴⁴ Fazlıoğlu, “Kaybolmamış Duyarlılıkların Ortaya Çıkarılmasında Gönüllülük Anlayışının Önemi”, 69.

⁴⁵ Pamela Paxton vd., “Volunteering and the Dimensions of Religiosity: A Cross-National Analysis”, *Rev Relig Res* 56 (2014), 612-619; Lionel Prouteau - Boguslawa Sardinha, “Volunteering and Country-Level Religiosity: Evidence From the European Union”, *Voluntas* 26 (2015), 251; Penny Edgell Becker - Pawan H Dhingra, “Religious Involvement and Volunteering: Implications for Civil Society”, *Sociology of Religion* 62/3 (2001), 316-324.

arasında değer tercihleri, dinî faaliyetler ve dindarlık algısı dikkat çekmektedir. Bir kişinin bireysel dindarlığı ne kadar güçlüyse dinî faaliyetlere katılım ve gönüllülük sıklığı da o kadar artar. Bu bağlamda muhafazakarlık değer faktörünün gönüllülük ile ilişkili olduğu söylenebilir. Fenyes'e göre literatür ve önceki araştırma bulguları, değer tercihi ve dindarlığın gönüllülüğü, kişinin sosyal geçmişinden veya cinsiyetinden daha büyük ölçüde etkilediğini göstermektedir. Ona göre öğrencilerin dindarlığı, diğer açıklayıcı değişkenlerin etkilerini hesaba kattıktan sonra bile gönüllülüğü olumlu yönde etkilemektedir. Gönüllülük ile dindarlık arasındaki ilişkiyi konu alan bazı araştırmalar düzenli dua etmenin dinî bir mekânda bulunmanın etkisinden daha önemli olduğunu ortaya koymuştur. Bunun nedeni, küçük dinî gençlik gruplarına katılmanın öğrenciler arasında en popüler etkinlik olması ve gönüllülük üzerinde en büyük olumlu etkiye sahip olması olabilir.⁴⁶

Hollanda'da formal ve informal gönüllülükte dindarlığın rolü üzerine yapılan bir araştırmada maneviyatın gayri resmi gönüllülük olasılığını artırdığı, diğer insanların ihtiyaçlarına açık olma ve onlara gerçek anlamda hizmet sağlama imkanını beraberinde getirdiği bulgulanmıştır. Benzer şekilde araştırma bulguları, mevcut kurumsal dinî katılımın, erkeklerin gönüllü işlerde yer alma olasılığının yanı sıra erkeklerin bu tür işlere ayırdıkları zamanın pozitif bir yordayıcısı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dinî kurum veya ibadethanelere katılanların genel gönüllü faaliyetlere katılma (veya katılmaya davet edilme) olasılığının daha yüksek olduğu ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra dinî sosyalizasyonun hem dinî hem de seküler gönüllülükle önemli ve olumlu bir şekilde ilişkili olduğu bulgulanmıştır. Bu bulgulara göre özellikle çok katı olmayan bir dinî sosyalleşmenin yetişkinlerin din dışı gönüllülüğü üzerinde etkisi bulunmaktadır. Aynı zamanda bireyin dindarlık düzeyi, gönüllü davranışla güçlü bir şekilde ilişkilidir.⁴⁷ Malezya'da üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırma, dindarlığın gönüllü davranışa yönelme olasılığını arttırdığını ortaya koymuştur. Bu sonuç, dinî katılımın gönüllülük ile olumlu bir şekilde ilişkili olduğunu öne süren diğer çalışma

⁴⁶ Hajnalka Fenyes, "Effect of Religiosity on Volunteering and on the Types of Volunteering among Higher Education Students in a Cross-Border Central and Eastern European Region", 183-186.

⁴⁷ Marike van Tienen vd., "The Role of Religiosity for Formal and Informal Volunteering in the Netherlands" *Voluntas* 22, (2011): 365-389, 382; Paul Vermeer - Peer Scheepers, "Religious Socialization and Non-Religious Volunteering: A Dutch Panel Study", *Voluntas* 23/4 (December 2011), 940.

bulgularıyla uyumludur.⁴⁸

Yerli ve yabancı literatür bulguları ile teorik çerçeve göz önüne alındığında dinî öğretinin ötekine karşı duyarlı davranışı desteklemesi ve yardım temelli gönüllü davranışı açık bir şekilde teşvik etmesi sebebiyle dinî hassasiyete sahip kişilerin dinî motivasyonlarla bu davranışa yönelme ihtimallerinin daha yüksek olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle din eğitimi veren kurum müfredatlarında bu konunun vurgulanması, daha istendik sonuçların ortaya çıkmasını kolaylaştıracaktır. Özellikle Müslüman toplumlarda örgütsel olmaktan çok bireysel gönüllü yardım davranışının ön planda olması bu faaliyetleri kayıt dışı haline getirmektedir. Bu konudaki yaygın kanaat ise, gönüllülüğün kurumsal ve örgütsel bir yapısının bulunması gerektiği yönündedir. Gönüllülüğün sürdürülebilir olması ve toplumun genelinde yaygın bir biçimde benimsenmesi için sosyal ve eğitsel politikalarla bu davranışın desteklenmesi gerekmektedir.⁴⁹ Sadece gençler ve yetişkinlerin değil çocukların da gönüllülük yapmaya teşvik edilmelerinin onların hem kişisel gelişimlerini hem de vatandaşlık bilinçlerini geliştirmeye katkı sağlayacaktır. Ayrıca çocuklarla çalışan gönüllülerin çocuk haklarına ilişkin bilgi ve duyarlılıklarının artması ve çocukların hayatlarında bıraktıkları izi görmeleri onların çocuklara karşı tutumlarında da olumlu etkiler bırakacaktır. Eğitim düzeyi ile gönüllü davranışa katılma arasında pozitif yönde bir korelasyon olduğu ileri sürülmektedir. Örneğin bir araştırmaya göre eğitim düzeyi arttıkça gönüllülük yapma oranı da artmaktadır. Nitekim herhangi bir eğitim kurumundan mezun olmayanlarda gönüllülük yapanların oranı %2 iken, bu oran lise mezunlarında %6, üniversite mezunlarında ise %17 düzeyindedir. Doktora eğitimini tamamlayanların yaklaşık üçte birinin gönüllü faaliyet içinde yer aldığı gözlenmektedir.⁵⁰ Bu bulgulardan hareketle eğitim düzeyinin artması ve eğitim müfredatlarına gönüllük ile ilgili içeriklerin koyulmasının da bu sürece katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

⁴⁸ A.A.A. Sallam vd., "Religiosity and Volunteering Intention Among Undergraduate Malaysian Muslim Students", 3; Ida. E. Berger, *International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, *Voluntas* 17/2, (2006), 131.

⁴⁹ Seyhan Aydınlgil, "Sosyal Politika Geliştirmede Yeni Bir Alan: Gönüllülük, Türkiye'de Gönüllülük, Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi", *Türkiye'de Gönüllülük, Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi*, çev. Eda Erdem (Ankara: Tasarımhane, 2013), 33.

⁵⁰ Erdoğan - Semerci, "Türkiye Gönüllülük Araştırması 2019: Gönüllü Profili, Gönüllülerin Koşulları ve Kazanımları", 20.

Kaynakça / References

- A.A.A. Sallam vd. "Religiosity and Volunteering Intention Among Undergraduate Malaysian Muslim Students". *MATEC Web of Conferences* 150/05090 (2018), 1-4. <https://doi.org/10.1051/matecconf/201815005090>
- Adler, Alfred. *İnsan Tabiatını Tanıma*. çev. Ayda Yörükkan. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
- Afşar, Selda Taşdemir. "Gönüllülük Olgusunu Sosyolojik Teorilerle Anlama Denemesi". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* (Aralık 2019), 27-49.
- Aksürmeli, Mehmet - Tekten, Zeynep Serap. "İnanç Temelli Organizasyonlar ve Toplumsal Birlik: Konya Örneği", *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi: Tartışmalı İlmî Toplantı*. (16-18 Ekim 2015, Gaziantep) ed. İsmail Kurt vd. 1/ 351-364. İstanbul: Ensar Neşriyat : İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2016.
- Aslan, Harun. "Gönüllülük Alanında Kullanılan Temel Teoriler ve Gönüllü Faaliyetlerde Teori Pratik İlişkisi". *Current Perspectives in Social Sciences* 27/1 (2023), 1-10.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Bağcı, Görkem. "Genç Gönüllülüğü: Kişisel ve Sosyal Kalkınmaya Giden Çift Yönlü Yol". *Türkiye'de Gönüllülük, Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi*. çev. Eda Erdem. Ankara: Tasarımhane, 2013.
- Becker, Penny Edgell - Dhingra, Pawan H. "Religious Involvement and Volunteering: Implications for Civil Society". *Sociology of Religion* 62/3 (2001), 315-335.
- Berger, Ida. E. "International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations", *Voluntas* 17/2 (2006), 115-132.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çakı, Fahri. "Türk Gençlerinde Dinî ve İnfomal Gönüllülük: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Çekmece Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10-11 (2017), 223 - 247.
- Dawkins, Richard. *Gen Bencildir*. çev. Asuman Ü. Müftüoğlu (Ankara: Tübitak Yayınları, 9. Baskı 2007), 12-15.
- Deaux, Kay - Wrightsman, Lawrence. *Social Psychology in the 80s*, California: Brooks/Cole Publishing Company, 1984.
- Düzgün, Şaban Ali. *Tanrı'nın Göz Bebeği İnsan*. Ankara: Otto yayınları, 2021.
- Ege, Remziye. "Gönüllülük, Din ve Din Eğitimi". *Dinî Araştırmalar* 14/38 (Ocak- Haziran 2011), 5-16.
- Erdoğan, Emre - Semerci, Pınar Uyan. "Türkiye Gönüllülük Araştırması 2019: Gönüllü Profili, Gönüllülerin Koşulları ve Kazanımları". *Türkiye'de Gönüllülük Deneyimler, Sınırlılıklar ve Yeni Açılımlar*. der. Emre Erdoğan vd. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,

2020.

- Erikson, Erik H. *İnsanın Sekiz Çağı*. çev. Bedirhan Üstün-Vedat Şar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
- Fazlıoğlu, Aygül. "Kaybolmamış Duyarlılıkların Ortaya Çıkarılmasında Gönüllülük Anlayışının Önemi". çev. Eda Erdem. Ankara: Tasarımhane, 2013.
- Fenyés, Hajnalka. "Effect of Religiosity on Volunteering and on the Types of Volunteering among Higher Education Students in a Cross-Border Central and Eastern European Region". *Acta Univ. Sapientiae, Social Analysis* 5/2 (2015) 181–203.
- Freud, Sigmund. *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları, 1997.
- Fromm, Erich. *Hayatı Sevmek*. Trc. Ali Köse. İstanbul, Arıtan Yayınları, 2004.
- Geçtan, Engin. *Hayat*. İstanbul: Metis Yayınları, 16. Baskı, 2019.
- Glaser, Aura. "A Call To Compassion- Bringing Buddihist Practices of the Heart into the Sou of Psychology". *The Crazy Wisdom Community Journal* (May-August 2005). Erişim 4 Haziran 2019.
<https://static1.squarespace.com/static/526e8724e4b06485ddc46b03/t/53b6edc4b07ea97842930c/1404497356556/Call+to+Compassion+05.pdf>
- Güzel, Bekir. "Toplum Kalkınmasında Gönül Elçileri Projesi ve Türkiye'nin Gönüllülük Algısı". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature anda History of Turkish or Turkic* 10/6 (İlkbahar 2015), 521-532.
- Handy Femida vd. "A Cross-Cultural Examination of Student Volunteering: Is It All About Résumé Building?". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 39/3 (2010), 498–523.
- Jung, Carl Gustav. *Aspects of the Feminine*. London: Routledge, 1989.
- Karaca, Faruk. "Dindarlığın Etkileri". *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 71-92. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kathryn A. Johnson vd. Intrinsic religiosity and volunteering during emerging adulthood: A comparison of Mormons with Catholics and non-Catholic Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (2013), 842–851.
- Kızılgeçit, Muhammed vd. "Salgın Sürecinde Sahada Olanlar: Vefa (Diyanet, MEB, Emniyet ve Sağlık Çalışanları): Yardımda Bulunanlar ve Yardım Alanlara Yönelik Bir Çalışma". *Koronavirüs Salgını Sürecinde Vefa*. ed. Fatih Kurt. 7-64. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 6. Baskı, 2018.
- Özcan, Zeynep. *Merhamet Psikolojisi, Zihinsel İmgeler Işığında Merhamet*. Ankara: Çamlıca Yayınları, 2020.

- Palabıyık, Hamit. "Gönüllülük ve Yerel Hizmetlere Gönüllü Katılım Üzerine Açıklamalar". *Yönetim Bilimleri Dergisi* 9/1 (2011), 86-110.
- Paxton, Pamela vd. "Volunteering and the Dimensions of Religiosity: A Cross-National Analysis". *Rev Relig Res* 56 (2014), 597-625.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2006.
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin E. P. *Character Strengths and Virtues, a Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Prouteau, Lionel - Sardinha, Boguslawa. "Volunteering and Country-Level Religiosity: Evidence From the European Union". *Voluntas* 26 (2015), 242-266.
- Ryff, Carol D. - Singer, Burton H. "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being". *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008), 13-39.
- Ryff, Carol D. "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081.
- Seyhan Aydınligil, Sosyal Politika Geliştirmede Yeni Bir Alan: Gönüllülük, Türkiye'de Gönüllülük, Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi, *Türkiye'de Gönüllülük, Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi*, çev. Eda Erdem (Ankara: Tasarımhane, 2013), 32-38, 33.
- Tarhan, Nevzat. *Değerler Psikolojisi ve İnsan*. İstanbul: Timaş Yayınları, 12. Baskı, 2018.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ, Bize Özgü Duygular, Bize Özgü Analiz*. İstanbul: Timaş Yayınları, 23. Baskı, 2019.
- Türkeri, Ömer. "Diğerkâmlık ve Egoizmin Ahlaki Açından Karşılaştırılması". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlaki ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu* (Ankara, 21-22 Nisan 2012). 571-580. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Vermeer, Paul, - Scheepers, Peer. "Religious Socialization and Non-Religious Volunteering: A Dutch Panel Study". *Voluntas* 23/4 (2011), 940-958.
- Yaran, Cafer Sadık. "Toplumsal Ahlak". *İslam Ahlak Esasları*. ed. Tahsin Görgün. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2010.
- Yeung, Jerf W. K. "Religious Involvement and Participation in Volunteering: Types, Domains and Aggregate". *Voluntas* 28 (2017), 110-138.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 8. Baskı, 2011.



Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Gâlibe İtibar İlkesi İle Zorluğun Defi İlkesinin Kesişmesi ve Fer'î Yansımaları (İbadetler Örneği)

*The Interction of The Principle of The Al-Ghâlib Is Taken Into Account and The Principle of The
Hardship Removed and The Reflections on Judgment in The Hanefi Fiqh Thought (Example of
Worship)*

Abdurrahman BULUT

ORCID: 0000-0003-4631-7911 | E-Posta: abulut_89@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst Prof., İzmir Katip Celebi University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

Kocaeli, Türkiye

ROR ID: [024nx4843](https://orcid.org/024nx4843)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Bulut, Abdurrahman. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Gâlibe İtibar İlkesi İle Zorluğun Defi İlkesinin Kesişmesi ve Fer'î Yansımaları (İbadetler Örneği)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 264-286. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1508019>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	01.07.2024
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	18.08.2024
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15.12.2024
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

“Gâlibe itibar edilir / Hüküm gâlibe göre belirlenir.” ilkesi Hanefî fıkıh doktrinindeki önemli küllî kâidelerden biridir. Fıkıh metinlerinde yer alan nadire itibar edilmeyeceğini belirten ilke düzeyindeki ifadeler de aynı muhtevanın farklı boyutuna vurgu yapar. Fıkıhın hemen her alanında karşılaşılabilecek bu ilke ve kurallar “gâlib” ve “nadir” kavramları çerçevesindeki fikhî akıl yürütmenin Hanefî fıkıh düşüncesindeki etkisini ve önemini gösterir. Gâlib kavramı Hanefî fıkıh doktrininde bağlama göre farklı manalarda kullanılmaktadır. Gâlib kavramının bu farklı kullanımlarına dair kuşatıcı bir tasnif yapmak oldukça zordur ve kapsamlı bir çalışmayı gerektirir. Bununla birlikte bu çalışmada Hanefî fûrû fıkıh literatüründe temsil kabiliyeti görece daha yüksek olan başlıca eserlerin özellikle ibâdet bölümlerinde yapılan yüzeysel bir tarama sonucunda gâlib kavramının daha yaygın kullanıldığı manalara dair dörtlü bir tasnif denemesi yapılmıştır. Bunlar arasında gâlib kavramının “bir olayın sıklıkla meydana gelmesi” manasındaki kullanımına odaklanılmış ve bu manadaki gâlib kavramının zorluğun defi ilkesi ile irtibatı incelenmiştir. Hanefî fûrû fıkıh metinlerinde “bir olayın sıklıkla meydana gelmesi” manasını kastetmek üzere daha çok “gâlib” kelimesi tercih edilmekle birlikte “âdet, zâhir, kesret, tekrar ve mutad” gibi kelimeler ve türevleri de kullanılmaktadır. Yapılan okumalarda bu durum dikkate alınmıştır. “Bir olayın seyrek meydana gelmesi” manasını ifade eden “nadir” kelimesinin ilgili pasajların tespitinde anahtar bir rol üstlendiğinin de ayrıca belirtilmesi gerekir. Günümüz fıkıh araştırmalarında, geniş bir anlam yelpazesine sahip ve oldukça etkili bir kavram olan gâlib kavramına tahsis edilmiş çalışmalar nicelik bakımından yeterli düzeyde değildir. Görebildiğimiz kadarıyla gâlib kavramının zorluğun defi ilkesi ile irtibatlı olarak “bir olayın sıklıkla meydana gelmesi” manasındaki kullanımına tahsis edilmiş bir araştırma yapılmamıştır. Bu çalışma, literatürdeki bu boşluğu sınırlı bir alanda belli ölçüde doldurmayı hedeflemektedir. Şemsiye bir kavram mahiyetinde olan gâlib kavramının alt kümelerine odaklanmış çalışmaların Hanefî fikhî açısından bazı kavramsal ilişki ağlarını belirlemek, ilgili kavramsal örgünün fikhî bilgi ve düşüncenin geliştirilmesindeki etkisini görmek gibi faydaları olacaktır. Bu çalışmada Hanefî fıkıh doktrininde ibadetler alanında ilk bakışta belki mükellefin mazur kabul edilmesinin mümkün görüleceği bazı olaylarda gâlib kavramının mükellef lehine dikkate alınıp alınmayacağına dair tartışmaların harac-adem-i harac, kıyas-istihsan ve ihtiyat-mazeret kavram çiftleri ile irtibatlı bir üst bakış gözetiminde seyrettiği görülmüştür. Hükmü nasla tespit edilmiş olan bazı meselelerde ilgili olayın sıklıkla meydana gelmesinden dolayı insanlara zorluk olmaması için kolaylık hükmünün belirlenmiş olduğu tespitinden ilham alan Hanefî imâmîlerinin, hakkında nas bulunmayan meselelerde de benzer bir fikhî akıl yürütmeyi gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. Hanefî fakihlerinin gâlib-harac kavram çifti etrafındaki açıklamaları, Hanefî fikhında benzer mahiyetteki bazı meselelerin bir kısmında mükellefin lehine diğer bir kısmında ise aleyhine hükümler verilmiş olmasının tutarlı bir izahı olduğunu göstermektedir. Buna göre kişinin bir kastı veya kusuru olmaması bakımından mahiyet itibariyle birbirine benzeyen olaylardaki ilk bakışta çelişkili gibi gözüken farklı hükümler, ilgili olayın sıklıkla meydana gelip gelmemesi ayrımı ile izah edilebilmektedir. Nitekim sıklıkla meydana gelen bir olay karşısında kolaylık hükmü, sıklıkla meydana gelmeyen bir olayda ise ihtiyat hükmü esas alınmıştır. Böylece ilgili meselelerdeki farklı hükümlerin aslında tutarlı bir bütün teşkil ettiği gösterilmiş olmaktadır. Ayrıca makalede görüleceği üzere Hanefî fakihlerinin gâlib-harac ilişkisi ışığındaki yaklaşımı, ilgili meselelerde Hanefî fikhını diğer doktrinlerden ayırıştırıcı bir özelliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî, Gâlib, Harac, Nadir.

Abstract

“The victor is respected / The verdict is determined according to the victor.” this is the one of the principles of the important universal rules in the Hanafī fiqh doctrine. Statements at the principle level stating that the rarities in fiqh texts will not be respected also emphasize the different dimensions of the same content. These principles and rules, which can be encountered in almost every field of fiqh, show the influence and importance of fiqh reasoning within the framework of the concepts of “ghālib” and “nādir” in Hanafī fiqh thought. The concept of ghālib is used in different meanings in Hanafi fiqh doctrine depending on the context. It is very difficult to make a comprehensive classification of these different uses of the concept of ghālib and requires a comprehensive study. However, in this study, as a result of a superficial scanning of the main works that have a relatively higher representation ability in the Hanafī furu’ fiqh literature, especially in the prayer sections, a four-fold classification attempt was made regarding the meanings in which the concept of ghālib is more widely used. Among these, the use of the concept of ghālib in the sense of “the frequent occurrence of an event” was focused on, and the connection of the concept of ghālib in this sense with the principle of defence of difficulty was examined. In Hanafī furu’ fiqh texts, the word “ghālib” is mostly preferred to mean “the frequent occurrence of an event”, but words such as “ādah, zāhir, multitude, repetition and usual” and their derivatives are also used. This situation was taken into account in the readings. It should also be noted that the word “rare”, which means “rare occurrence of an event”, plays a key role in identifying the relevant passages. In today’s fiqh research, studies devoted to the concept of ghālib, which is a very effective concept with a wide range of meanings, are not sufficient in terms of quantity. As far as we can see, there has been no research devoted to the use of the concept of ghālib in the sense of “the frequent occurrence of an event” in connection with the principle of defence of difficulty. This study aims to fill this gap in the literature to a certain extent in a limited area. Studies focusing on such sub-sets of the concept of ghālib, which is an umbrella concept, will have benefits such as determining some conceptual relationship networks in terms of Hanafī fiqh and seeing the effect of the relevant conceptual network on the development of fiqh knowledge and thought. In this study, in the Hanafī jurisprudence doctrine, in the field of worship, the debates on whether the concept of ghālib should be taken into account in favor of the taxpayer in some events that, at first glance, might seem possible to excuse the taxpayer, are pursued under the supervision of an overview in connection with the concept pairs of difficulty(harac)-non-difficulty, qiyās-istihsān and caution-excuse has been seen. Accordingly, it is understood that the Hanafī imams, who were inspired by the determination that the provision of convenience was determined in order to avoid difficulties for people due to the frequent occurrence of the relevant event in some issues whose rulings were determined in the Qur’an and sunnah, carried out a similar fiqh reasoning on the issues for which the Qur’an and sunnah was not found. The explanations of Hanafī jurists around the concept pair ghālib-harac show that there is a consistent explanation for the fact that some issues of similar nature are given in favor of the taxpayer in some parts and against him in others in Hanafī jurisprudence. Accordingly, different provisions that seem contradictory at first glance in events that are similar in nature in terms of the person not having any intention or fault can be explained by the distinction of whether the relevant event occurs frequently or not. As a matter of fact, in the case of an event that occurs frequently, the provision of convenience is taken as basis, and in the case of an event that does not occur frequently, the provision of precaution is taken as basis. Thus, it is shown that the different provisions on the relevant issues actually constitute a coherent whole. In addition, as can be seen in the comparisons made with other sects on some of the issues touched upon in the article, the approach of Hanafī jurists within the framework of the ghālib-harac relationship reflects one of the characteristic features of Hanafī fiqh.

Keywords: Islamic Law, Hanafī, Ghālib, Harac, Nādir.

Giriş

Gâlib kavramı farklı kullanımları ile Hanefî fıkıh düşüncesinin merkezinde yer alan kavramlardan biridir. Fıkıhın hemen tüm alanlarında bu kavram çerçevesinde fikhî kural ve hükümler üretilmiştir. Hanefî fıkıhındaki gâlib kavramı ile ilgili meşhur fıkıh ilkelerinden biri Mecelle'nin 41. maddesinde “*Âdet ancak muttarid yahud gâlib oldukda muteber olur.*” şeklinde ifade edilmiştir. Burada gâlib kavramının örfle irtibatlı görece hususi manada kullanımı söz konusudur. Bir sonraki 42. maddede ifade edilen “*İtibâr gâlib-i şâyi'a olup nâdire değildir.*” ilkesinde ise gâlib kavramının nispeten daha kapsamlı bir muhteva ile kullanımı söz konusudur. Nitekim örf/âdet olarak tarif edilebilecek davranış biçimleri türünden olmayan fakat yaygınlık kazanmış olaylar ve durumlar da bu ilkenin muhtevasına dahildir. Mesela mefkûdün hükmen ölümü veya çocukların hükmen bulûğu için tespit edilen yaşlar hakkında bazen naklî delillerin de tartışıldığı örf/âdet kabilinden olmayan fakat yaygın durumlarla ilgili bir çerçeve mevcuttur.¹ Hanefî fıkıh doktrinde gâlib kavramı ile ilgili daha özlü ve kapsamlı ifadeler de yer alır. Bu meyanda “*Hüküm gâlibe göre belirlenir.*” veya “*Gâlibe itibar edilir.*” ifadeleri zikredilebilir.² Nadire itibar edilmeyeceğini belirten ilke düzeyindeki açıklamalar da aynı muhtevanın diğer bir pencereden ifade edilmesidir.³ Geniş bir kullanım alanına sahip olan gâlib kavramına dair bu türden ilke ve prensipler gâlib kavramının Hanefî fıkıh düşüncesindeki etkisini ve önemini gösterir.

Fıkıh literatüründe “gâlib” kelimesi ve türevleri dildeki manası ile irtibatlı olarak farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Bununla birlikte pek çok fikhî kural ve ilkede “gâlib” kelimesinin özellikle tercih edilmesi dolayısıyla kanaatimizce fıkıh doktrini açısından bir “gâlib kavramı”ndan söz edilmesi uygun olur. Hanefî fıkıh doktrinde “gâlib” kavramına dair farklı manalardaki kullanımlar merkezi bir noktada birlikte düşünülmektedir. Mesela Serahsî (ö. 483/1090) gâlib kavramının “bir olayın sıklıkla meydana gelmesi” ve fazla miktarda olması bakımından “üstünlük” manasındaki kullanımlarına dair örnekleri bir arada zikredip ilgili ferî meselelerdeki hükümlerin “Gâlibe itibar edilir.” ilkesine

¹ Bu nedenle Mecelle şârihi olan Attâsî'nin, Ali Haydar Efendi'nin 41. maddenin 42. madde için bir asıl olduğu yönündeki ifadesine yönelik eleştirisi kanaatimizce isabetlidir. Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/106; Muhammed Tâhir Attâsî, *Şerhu'l-Mecelle* (Dimeşk: Matbaatü Hıms, 1930), 1/98.

² Alâeddin Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/56; Alâüddîn Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/51; Şemsülemme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/77; 10/196; Burhâneddin Merğînânî, *el-Hidâye (şerhi ile birlikte)*, thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/103; Ebû Muhammed Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâyk* (Mektebetü İmdâdiyye, ts.), 4/141.

³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/189; 3/149; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/107; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâyk*, 1/12.

dayandığını ifade eder.⁴ Bununla birlikte Hanefî fihına dair yapılan okumalarda, literatürde gâlib kavramının farklı manalarda kullanıldığının farkında olunması isabetli olacaktır. Mesela Kâsânî'nin (ö. 587/1191) kadına dokunmanın abdesti bozup bozmaması meselesindeki şu ifadelerinde "gâlib kavramı" açısından iki farklı kullanım ve aslında iki farklı gerekçe söz konusudur:

"Kadına dokunmak genelde abdest bozucu bir sıvının çıkmasına sebep olmaz. Ayrıca eşlerin birbirine dokunması sıklıkla meydana gelen bir durumdur. Bu nedenle eğer kadına dokunmanın abdesti bozduğu hükmü benimsenirse bu, insanlar için zorluk (harac) oluşturur."⁵

Bu pasajda ifade edilen ilk gerekçede sebebin genellikle müsebbebi meydana getirmesi dolayısıyla müsebbeb yerine kâim kılınmasına değinilmektedir. Zikredilen ikinci gerekçe ise zorluğun defi ilkesi ile irtibatlıdır. Fıkıh literatüründe her iki muhteva da "gâlib" kavramı çerçevesinde düşünölmekle birlikte burada mahiyet itibariyle birbirinden bağımsız iki farklı gerekçenin zikredildiğı açıktır.

Gâlib kavramı ile ilgili yakın dönemde önemli bazı çalışmalar yapılmıştır. Makâsıd alanındaki çalışmaları ile tanınan Faslı âlim Ahmed er-Reysûnî, gâlib kavramını merkeze alan teorik yönü güçlü bir eser kaleme almıştır. Müellif bu kitapta geniş bir perspektifle hadis, fıkıh ve usûl penceresinden gâlibe itibar ilkesine dair kapsamlı bir nazariye çabasına girişmiştir. Yazar bu çalışmasında ortaya koyduğu teorik zeminden hareketle gâlib kavramının maslahatların ve mefsedetlerin tespit edilmesindeki önemine dair bir çerçeve de sunmaktadır.⁶

Mehmet Özkan, 2018 yılında hazırladığı bir tebliğde gâlib kavramını Hanefî fıkıhı açısından genel bir bakışla incelemiştir. Yazar bu çalışmasında Hanefî fıkıh doktrininde gâlib kavramının kullanıldığı farklı manaları tespit etmeye çalışmıştır. Özkan'ın tespit ettiği anlamlardan bazıları şunlardır: "sıkça rastlanan, genellikle, genel ve çok bulunan, çoğunlukla meydana gelen, doğal afet, sayı, miktar ve süre olarak çok olan, ağır basan, kuvvetli ihtimal, hâkim tercih, yaygın olan, yaygın uygulama/örf, mevcut olan, tam olarak."⁷ Özkan bu çalışmasında, Hanefî fakihlerinin "gâlibiyet ilkesi" ışığında hükmünü belirledikleri pek çok meseleyi fıkıhın temel konu başlıkları altında nakletmektedir.⁸

⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/196.

⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/30.

⁶ Bk. Ahmed Reysûnî, *Nazariyyetü't-takrîb ve't-tağlîb ve tatbîkâtuhâ fi'l-ulûmi's-siyâsiyye* (Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2010).

⁷ Mehmet Özkan, "Hanefîlerin 'Gâlib' Kavramına Yüklelediğı Anlamlar ve Bunların Fikhî Hükme Etkisi", *İslam ve Yorum II Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1/211.

⁸ Özkan, "Hanefîlerin 'Gâlib' Kavramına Yüklelediğı Anlamlar ve Bunların Fikhî Hükme Etkisi", 1/212-221.

Ahmet Aydın 2015 senesinde kaleme aldığı bir makalede gâlibe itibar ilkesini ceza hukuku sahasında daha özel bir bağlamda inceleme konusu yapmış ve önemli bazı hususlara dikkat çekmiştir. Yazar Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fıkıh anlayışında gâlibe itibar ilkesinin bir yansıması olarak kısas ve had cezalarının, caydırıcılık özelliği gereği ilgili suçun yaygın şekilde işlenen türlerinde uygulanıp nadir olarak işlenen türlerinde ise bu ağır cezaların düştüğünü ifade etmektedir.⁹

Günümüz fıkıh araştırmalarında, bu çalışmada inceleme konusu yapılan "bir olayın sıklıkla meydana gelmesi" manasındaki gâlib kavramının zorluğun defi ilkesi ile irtibatına dair hususi bir çalışma veya ilgili araştırmalarda hususi bir başlık bulunmamaktadır. Aşağıda nakledilecek olan Hanefî fakihlerinin gâlib-harac ilişkisine dair genel nitelikli açıklamaları ve bu kavram çifti etrafındaki yaklaşımın ferî meselelerde benimsenen görüşlere etkisi dikkate alındığında bu muhtevanın özel bir inceleme konusu yapılmasının gereği açığa çıkmaktadır. Bu çalışmada, Hanefî fîrû fıkıh literatüründe temsil kabiliyeti görece daha yüksek olan belli başlı eserlerin ibadet bölümleri ilgili kavramsal çerçeve ışığında tarama yöntemiyle incelenmiştir.

1. Gâlib Kavramının Farklı Manalarına Dair Bir Tasnif Denemesi

Gâlib kavramının Hanefî fıkıh doktrinindeki farklı manalardaki kullanımlarına dair kuşatıcı ve sınırları keskin çizgilerle belirlenmiş bir tasnif yapmak oldukça zordur. Bununla birlikte ibadet bölümlerinde yapılan yüzeysel bir tarama sonucunda gâlib kavramının daha sık kullanıldığı manalara dair dördümlü bir tasnif yapılabileceği görülmüştür. Bu tasnifin, gâlib kavramının farklı manalarının ayrıştırılmasının önemine dair bir bakış açısı vereceği düşünülmektedir.¹⁰

A- Gâlib kavramı bazı meselelerde "bir şeyin diğerine üstün olması" manasını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu tür meselelerde çoğu zaman "A'da X, Y'ye veya diğerlerine göre daha üstün (fazla miktarda vb.) olduğu için A, X olarak kabul edilir." şeklinde bir mantığın yürütüldüğü görülmektedir. "Suda başka bir maddenin daha üstün olması, bir nesnede gümüşün veya bakırın daha çok miktarda bulunması, pazarda mübah etin daha çok olması veya tersi" gibi pek çok meselede gâlibe itibar ilkesi ışığında bir küme içerisinde diğerine nispetle daha çok olan şey esas alınmaktadır. Bir örnek olarak tükürükte

⁹ Ahmet Aydın, "İtibar Gâlib-i Şâyiadır, Nadire Değildir' İlkesinin Ebû Hanîfe'nin Suç-Ceza Teorisine Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 277 vd.

¹⁰ Gâlib kavramının kullanıldığı farklı manalar içerisinde kısa bir ifadeyle "üstünlük, yaygınlık ve sıklıkla" anlamlarının görece daha geniş bir yer teşkil ettiği ifade edilebilir.

kan fazla miktarda ise abdestin bozulduğuna, az miktarda ise abdestin bozulmadığına hükmedilmesi bu yaklaşımın bir neticesidir.¹¹ “Senenin yarısından çoğu” gibi zamana dair ifadeler de bu türe dâhildir. Fıkıh düşüncesindeki en önemli kavramlaştırmalardan biri olan zann-ı gâlib de bu türde mütâlaa edilebilir.

B- Bazı meselelerde sebep-müsebbep ilişkisine dair gâlib kavramından istifade edilmektedir. Bu tür meselelerde “A olayı genellikle L durumunu meydana getirir. Bu nedenle A olayı gerçekleştiğinde L durumu meydana gelmiş kabul edilir. Buna göre A olayı gerçekleştiğinde, L durumunun gereği olan X hükmü sabit olur.” şeklinde bir akıl yürütme gözlemlenmektedir.¹² Bu tür kullanımlara “gemide genellikle baş dönmesi, mafsalları rahat bir şekilde uyuyan kişide genellikle abdest bozucu bir hadisenin vuku bulması, bazı hastalıkların genellikle ölümle sonuçlanması” örnek olarak zikredilebilir. Yine mesela fahiş mübaşeret durumunda genellikle mezinin çıkması kabulünden hareketle fahiş mübaşeretin mezi çıkmış var sayılarak abdesti bozduğuna hükmedilmektedir.¹³ Bu doğrultuda fıkıh usulünde illetin genellikle hikmeti bünyesinde barındırması dolayısıyla hüküm kendisi üzerine bina edilen bir vasıf olarak tespit edilmesi de hatırlanabilir.¹⁴ Bu nedenle gâlibe itibar ilkesi ile ilgili verilen örneklerde hikmet-illet ilişkisine de değinilmektedir.¹⁵

C- Yukarıda nakledilen Mecelle'nin 41. maddesinde zikredildiği üzere bir davranış biçiminin örf olarak tespit edilip özellikle sözleşme veya kanundaki boşlukları doldurmak üzere esas kabul edilmesi için ilgili davranış biçiminin toplumda yaygın bir şekilde yapılması gerektiği gâlib kavramı ile ifade edilmektedir. Bu tür meselelerde şu şekilde bir yaklaşım mevcuttur: “Toplumda bir hukuki ilişkide diğer ihtimallere nispetle genellikle A seçeneği tercih edilmektedir. Bu yaygın tercih dolayısıyla ilgili meseledeki fikhî problemin çözümünde A seçeneği esas kabul edilir.” Bir akitte ileri sürülen takyidî şartın akdi fasid kılınması da örf hâline gelen yaygın bir tercihe konu olmasına bağlıdır.¹⁶

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/77.

¹² Kâsânî sebep-müsebbep ilişkisinde bazen müsebbebe vâkıf olmanın zorluğu dolayısıyla bazen ihtiyat gereği bazen de burada bahsi geçtiği üzere sebep genellikle müsebbebi meydana getirdiği için sebebin esas alınarak müsebbebin var kabul edildiğini söyler. Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/30, 110; Sebeb genelde müsebbebi doğurmadığı durumda ise sebebin müsebbep yerine kaim kılınmadığı bazı örnekler için bk. Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 1/22-23; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/76.

¹³ “بناء للحكم على الغالب” Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/68.

¹⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

¹⁵ Attâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/98-99.

¹⁶ Süleyman Şahin, *Fıkıh Usulünde Şart Nazariyesi (Akitler Örneği)* (Konya: Kitap Dünyası, 2023), 254.

D- Gâlib kavramı fıkıh literatüründe “bir durumun/olayın sıklıkla meydana gelmesi” manasında da kullanılmaktadır. Bunların bir kısmındaki bakış açısı şu şekilde ifade edilebilir: “Fılan meselede A durumu sıklıkla/nadiren meydana gelir. Bundan dolayı bu meselede A durumunun varlığı/yokluğu dikkate alınarak X hükmü verilir.” Mesela akarın kabz öncesi satışının caiz olması hükmü akarda telef olmanın nadiren meydana gelmesi ile gerekçelendirilmektedir.¹⁷ Bu konuda başka bir örnek olarak vedianın deniz yolculuğuna götürülüp götürülemeyeceği meselesinde Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym (ö. 970/1563) kendi dönemi için sıklıkla malların telef olması dolayısıyla deniz yolculuklarını riskli yolculuk kapsamında zikretmiştir. Bu bilgiyi nakleden Ali Haydar Efendi (ö. 1935) günümüzde artık gâlib olanın selâmet olması dolayısıyla ilgili hükmün de değiştiğini ifade eder.¹⁸

Hanefî fıkıh literatüründe gâlib kavramının “bir olayın sıklıkla meydana gelmesi” manasında kullanıldığı yerlerin bir kısmında meselenin hükmünü tespit hususunda “zorluğun defi” ilkesinin işletildiği görülmektedir. Bu tür kullanımlarda şu şekilde bir akıl yürütme söz konusudur: “A olayının sıklıkla meydana gelmesi dolayısıyla mükellefler için zorluk (harac) meydana gelmemesi adına kolaylık gerektiren Y hükmü verilir.” Bu fikhî akıl yürütme bazı durumlarda kıyas-istihsan kavram çifti etrafında şu şekilde de ifade edilebilir: “A olayı kıyasa göre mükellef aleyhine X hükmünü gerektirir. Fakat A olayı sıklıkla gerçekleşmektedir. Bu nedenle eğer A olayı gerçekleştiğinde X hükmü verilirse insanlar için zorluk (harac) meydana gelir. A olayı bir mazeret durumu oluşturduğu için kıyas gereği olan X hükmü değil istihsan gereği olan Y hükmü verilir.” Benzer durumda nadiren meydana gelen B olayı için ise şu şekilde bir akıl yürütme yapılmaktadır: “B olayı kıyasa göre mükellef aleyhine X hükmünü gerektirir. Görünürde insanların mazur kabul edilmesini ve bundan dolayı istihsan hükmünün verilmesini gerektirdiği düşünülebilecek olan B olayı nadiren gerçekleşmektedir. Bu özelliği nedeniyle B olayı gerçekleştiğinde X hükmünün sabit kabul edilmesi insanlar için zorluk (harac) meydana getirmez. Dolayısıyla B olayı gerçekleştiğinde ihtiyaten kıyas gereği olan X hükmü verilir.”

Bu makalede gâlib kavramının zorluğun defi ilkesi ile irtibatlı olan bu son kullanımına odaklanılmıştır. Başlıkta da ifade edildiği üzere bu çalışmada araştırma konusu yapılan meselelerde “gâlibe itibar” ilkesi ile “zorluğun defi” ilkesi kesişmektedir. İlgili

¹⁷ Abdülganî Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 3/89.

¹⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, 2/1320; Bu türden diğer bazı örnekler için bk. Meydânî, *el-Lübâb*, 5/354; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/317; 2/930, 1310.

pasajlarda gâlib-nadir kavramları paralelinde harac-adem-i harac, kıyas-istihsan ve mazeret-ihtiyat kavram çiftlerinin de öne çıktığı görülmektedir. Bu kavramsal ilişki ağı aşağıda Hanefî fıkıh literatüründen nakledilen pasajlarda yer yer görülecektir.

Hanefî fûrû fıkıh metinlerinde “bir olayın sıklıkla meydana gelmesi” manasını kastetmek üzere daha çok “gâlib” kelimesi tercih edilmekle birlikte “âdet¹⁹, zâhir²⁰, kesret²¹, tekrar²² ve mutad²³” gibi kelimeler ve türevleri de kullanılmaktadır. Bu nedenle Hanefî fûrû fıkıh literatürünün ibadet bölümleri bu olgu dikkate alınarak taranmaya gayret edilmiştir. “Bir olayın seyrek meydana gelmesi” manasını ifade eden “nadir” kelimesinin ilgili pasajların tespitinde anahtar bir rol üstlendiğini de belirtmemiz gerekir.

Hanefî fûrû fıkıh literatüründe gâlib-harac ilişkisine dair soyutlaştırma çabalarına işaret eden bazı genel nitelikli açıklamalar ve sınırlı alanlarda da olsa bu mahiyette bazı tasnifler mevcuttur. Bu çalışmada dikkat çekmeye çalıştığımız kavramsal çerçeveyi önemli ölçüde yansıttığını düşündüğümüz genel nitelikli açıklamaları ihtiva eden bazı pasajlara aşağıda yer verilecektir.²⁴ Daha sonra ise aynı bakış açısıyla hükmü tespit edilmiş olan bazı ferî meseleler nakledilecektir. Bu örnek meseleler de gâlib-harac ilişkisine dair Hanefî yaklaşımının görülmesine imkân tanımaktadır. Ayrıca ilgili kavramsal örgü bağlamında bazı önemli hususlara bu ferî meselelerdeki izahlar çerçevesinde işaret edilmektedir.

2. Gâlib-Harac İlişkisine Dair Genel Nitelikli Bazı Açıklamalar

2.1. Unutma-Mazeret İlişkisi

Hanefî mezhebine göre bir müslüman unutarak besmeleyi zikretmeksizin hayvanı kestiğinde kesilen bu hayvanın eti mübahtır. Kâsânî, bu meseleyi ele alırken karşıt görüş sahiplerinden İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) benimsediği “Unutma, yükümlülüğü ve yasaklık hükmünü ortadan kaldırmaz.” ilkesini nakleder. İmâm Mâlik, namazda iftitah tekbirini veya abdest almayı unutmanın ittifakla mazeret kabul edilmemesini, benimsemiş olduğu bu ilkeyi destekleyen veriler olarak öne sürer. Kâsânî bu itiraza cevap mahiyetinde şunları zikreder:

¹⁹ Mesela bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/196; 5/228; Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/372; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/305; 2/207; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/574.

²⁰ Mesela bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/54, 168; 11/35; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/88.

²¹ Mesela bk. Semerkandî, *Tühfetu'l-fukahâ*, 1/352, 354; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/65; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/88; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/372.

²² Mesela bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/85.

²³ Mesela bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/175, 180.

²⁴ İktibas yaptığımız pasajlarda bazı kısımlar özetlenmiştir.

“Unutma, sıklıkla (gâlib) meydana gelen durumlarda yükümlülüğü ortadan kaldıran bir mazeret kabul edilmiştir. Sıklıkla meydana gelmeyen durumlarda ise mazeret kabul edilmemiştir. Nitekim eğer sıklıkla meydana gelen unutmalar bir mazeret kabul edilmeseydi insanlar zor durumda kalırdı. Halbuki zorluk (harac) kaldırılmıştır.²⁵ Kişinin alışık olmadığı şeylerde ilgili fiili terk etmesi veya onun zıddını yapması bir mazeret kabul edilmiştir.

Tartışma konumuz olan hayvan keserken besmeleyi unutmak, sıklıkla meydana gelen bir durumdur. Mesela oruçlunun unutarak yiyip içmesi de böyledir. Kişi sair zamanlarda gündüz yiyip içmeye alışıktır. Bu nedenle şeriat nezdinde oruçlu iken unutarak yiyip içmesi bir mazeret kabul edilmiştir. Hâlbuki mesela kişi namazda iken unutarak bir şey yiyip içecek olsa bu bir mazeret kabul edilmez. Nitekim bu nadiren meydana gelecek bir olaydır. İftitah tekbirini unutmak da namazı abdest almadan kılmak da bu şekildedir. Nadiren meydana gelen bu tür durumlar kişi için bir mazeret teşkil etmez. Fakat hayvan kesimi böyle değildir. Genelde hayvanları kasaplar veya henüz buluğa ermemiş çocuklar keser. Bu kişiler ise dillerini besmeleye alıştırmış değildirlere. Bu nedenle de unutmaları sıklıkla meydana geldiği için zorluğu ortadan kaldırmak üzere bu meselede unutmak bir mazeret kabul edilmiştir.”²⁶

Bu pasajda Kâsânî'nin, ilke olarak unutmanın şerî hükümler karşısında bir mazeret teşkil etmeyeceği yönündeki itirazı belli ölçüde kabul ettiği fakat unutmayı ikili bir tasnife tabi tuttuğu görülmektedir. Buna göre sıklıkla meydana gelen unutmalar naslarda açıkça ifade edilen ve fıkıh ilmindeki yerleşik zorluğun defi ilkesi doğrultusunda bir mazeret teşkil etme potansiyeli taşımaktadır. Kâsânî aynı perspektifle yanındaki suyu unutup teyemmümle namaz kılan kişinin teyemmümünün geçerli olup olmaması tartışmasında da unutmanın sıklıkla veya nadiren meydana geldiği tespitine göre hükmün de değiştiğini örneklerle izah eder. Mesela sırtında su asılı olduğu hâlde bunu unutup teyemmüm alan kişinin teyemmümünün geçerli olmaması hükmünü bu tür bir durumda suyun nadiren unutulduğu olgusu ile gerekçelendirir. Kişinin bineğindeki suyu unutması durumunda Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed (ö. 189/805) bu unutmayı mazeret olarak kabul etmişlerdir. Kâsânî, yolculuklarda insanların türlü meşakkatler ve meşguliyetler dolayısıyla zihinlerinin yoğun olması ve sıklıkla bu tür şeyleri unutmalarını bu hükmün gerekçesi olarak ifade eder.²⁷

2.2. İbadet Yükümlülüğünü Düşürmesi Bakımından Mazeretler

Hanefî mezhebine göre Ramazan ayının tamamını baygın geçiren kişi orucun kazası ile yükümlü olduğu hâlde Ramazan ayının tamamını cinnet hâlinde geçiren kişi orucun kazası ile yükümlü değildir. *el-Hidâye'* de bu iki farklı hükmün gerekçesi şöyle izah edilir:

“Bize göre yükümlülüğü düşüren şey zorluktur (harac). Genellikle (âdet) baygınlık tüm ayı kapsayacak kadar uzun sürmez. Bu nedenle kişinin baygınlık durumunda kaza ile yükümlü tutulmasında bir zorluk olmaz. Cinnet hâli ise genellikle bu kadar

²⁵ “لو لم يجعل عذرا فيما يغلب وجوده لوقع الناس في الحرج والحرج مدفوع”

²⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/47.

²⁷ “لأن النسيان في مثل هذه الحالة نادر - فنسيان الأشياء فيه غير نادر” Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/49-50.

sürebilir. Dolayısıyla Ramazan ayı boyunca devam eden cinnet hâlinde kişinin bu oruçların kazası ile yükümlü tutulması durumunda zorluk meydana gelir.”²⁸

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu metne şerh kabilinden bazı açıklamalar yaptıktan sonra ibadet yükümlülüğünü düşürüp düşürmemesi bakımından mazeret durumlarına dair şu tasnifi yapmaktadır:

“A- Uzun süre aklın kullanılması kudretine engel olan durum, çocukluk gibi. Bu durumda vücûb sabit olmaz. Hitap kendisine yönelmediği için kişi hakkında eda yükümlülüğü sabit değildir.²⁹ Nitekim kaza yükümlülüğünün sabit kılınması durumunda açık bir zorluk meydana gelir. Bundan dolayı kişi ibadetin kazası ile de yükümlü değildir.

B- Genellikle uzun sürmeyen durum, uyku gibi. Vücûb yükümlülüğü sakıt olmaz. Halefi olan kaza yükümlülüğünün sabit olması için vücûb yükümlülüğü sabit olur. Kul ibadetin kazasını yaparak maslahatını temin eder. Bunda herhangi bir zorluk da meydana gelmez. Bu durum genellikle uzun sürmediği için şeriatın onu yok hükmünde kabul ettiğini anlıyoruz. Artık kişi iki gün, üç gün boyunca uyusa da kaza yükümlülüğü sabit olur. Nitekim bu nadir meydana gelecek bir olaydır. Bundan dolayı şeriatın değerlendirmesini değiştirmeyi gerekli kılmaz. Nitekim nadir durumlarda zorluk meydana gelmez.

C- Bazen kısa bazen ise uzun sürebilen durumlar. Bu tür durumlarda vücûb yükümlülüğünün var veya yok olmasını zorluğun var olup olmamasına göre belirleriz.

C1a- Baygınlık durumunu oruç hakkında genellikle uzun olmayan uykuya ilhak ederiz. Dolayısıyla baygınlık tüm Ramazan ayı boyunca devam etse dahi oruç yükümlülüğü sakıt olmaz. Hükmü kaza yükümlülüğünde zahir olmak üzere sabit olur. Bunda bir zorluk yoktur. Nitekim nadir olanda zorluk meydana gelmez. Nadir önemli ölçüde farazi bir şeydir. Belki de hiç meydana gelmeyecektir. İşte baygınlığın bir ay boyunca devam etmesi bu türden bir olaydır.

C1b- Baygınlık durumu namaz hakkında ise bir gün bir gece boyunca devam ederse genellikle uzun süren durumlara ilhak edilir. Nitekim bu sürede namazların kaza edilmesi yükümlülüğü beş vaktin ötesine geçtiği için tekrar sınırına gelinmiş olması dolayısıyla zorluk meydana getirir. Bu nedenle kişi kaza yükümlüsü olmaz. Bir günden az sürmesi durumunda ise genellikle uzun sürmeyen uykuya ilhak edilir. Nitekim bu süredeki namazların kaza yükümlülüğünün sabit kılınmasında zorluk meydana gelmez.

C2a- Cinnet hâli için namaz hakkında baygınlık durumu ile aynı hükümler geçerlidir.

C2b- Cinnet hâli için oruç hakkında ise eğer bir ay boyunca devam ederse genellikle uzun süren duruma ilhak edilir. Nitekim cinnet hâlinin bir ay süresince devam etmesi sıklıkla meydana gelen bir durum olup nadiren görülen bir durum değildir. Eğer baygınlıkta olduğu gibi orucun kazası ile yükümlü tutulursa bu durumda zorluk meydana gelir. Bir aydan az sürmesi durumunda ise genellikle uzun sürmeyen uykuya ilhak edilir. Nitekim kişinin senede bir aydan az bir süre orucun kazası ile yükümlü tutulması zorluk meydana getirmez. Ayrıca genellikle (gâlib) bir ay veya daha fazla sürdüğü için kaza yükümlülüğünün sabit olmaması neticesi hasıl olacaktır.”³⁰

Bâbertî (ö. 786/1384) bu tasnifi çok özlü bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

²⁸ “لنا أن المسقط هو الحرج والإغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج” Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/372.

²⁹ Aslu'l-vücûb ise sabittir. Nitekim bu zimmet ile zimmet ise insan olmakla ilgilidir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/373; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/207.

³⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/372; Benzer bir tasnif için bk. Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâyık*, 1/340-341.

“Zimmetteki vücut (aslu'l-vücûb) baygınlık, çocukluk veya cinnet hâli sebebiyle yok olmaz. Fakat baygınlık genellikle (âdet) uzun sürmez. Bu nedenle kaza yükümlülüğünü düşürmez. Çocukluk ise uzun sürer. Bu nedenle zorluğun ortadan kaldırılması ilkesi gereğince kaza yükümlülüğünü düşürür. Cinnet hâli uzun da sürebilir, kısa da sürebilir. Uzun sürdüğünde çocukluk durumuna, kısa sürdüğünde ise baygınlık durumuna ilhak edilir. Oruç hakkında uzun sürenin ölçüsü Ramazan ayı boyunca devam etmesidir. Namaz hakkında ise bir gün ve bir geceden fazla sürmesidir.”³¹

Bu pasajlarda bahsi geçen baygınlık, uyku, cinnet hâli, çocukluk gibi durumlar akli melekelerle yönelik etkisi bakımından benzer mahiyettedir. Bununla birlikte bu durumlara dair bazı ferî meselelerde farklı hükümler verilmiştir. Bu tasnifte özellikle Ramazan ayı süresince devam etmesi durumunda baygınlık ve cinnet hâlinin niçin farklı hükümlere tâbi olduğu sorusuna gâlib-harac yaklaşımı çerçevesinde bir cevap verildiği görülmektedir. Nitekim *el-Hidâye*'de ilgili ahkâmın gerekçesi olarak “Bize göre yükümlülüğü düşüren şey zorluktur.” denilmiştir. Zorluğun mevcut olup olmaması, ilgili olayın sıklıkla meydana gelip gelmemesine göre tespit edilmektedir. İbnü'l-Hümâm'ın uyku bahsindeki “hükâmî adem” kavramlaştırması da bu bahiste dikkat çekicidir.³²

2.3. Namaz Esnasında Abdestin Bozulması

Namaz esnasında kişinin kasıtlı olmaksızın abdestinin bozulması durumunda abdest alıp kaldığı yerden namazına devam edip edemeyeceği (binâ) fıkıh mezhepleri arasında bir tartışma konusudur. Semerkandî (ö. 539/1144) *Tühfetü'l-fukahâ* isimli eserinin “Namaz Esnasında Abdestin Bozulması” başlığı altında bu konuyu şu şekilde ele alır:

“Fıkıh âlimlerinin ittifakı ile kişinin namaz esnasında kasten abdestini bozması durumunda namazı bozulur ve hiçbir şekilde namazına devam edemez. Kastı olmaksızın abdestinin bozulması durumunda ise namaza devam edip edemeyeceği ihtilaflı bir meseledir.

Kıyasa göre bu tür durumlarda namaza devam edilememesi gerekir. Züfer ve Şâfiî'nin görüşü bu şekildedir. İstihsana göre ise kişi abdest alıp namazına kaldığı yerden devam edebilir. Mezhep imamlarımızın görüşü bu yöndedir. Hz. Ayşe'nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Namazda kendiliğinden istifra eden veya burnu kanayan kişi yerinden ayrılın ve konuşmadıkça abdest alarak kaldığı yerden devam ederek namazını tamamlayın.” Biz bu hadis ve sahabe icması dolayısıyla kıyası terk ederek bu durumdaki kişinin abdest alıp namazına kaldığı yerden devam edebileceği görüşünü benimsedik.

Kişinin kaldığı yerden namaza devam edebileceği hükmü sabit olduğuna göre bu konuda ilke şudur: Yeniden abdest alıp namaza devam edebilmesinin zaruri unsurları durumunda olan yürümek gibi davranışlar zarar vermez. Bunun dışında konuşma gibi davranışlar ise kişinin namazına kaldığı yerden devam edebilmesine mâni olur. Kişi vücuduna veya elbisesine bir necaset bulaşmışsa bunu da yıkar. Fakat mesela

³¹ Ekmeleddin Bâberî, *el-Inâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/373; Bu meselede ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/207.

³² Aşağıda nakledilecek mestteki yarık meselesinde de “hükâmî adem (يعتبر عدما)” kavramı kullanılmaktadır. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/152.

istinca yapsa ve avret mahalli açılrsa bu durumda kişinin namazına devam etmesi mümkün olmaz. Çünkü avret mahallinin açılması namaza münâfidir ve böyle bir fiile ihtiyaç yoktur.

Biz kasten abdestini bozması durumunda kişinin namazına devam edemeyeceği hükmünü şu gerekçeye binaen tespit ettik: Namazda iken kişinin kasten abdestini bozması nadir görülen bir durumdur. Bundan dolayı namaza devam edemeyeceği ve baştan kılması gerektiği görüşünün benimsenmesinde kişi için bir zorluk yoktur. Halbuki iradesi dışında abdestinin bozulması durumu böyle değildir. Bununla birlikte kişi namazda iken bayılsa, delirse, uyuyup ihtilam olsa veya kahkaha ile gülse bu durumlarda da abdest alıp namazına kaldığı yerden devam edemez. Çünkü bu durumlar namazda iken sıklıkla meydana gelen durumlar değildir. Kişinin mesela çatıdan başına bir şey düşerek abdesti bozulsa veya bir insan kendisine taş atsa da vücudundan kan çıkararak abdesti bozulsa Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre bu tür durumlarda da kişi abdest alıp namazına devam edemez. Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre ise devam edebilir. Çünkü ona göre bu durumlarda da [burun kanamasında olduğu gibi] kişinin iradesi olmaksızın abdesti bozulmuştur. Bu son meselelerde sahih olan, kişinin namazına devam edemeyeceğini söyleyen Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in görüşüdür. Çünkü bu durumlar sıklıkla meydana gelen durumlar değildir. Hâlbuki burnun kanaması gibi kendiliğinden abdestin bozulması (hades-i sâbık) durumu sıklıkla meydana gelir. İkisi arasında bu yönden fark vardır."³³

Semerkindî, bu pasajda aslında kişinin kastı ve kusuru olmaması bakımından aynı mahiyette olmakla birlikte niçin kişinin bazı durumlarda abdest alıp namazına kaldığı yerden devam edebileceğini bazı durumlarda ise devam edemeyeceğini gâlib-harac ve nadir-adem-i harac ilişkisi ile izah etmektedir. Bu izah ile ilk bakışta aralarında bir fark olmadığı ve bundan dolayı hükümleri arasında çelişki olduğu düşünülebilecek olan meselelerde benimsenen yaklaşımın aslında tutarlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca müellif kişinin kasten namazı bozması durumunda fıkıh âlimlerinin ittifakıyla benimsenmiş olan abdest alıp namazına kaldığı yerden devam edemeyeceği hükmünü de Hanefî görüşünü desteklemek üzere benzer bir yaklaşım ile açıklamaktadır.

2.4. Orucu Bozan Veya Bozmayan Durumlar

Semerkindî, orucun rüknünün yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durma olduğunu belirttikten sonra kıyasa göre bu fiillerden birinin gerçekleşmesi durumunda orucun bozulacağını ifade etmektedir. Mesela kıyası esas alan İmâm Mâlik'e göre bir kişi unutarak da yese, içse orucu bozulur. Hanefîlerin de dâhil olduğu cumhura göre ise unutarak yiyip içen kimsenin orucu bu konudaki meşhur hadis dolayısıyla bozulmaz. Hanefî âlimleri bu meselede istihsan görüşünü esas almışlardır. Semerkindî bu bağlamda kıyas-istihsan kavram çifti etrafında bazı meseleleri şöyle izah eder:

“Oruçlu olduğu hatırında iken kişinin boğazına sinek kaçsa orucu bozulmaz. Çünkü bu durumda kişi mağlûb konumundadır ve unutarak yiyen içen kişi ile aynı hükme

³³ Semerkindî, *Tühfetu'l-fukahâ*, 1/220; Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/196.

tâbidir. Boğazına toz veya duman kaçsa yine orucu bozulmaz. Bunlardan da kaçınması mümkün değildir. Abdestte mazmaza yaptıktan sonra ağızda kalan yaşlığı tükürükle birlikte yutması veya ağızda biriken tükürüğü yutması durumunda da aynı gerekçe ile orucu bozulmaz. Yine ağızda kalan nohut tanesinden küçük bir şeyi yutması durumunda da kişinin orucu bozulmaz. Çünkü bunlardan kaçınması mümkün değildir.

Kişi orucunu bozmaya icbar edilse (ikrâh) ve bir şeyler yese içse orucu bozulur. Bu durumda kişi unutan ile aynı hükme tâbi değildir. Çünkü böyle bir icbar, sıklıkla meydana gelen bir durum değildir. Bu nedenle kaza yükümlülüğünün sabit kılınmasında kişi için bir zorluk meydana gelmez. Bu doğrultuda mesela kişinin boğazına zorla bir şey sokulsa bize göre orucu bozulur. Şâfiî'ye göre ise orucu bozulmaz. Çünkü ona göre bu kişi unutarak yiyip içenden daha mazurdur. Bize göre ise bu tür bir olay nadiren meydana gelir. [Dolayısıyla kıyası esas alıp kaza yükümlülüğünü sabit kılmada kişi için zorluk meydana gelmez.] Aynı şekilde kişi ağızını açsa, başını yukarı kaldırsa ve yağmur damlası boğazından içeri girse yine orucu bozulur. Çünkü bu da nadiren meydana gelen olaylardır. Uyuyan kişinin başına böyle bir şey geldiği varsayılrsa yine orucu bozulur. Çünkü böyle bir olay da nadiren meydana gelir. Uyuyan kişiyle ilişkiye girilse aynı şekilde orucu bozulur. Çünkü uyuyan kişinin hele ki oruçlu iken başına böyle bir olayın gelmesi sıklıkla meydana gelen bir durum değildir."³⁴

Bu pasajda meselenin kıyas-istihsan kavram çifti etrafında izah edilmesi önem arz eder. Kişinin boğazından içeri giren şeylerin kıyasa aykırı olarak orucunu bozmaması sadece kasıtlı olmaması değil bunun yanı sıra gâlib kavramı doğrultusunda bir zorluk meydana getirip getirmemesi bağlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu bakış açısına göre orucu bozmayan durumlar sadece "kaçınılması mümkün olmayan" değil buna ilave olarak zorluğun defi ilkesi gereğince sıklıkla meydana gelen durumlardır. Bundan dolayı kişinin kasıtlı olmaksızın toz veya duman yutması durumunda orucunun bozulmaması hükmünü sadece "kaçınılması mümkün olmayan durumlar"dan olması gerekçesi ile değerlendirmek yeterli olmayabilir.³⁵ Çünkü devamında zikredilen orucun bozulduğu diğer bazı örnek meselelerde de mükellef açısından "kaçınılması mümkün olmayan" bir durum söz konusu olmakla birlikte müellif bu tür durumların nadiren meydana gelmesi dolayısıyla kaza yükümlülüğünün zorluk meydana getirmeyeceğini ve hüküm farklılığının gerekçesinin bu olduğunu ifade etmektedir.

³⁴ Semerkandî, *Tühfetu'l-fukahâ*, 1/352-354; Ayrıca bk. Ebu'l-Huseyn Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004), 3/1568; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/66; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâyik*, 1/352.

³⁵ Bu tür meseleleri sadece "kaçınılması mümkün olmayan" durumlar olması ile gerekçelendiren ifadeler için bk. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Mektebe-i Hakkâniyye, ts.), 1/334.

3. Gâlib-Harac İlişkisine Dair Bazı Ferî Meseleler

Hanefî fıkıh literatüründe gâlib-harac ilişkisi dikkate alınarak hükmü izah edilen bazı meseleler şunlardır:

* Su ile yıkanan necasetin elbisede kalan izi af kapsamındadır. Kâsânî bu görüşü şu şekilde izah eder:

“Kan gibi yıkandığı hâlde az da olsa elbisede izi kalan necasetlerin elbiseye bulaşması sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Eğer bu tür sıklıkla meydana gelen durumlarda izi kaldığı için elbisenin artık kullanılmayacağı görüşü benimsenmiş olsaydı bu, insanlar için zorluk meydana getirirdi. Zorluk ise kaldırılmıştır.”³⁶

* Meni necis olduğu halde elbiseye meni bulaşması durumunda yıkanmayıp sadece çitleme yoluyla temiz olmaktadır. Bu hüküm için *el-Muhîtu'l-bürhânî* isimli eserde iki muhtemel gerekçe zikredilmiştir. İlki meninin yapısı ve az miktarda kalan necasetin af kapsamında olacağı iken ikinci izah konumuzla ilgilidir:

“Eşler genellikle üzerlerinde elbise varken ilişkiye girer. Bundan dolayı elbiseye meni bulaşmasını önlemek zordur. Her defasında elbisenin yıkanması gerektiği görüşü benimsenmiş olsaydı bu, insanlar için bir zorluk meydana getirirdi. Bundan dolayı şariat çitilenmesi durumunda bu necaseti hükmen yok kabul etmiştir.”³⁷

* Mestte az da olsa bir yırtığın olması kıyas gereğince meshe mânidir. Züfer (ö. 158/775) bu meselede kıyası esas almıştır. Ona göre bu durumda ayak zâhir olacağı için hükmî kirlilik ayağa sirayet eder ve ayağın yıkanması gerekir. Diğer Hanefî imâmları ise istihsan gereği az olan yırtığın meshe mâni olmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu istihsan görüşünün gerekçesi olarak mestlerin genellikle az yırtıktan uzak olmayacağı bu durum dikkate alındığında eğer istihsanen meshin geçerli olacağı görüşü benimsenmezse bu durumun insanlar için zorluk oluşturacağı izahı yapılmaktadır. Mestin çok miktardaki (büyük) yırtıktan ise genellikle uzak olacağı için bu durumda meshin geçerli olmayacağı görüşü bir zorluk oluşturmaz.³⁸

* Hükmî kirlilik hâli dolayısıyla henüz yıkanmadan önce cenazenin yanında Kur'ân okunması mekruh kabul edilmiştir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bu konuda şöyle bir izah yapar:

“Gerek küçük gerekse büyük hükmî kirlilik (hades) hâllerinde kıyas gereği aslında bütün vücudun yıkanması gerekir. Küçük hades durumu her gün ve sıklıkla tekrar ettiği için sadece belirli uzuvların yıkanmasının gerekliliği ile yetinilmiştir. Cünüplük ise böyle olmadığı için kıyas gereği tüm vücudun yıkanması talep edilmiştir. Ölüm de sıklıkla meydana gelmemesi bakımından cünüplüğe benzer. Bundan dolayı kıyas

³⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/88.

³⁷ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/186.

³⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/154; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/152; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/305; Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1997), 1/131.

hükmü esas alınarak ölünün de tüm vücudu yıkanır. Nitekim bunda bir zorluk meydana gelmez.”³⁹

* Kişi aynı mecliste bir secde ayetini birden çok defa okusa sadece tek secde gerekir.⁴⁰

Bu hükümle ilgili İbnü'l-Hümâm'ın izahı şu şekildedir:

“Secde ayetleri ile ilgili bu tür ahkâmın esası zorluğun defi ilkesine dayanmaktadır. Nitekim sıklıkla tedris veya vaaz dolayısıyla bir mecliste aynı ayet tekrar tekrar okunabilmektedir. Bundan dolayı tek meclisle kayıtlı olarak çok defa okunan ayet için tek secde gerekli kabul edilmiştir. Nitekim aksi takdirde insanlar için bir zorluk meydana gelirdi.”⁴¹

Namazda aynı secde âyetinin birden çok defa okunması ile ilgili de benzer bir izah yapılmaktadır:

“Aynı rekâta kişi bir secde âyetini tekrar tekrar okusa bu durumda hakiki meclis birliği gereğince tek bir secde yeterli olur. Farklı rekâtlarda okuması durumunda ise kıyasa göre tek bir secde gerekir. Ebû Yûsuf bu görüşü benimsemiştir. Nitekim hakiki meclis birliği söz konusudur. İstihšana göre ise farklı rekâtlarda okunan aynı secde ayeti için ayrı ayrı secde gerekir. İmâm Muhammed bu görüşü benimsemiştir. Bu görüşün gerekçesi böyle bir uygulama nadiren meydana geleceği dolayısıyla insanlar için bir zorluk meydana getirmeyecek olmasıdır.”⁴²

* Serahsî, Mekke'de teharî ile kibleyi tayin eden kişinin yanıldığına ortaya çıkması durumunda Cessâs'ın (ö. 370/981) sair bölgelere nispetle hükmün farklı olduğu görüşünü nakleder. Buna göre kişinin namazı iade etmesi gerekir. Serahsî bu hükmün gerekçesi olarak insanların Mekke'de kiblenin tayini konusunda şüpheye düşüp yanılmasının nadir görülen bir durum olduğunu, nadir üzerine ise hüküm bina edilmeyeceğini ifade eder. Diğer bölgelerde ise durum böyle değildir. Nitekim başka bölgelerde insanların başına sıklıkla böyle bir yanılma hâli gelebilir.⁴³

* Cemaatle namazda niyetin fiilen imamla birlikte olması şart koşulmamıştır. Nitekim insanlar genellikle cemaatle namazda niyeti biraz geciktirir. Bu durum dikkate alındığında niyetin fiilen imamla birlikte alınması hükmü benimsenmiş olsaydı bu insanlar için bir zorluk meydana getirirdi.⁴⁴

* Kişi namazda hangi rekâta olduğuna dair sıklıkla yanılırsa bu durumda zann-ı gâlibine göre hangi rekâta olduğuna kanaat edip namazını buna göre tamamlayabilir. Bu

³⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/85; Ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâkı'l-felâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 564-565.

⁴⁰ Semerkandî, *Tühfetu'l-fukahâ*, 1/237-238.

⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/35.

⁴² Semerkandî, *Tühfetu'l-fukahâ*, 1/238.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/196.

⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/130.

görüşün gerekçesi olarak şöyle bir izah yapılı: “Böyle bir durum sıklıkla meydana geldiği hâlde kişinin namazını yeniden kılmasını gerekli görmek bir zorluk meydana getirebilir.”⁴⁵

* Bir kişi yükümlü olduğu kanaatiyle oruca başlasa da aslında öyle olmadığı ortaya çıksa, devam etmesi faziletli olmakla birlikte başladığı orucunu bozması caiz olup kazası gerekmez. Züfer’e göre ise (nafilerde olduğu gibi) başladığı oruca devam etmesi gerekir, orucu bozması durumunda kaza etmekle yükümlü olur. Hac konusunda ise her durumda kişinin başladığı hac ibadetini tamamlaması gerekir. Bu iki farklı hükmün gerekçesi şöyle ifade edilmektedir:

“Namaz ve oruç konusunda bu tür yanılmalar (zan) nadir değildir, hacda ise nadirdir. Dolayısıyla oruç konusunda kazayı gerekli görmek insanlar için zorluk meydana getirir. Çünkü burada yanılma sıklıkla meydana gelir. Hac konusunda ise sıklıkla böyle bir yanılma söz konusu olmadığı için kişiyi başladığı hac ibadetini her durumda tamamlamak ile yükümlü tutmak zorluk oluşturmaz.”⁴⁶

4. Genel Değerlendirme

Yukarıda Hanefî fürû fıkıh metinlerinden nakledilen pek çok pasajda Hanefî fıkhında sıklıkla meydana gelen olaylarda zorluğun defî ilkesi doğrultusunda kolaylık hükümlerinin tespit edildiği görülmektedir. Kanaatimizce burada ilk dikkat çeken ayırım şudur. Hükmü nasla belirlenmiş olan bazı meselelere dair gâlib-harac ilişkisi bağlamında bir izah ve gerekçelendirme yapılmaktadır.⁴⁷ Mesela hükmü nasla belirlenmiş olan “çocuğun ibadet yükümlülüğü, hayız vaktinde eda edilmeyen namaz ve orucun kazası” gibi meselelerde ilgili hüküm gâlib-harac kavram çifti ile izah edilmektedir.⁴⁸ Hakkında nas bulunmayan icthâdî bazı meselelerde ise Hanefî imâmalarının naslarda mündemiç olan bu muhtevadan ilham alarak fikhî hükümleri belirledikleri ifade edilmektedir. Mesela hakkında nas bulunmayan “baygınlık durumunda ibadet yükümlülüğü, ikrah hâlinde orucun kazası” gibi pek çok meselede ilgili hükümler aynı bakış açısıyla olayın sıklıkla meydana gelip gelmemesi dolayısıyla zorluğun defî ilkesi bağlamında izah edilmektedir. Namaz esnasında kişinin kastı olmaksızın abdestinin bozulması durumunda abdest alıp namazına kaldığı yerden devam edip edememesi meselesine dair zikredilen hadiste kişinin istifra etmesi ve burnunun kanaması örneği zikredilmiştir. Hanefî imâmları tarafından bu meseledeki ilgili olayların

⁴⁵ Meydânî, *el-Lübâb*, 2/221.

⁴⁶ Semerkandî, *Tühfetu'l-fukahâ*, 1/352.

⁴⁷ Örnek olarak “فعلنا أن الشرع اعتبر هذا العارض بسبب أنه لا يمتد غالبا عدما إذ لا حرج في ثبوت الوجوب معه” ifadesi için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/372.

⁴⁸ Örnek olarak “(ولا نؤمر بقضاء الصلاة) للخرج في قضائها لتكرار الحيض كل شهر غالبا بخلاف الصوم” ifadesi için bk. Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâkı'l-felâh*, 147.

sadece kişinin kastı olmaksızın meydana gelen abdest bozucu durumlar olarak değil aynı zamanda sıklıkla meydana gelen durumlar olarak yorumlandığı ve bunların gâlib-harac ilişkisi çerçevesinde okunduğu görülmektedir.⁴⁹ Haneî fakihleri hükmü nasla belirlenen bazı meselelerde bu yaklaşımla uyumlu olmayan hükümlerle karşılaşılması durumunda nassa tâbi olunacağını da ifade etmektedir.⁵⁰ Yine Haneî fıkıh doktrininde nadiren meydana gelen bazı olayların istisnai olarak mükellefler için bir mazeret olarak kabul edildiği de vâkidir.⁵¹

Haneî fıkıhında sıklıkla meydana gelen bazı olaylarda zorluğun defi ilkesi doğrultusunda tespit edilen kolaylık hükmü kıyas-istihsan kavram çifti ile izah edilmektedir. Mesela yukarıda orucu bozan-bozmayan durumlara dair *Tühfetü'l-fukahâ* isimli eserden yapılan iktibasta kişinin boğazından içeri bir şey girmesi durumunda kıyasa göre orucunun bozulması gerekirken kişinin kastı olmadığı hâlde boğazından içeri bir şey girmesi tartışmasında sıklıkla meydana gelen türden bir olay olması durumunda istihsanen orucunun bozulmayacağı ifade edilmektedir. Namazda iken abdesti bozulduğu hâlde abdest alıp namazına devam edebileceği durumlarda da istihsan yaklaşımı söz konusudur. Mestteki az yırtığın meshe mâni olmaması hükmü de aynı yaklaşımla istihsan gereği olarak izah edilmektedir. Gâlib-harac ilişkisi bağlamındaki diğer meselelerde de açıkça ifade edilmese de genelde istihsan mantığının işletildiği görülmektedir. Mesela sıklıkla meydana gelen unutmaların mazeret kabul edilmesi kıyas karşısında istihsan yaklaşımının bir sonucudur.⁵²

Kişinin iradesi olmaksızın başına gelen bazı olaylarda ilk bakışta mükelleflerin mazur kabul edilmesinin makul olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Haneî fıkıhında bu tür durumlar tekil olarak değerlendirilip mükellefleri ibadetlerin edası veya kazası ile yükümlü tutmanın ibadet alanındaki ihtiyat yaklaşımı ile uyumlu olacağı kanaati benimsenmiştir. Bu yaklaşım nadiren meydana gelen olayların ibadetler alanında mazeret oluşturmadığına işaret etmek üzere “Nadir gerçekleşen olaylarda zorluk meydana gelmez.” şeklinde belirtilmiştir. Mesela orucun bozulup bozulmaması tartışmasında “kaçınılması mümkün olmayan” bazı durumlarda kişinin kaza ile yükümlü olması ibadet alanındaki ihtiyat

⁴⁹ Diğer bir örnek olarak hac yükümlülüğü için azık ve binek şartlarının yine fitre yükümlülüğü için de nisap miktarı mal varlığına sahip olmanın aynı şekilde gâlib-harac ilişkisi bağlamında gerekçelendirilmesi hakkında bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/313.

⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/373; Gâlibe itibar ilkesinin ancak bir delil ile çatışmadığı durumda işlevsel olabileceği hakkında bk. Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık* (Mektebetü İmdâdiyye, ts.), 2/49.

⁵¹ Bazı örnekler için bk. Kudûrî, et-Tecrîd, 1/258.

⁵² Haneî fıkıhında zorluğun defi ilkesinin istihsan uygulamaları ile gerçekleştirilmek istenen şerî gayelerden biri olduğu hakkında bk. Elif Çalışır, “Haneî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü's-Şerianın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân”, *Dergiabant* 12/1 (2024), 305-307.

yaklaşımı çerçevesinde izah edilmektedir. Nitekim bu tür durumlar sıklıkla meydana gelmediği için mükelleflere bir zorluk oluşturmayacağı gerekçesi ile ihtiyaten kıyas esas alınarak kaza yükümlülüğü sabit kabul edilmiştir.

Gâlib-harac kavram çifti çerçevesinde yapılan izahlar ile ferî meselelerdeki tutarlılığın savunulması mümkün olmaktadır. İlk bakışta kişinin bir kastı veya kusuru olmaması bakımından mahiyet itibarıyla birbirine benzeyen olaylardaki çelişkili gibi gözükken hüküm farklılığına yönelecek bir itiraz, ilgili olayın sıklıkla meydana gelip gelmemesi ayrımı ile savuşturulabilmektedir. Buna göre sıklıkla meydana gelen bir olay karşısında kolaylık hükmü, sıklıkla meydana gelmeyen bir olayda ise ihtiyat hükmü esas kabul edilmektedir. Buna göre “Fılan meselede niçin kişi ibadet ile yükümlü olmadı da filanca meselede yükümlü oldu? Filan meselede niçin kişinin orucu bozulmadı da filanca meselede bozuldu? Filan meselede niçin kişinin namazına kaldığı yerden devam etmesi mümkün oldu da filanca meselede mümkün olmadı? Filan meselede unutma niçin mazeret oldu da filanca meselede olmadı?” gibi muhtemel soru ve itirazlar ilgili olayın sıklıkla meydana gelmesi dolayısıyla mükelleflerin mazur kabul edilip zorluğun defî ilkesi gereğince kolaylık hükmünün verildiği veya ilgili olayın nadiren meydana gelmesi dolayısıyla mükellefler için bir zorluk oluşturmayacağı gerekçesi ile ihtiyat hükmünün verildiğine dair açıklamalar ile cevaplanmış olmaktadır.

Bu makalenin araştırma sahası ibadetler alanıyla sınırlı olmakla birlikte muamelat alanıyla ilgili de fikir vermesi için şu örnek zikredilebilir. Hanefî fıkhında muamelat alanında insanların haberlerine itimat edilebilmesi için haberi veren kişide sadece temyiz şartı aranır. Bu hükmün gerekçesi olarak insanların günlük ilişkilerinde sıklıkla beyanlara ve dış görünümlere itimat ederek hukuki işlemler yaptıkları, bu alanda mesela adaletin şart koşulması durumunda bunun insanlar için bir zorluk meydana getireceği ifade edilmektedir.⁵³

Sonuç

Hanefî fıkhında genel bir ifade ile hükmün gâlibe göre belirleneceğine dair güçlü bir ilkesel yaklaşım benimsenmiştir. Bununla birlikte yukarıda görüldüğü üzere literatürde gâlib kavramının pek çok farklı manada kullanımı söz konusudur. Bu araştırma esnasında yapılan okuma neticesinde gâlib şemsiyesi altındaki farklı manaların hususi bağlamda özel incelemeye tabi tutulmasının Hanefî fıkıh düşüncesine dair yapılan okumalarda faydalı bazı

⁵³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/194; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâyık*, 1/341.

çıkarımlar yapılmasına imkân tanıyacağı kanaati oluşmuştur. Bu çalışmada zorluğun defi ilkesi ile irtibatlı olmak üzere gâlib kavramının “bir olayın sıklıkla meydana gelmesi” manasındaki kullanımına odaklanılmıştır. Hanefî fıkıh literatüründe aynı manayı kastetmek üzere “âdet, zâhir, kesret, tekrar ve mutad” gibi bazı kelimeler ve türevlerinin de zaman zaman kullanıldığı tespit edilmiş, bu tür ifadelerin de “gâlib kavramı” kapsamında ifade edilmesinin uygun olduğu görülmüştür.

Hanefî fakihleri, bir olayın sıklıkla meydana gelmesi dolayısıyla ilgili bir meselede kaza yükümlülüğü, ibadetin geçersizliği vb. mükelleflerin aleyhine hüküm verilmesi durumunda bunun mükellefler için zorluk meydana getireceği kanaatindedir. Bu durum bu çalışmada “gâlib-harac ilişkisi” olarak tarif edilmiştir. Hükmü nasla belirlenmiş olan bazı meselelerde ilgili olayın sıklıkla meydana gelmesi dolayısıyla kolaylık hükmünün verilmiş olduğu tespitinden ilham alan Hanefî imâmlarının hakkında nas bulunmayan meselelerde de benzer bir fikhî akıl yürütmeyi gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. Aynı yaklaşım diğer taraftan nadiren meydana gelen olaylarda kolaylık ilkesinin işletilmesine ihtiyaç olmadığı şeklinde de tezahür etmektedir. Bir olayın sıklıkla meydana gelmesi dolayısıyla kolaylık hükümlerinin işletilmesi genelde istihsan yöntemiyle izah edilmektedir. Buna göre kıyas gereği kişinin ibadetle yükümlü olması veya ibadetinin geçersiz olması gibi hükümlerin zorluk meydana getireceği dolayısıyla istihsan gereği mükellef lehine olan hükümler benimsenmiştir. Nadiren meydana gelen olaylarda da kişinin mazur görülmesi ihtimali gündeme gelmekle birlikte ilgili olayın sıklıkla meydana gelmemesi dolayısıyla mükellef aleyhine verilecek hükmün zorluk oluşturmayacağı gerekçesi ile kolaylık ilkesi ve mazeret düşüncesi karşısında ihtiyat yaklaşımı benimsenmiştir. Dolayısıyla bir tarafta kıyas-adem-i harac-ihtiyat diğer tarafta ise istihsan-harac-mazeret kavram grubu yer almaktadır.

Mezheplerin fıkıh tarihi boyunca gerek nasları anlama metotları bakımından gerekse fıkıhın tüm alanlarında belirledikleri hükümler bütünü bakımından tutarlılık iddiasında buldukları malumdur. Farklı mezheplere müntesip fakihlerin karşılıklı itiraz ve savunuları, önemli ölçüde tutarsızlık eleştirisi ile tutarlılık savunusu çerçevesinde seyretmiştir. Bu makalede araştırma konusu yapılan meselelerde bunun bir örneğini görmek mümkündür. Hanefî fakihleri Mâlikî ve Şâfiî muarızlarının eleştirileri karşısında, mükellefin kastı ve kusuru olmaması bakımından mahiyet itibariyle benzer bazı meselelerde ilk bakışta çelişkili gibi görünen farklı hükümlerin gâlib-harac ilişkisi çerçevesinde yapılan izahlarla aslında tutarlı bir bütün teşkil ettiğini göstermeye çalışmışlardır.

Hanefî fıkıh düşüncesindeki gâlib-harac ilişkisine dair izah etmeye çalıştığımız bu yaklaşım pek çok meselede Hanefî doktrininin diğer mezheplerden ayrışmasını temin eden temel prensiplerden birini ifade etmektedir. İbadetler sahasındaki farklı örneklerde bu durum müşahede edilmektedir. Mezhep içi ihtilafı bazı meselelerde ise Hanefî fakihlerinin, ilgili olayın sıklıkla meydana gelen türden olup olmadığı yönündeki farklı kanaatlerine göre farklı görüşleri benimsedikleri görülmektedir.

Bir olayın sıklıkla meydana gelmesi ile mükellefler için zorluğun ortadan kaldırılması ilkesi arasındaki ilişki güncelliğini koruyan bir muhtevayı ifade eder. İbadet alanındaki güncel bazı fıkıh problemlerinin çözümünde Hanefî fıkhında benimsenen bu yaklaşımdan istifade edilmesi mümkün olabilir. Bu çalışmada tahlil edilmeye çalışılan gâlib-harac ilişkisine dair mevcut yaklaşımın Hanefî fıkhı muamelat alanındaki yerinin belirlenmesi de bu sahada yapılacak araştırmalar ile daha hususi tespitlere imkân tanıyacaktır.

Kaynakça / References

- Ali el-Kâri, Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Attâsî, Muhammed Tâhir. *Şerhu'l-Mecelle*. Dimeşk: Matbaatü Hıms, 1930.
- Aydın, Ahmet. "İtibar Gâlib-i Şâyiadır, Nadire Değildir' İlkesinin Ebû Hanîfe'nin Suç-Ceza Teorisine Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 275-297.
- Bâbertî, Ekmeleddin. *el-Inâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Burhâneddin. *el-Muhîtu'l-burhânî*. thk. Abdülkerîm Sâmî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Çalışır, Elif. "Haneî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü'ş-Şerîanın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân". *Dergiabant* 12/1 (2024), 300-312.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Haddâd. *el-Ceheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. Mektebe-i Hakkâniyye, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Zekeriya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye (şerhi ile birlikte)*. thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Sâid Bekdâş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Özkan, Mehmet. "Haneîlerin 'Gâlib' Kavramına Yüklediği Anlamlar ve Bunların Fikhî Hükme Etkisi". *İslam ve Yorum II Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Reysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü't-takrîb ve't-tağlîb ve tatbîkâtuhâ fi'l-ulûmi's-siyâsiyye*. Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2010.
- Semerkindî, Alâeddin. *Tühfetü'l-fukahâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şahin, Süleyman. *Fıkıh Usulünde Şart Nazariyesi (Akitler Örneği)*. Konya: Kitap Dünyası, 2023.
- Şelebî. *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık*. 6 Cilt. Mektebetü İmdâdiyye, ts.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyeye alâ Merâkî'l-felâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Zeyla'î, Ebû Muhammed. *Tebyînu'l-hakâyık*. 6 Cilt. Mektebetü İmdâdiyye, ts.

**İmkân ve Gerekliklik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması
Meselesi: Bakara Sûresi Örneğinde Bir İnceleme**
*The Issue of Reflecting The Differences in Recitation on Meals in The Context of Possibility And
Necessity: An Anaylses on Example of Surah Al-Baqarah*

Sedat KAYA

ORCID: 0000-0003-1121-7355 | E-Posta: sedatkaya13@hotmail.com

Doktor Öğretim Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Kur'ân'ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi
Assistant Professor, Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic
Islamic Sciences, Quran Reading and Recitation Science
Bitlis, Türkiye
ROR ID: [00mm4ys28](https://orcid.org/00mm4ys28)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Kaya, Sedat. "İmkân ve Gerekliklik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Meselesi: Bakara Sûresi Örneğinde Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 287-311. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1514571>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	11.07.2024
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	25.09.2024
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15.12.2024
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At least two external (Çift taraflı körleme / En az iki dış hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Kıraat ilmi, yedi harf ruhsatına bağlı olarak Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir. Bu farklı okumalar neticesinde âyetlerin ifade ettiği anlamlar da farklılaşabilmektedir. Bu durum ilk bakışta Kur'ân'ın anlam dünyası için bir zenginlik olarak kabul edilse de kıraat farklılıkları neticesinde oluşan farklı anlamların, birçok mealde karşılık bulmaması bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Zira Türkiye'de sayısı neredeyse iki yüzün üzerinde olan Kur'ân mealleri, zaman zaman incelemeye konu olmuş, özellikle kıraat ilmi ile alakalı çalışmaları olan araştırmacıların eleştirilerine maruz kalmıştır. Mevcut durum, bu meallerin çok azının kıraat farklılıkları neticesinde ortaya çıkan anlam çeşitliliğini yansıttığıdır. Bu farklılıklar, tefsirlerde detaylı bir şekilde ele alınmışken meallere niçin yansıtılmamaktadır. Bu farklılıkların meallerde neredeyse yok denecek kadar az sayıda varlık göstermesi akıllara birkaç olasılığı getirmektedir. Birincisi meallerin tefsirler kadar geniş hacimli olmamasıdır. İkincisi meal okuyucularının kıraat ilmine vakıf olmamaları nedeniyle kendilerine sunulacak anlam farklılıklarına çok da ihtiyaç duymadıklarıdır. Bu tür insanlar için önemli olan, âyetin o anda kendilerine -kestirmeden- Murad-ı İlahi'yi yansıtacak veriyi sunması ve bunun neticesinde âyete muhatap olan bu kişilerin arı-duru bir bilgiye sahip olmalarıdır. Çok zayıf da olsa üçüncü bir olasılık da yazarın kıraat ilminin hususiyetlerine vakıf olamama durumudur. Zira bir müfessir Kur'ân âyetlerinden amaçlanan mana zenginliğini ortaya koymayı ana hedef olarak görür. Onun, Kur'ân'ı tefsir ederken istifade ettiği ilimlerin başında kıraat ilmi gelmektedir. Meal yazarlarının da bir müfessir kadar Kur'ân'î ilimlerden haberdar olması beklenir. Çünkü Bir meal yazarının kıraat farklılıkları neticesinde ortaya çıkan anlam çeşitliliğine vakıf olamaması düşünülemez. Peki, kendisi bu farklı anlamlara nüfuz ettiği halde bu durumu mealine yansıtması bir meal yazarı için problem olarak görülebilir mi? Bu husus çalışmamızda imkân ve gereklilik perspektifinde ele alınacak ve bu sorulara cevap aranacaktır. Aslında kıraat farklılıklarının tamamının çok ciddi şekilde anlama taalluk ettiği iddia edilemez. Zira bu farklılıkların çoğu usûlî farklılıklardır. Yani idgâm, izhâr, imâle, hemzenin tahkik veya tahfîfi, meddlerin uzatılma miktarları gibi eda keyfiyetine ilişkin farklılıklardır. Bu farklılıkların meallerde karşılık bulması çok da beklenen bir durum değildir. Ancak özellikle tecvid kurallarına dikkat çekmek isteyen bazı yazarların meallerinde usûlî farklılıklara da yer verdikleri görülmüştür. Diğer bir kısım farklılıklar da ferşî yani manayı değişik açılardan etkileyen farklılıklardır. Her ferşî farklılık anlamda muhakkak değişiklik oluşturur şeklinde bir iddiada bulunulamaz elbette. Bu çalışmada Bakara sûresi özelinde anlama taalluk eden farklı okuyuşların Türkiye'de yazılan bazı meallere nasıl yansıdığı ve oluşan anlam zenginliğinin müfessirler veya meal yazarları tarafından nasıl görüldüğü ele alınacaktır. Ayrıca farklı okumaların kaynağında yer alan yedi harf ruhsatıyla amaçlanan şeyin lafzî bir kolaylık mı yoksa anlam zenginliğini sağlamak mı olduğu hususu irdelenecektir. Kıraat farklılıklarının tefsirlerde genişçe ele alınması imkânına karşılık bunun meallere yansıtılmasının ne kadar mümkün olduğu ve bu anlamda bunun gerekliliği tartışılacaktır. Çalışma neticesinde Türkiye'de basılan meallerin özellikle Âsım kıraati baz alınarak yazıldığı ve birçoğunun diğer farklı okuyuşlar neticesinde ortaya çıkan çoklu anlam yapısını görmezden geldiği sonucuna varılmıştır. Bu çalışmada özellikle kıraat ilmiyle uğraşanlarda oluşan kıraat farklılıklarının meallere yansıtılmaması sorunsalının çözümü noktasında bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıraat ve Kur'ân Okuma, Kur'ân-ı Kerim, Tefsir, Meal, Ahrufu's-Seb'â.

Abstract

The science of recitation is a discipline that deals with how to read the words of the Qur'ân depending on the seven letters and the different readings on these words by comparing them to their narrators. As a result of these different readings, the meanings of the verses may differ. Although this situation is accepted as a richness for the meaning world of the Qur'ân at first glance, the fact that the different meanings formed as a result of the differences in recitations do not find any equivalent in many meanings has brought about some discussions. In our study, this issue will be discussed from the perspective of possibility and necessity and answers to these questions will be sought. In fact, it cannot be claimed that all the differences in recitation are related to meaning. Because most of these differences are procedural differences. In other words, they are differences related to the quality of the performance, such as idghâm, izhâr, imale, tahqîq or takhfîf of the hamza, and the amount of lengthening of the meadds. It is not expected that these differences will find a response in the meanings. However, it has been observed that some writers who want to draw attention to the rules of tajwid also include procedural differences in their interpretations. Some other differences are differences that affect the meaning from different angles. In this study, it will be discussed how different readings related to the meaning of Surah Baqara are reflected in some meanings written in Turkey and how the resulting richness of meaning is seen by commentators or translation writers. In addition, it will be examined whether the aim of the seven letter licenses, which are at the source of different readings, is for literal convenience or to provide richness of meaning. It will be discussed how possible it is to reflect the differences in recitations in the interpretations, as opposed to the possibility of discussing the differences in recitations extensively in the interpretations, and the necessity of this in this sense. As a result of the study, it was concluded that the translations published in Turkey were written especially based on the Asim recitation and that most of them ignored the multiple meaning structure that emerged as a result of other different readings. Although this problem poses a problem for people who are familiar with the science of recitation, it has been concluded that it is not a problem for a simple reader who has not even learned the Arabic of the Qur'ân yet but is curious about the message of the Qur'ân. In this study, some suggestions have been made to solve the problem of not reflecting the differences in recitation, especially among those who study recitation science, in the meanings.

Keywords: Qiraat and Recitation, The Qur'ân, Tafsir, Meal, Ahrufu's-Seb'a.

Giriş

Kıraat farklılıklarının meallere yansıtılması konusu güncel ve tartışmalı bir konudur. Özellikle meal ve tefsiri yorumlara kıraat muvacehesinde yaklaşan bazı araştırmacılar, kıraat farklılıkları neticesinde oluşan anlam çeşitliliğinin meallere yansıtılmamış olmasını bir eksiklik olarak görmüşler ve bu durumun iyileştirilmesi için bazı çözüm arayışlarına girmişlerdir. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 17-19 Mart 2021 tarihlerinde Ankara'da gerçekleştirdiği "Meallerde Geliştirmeye Açık Alanlar Çalıştayı" bu çözüm arayışlarına örnek olarak gösterilebilir.¹ Kur'ân'ın bazı kelimelerinin farklı şekillerde okunması, ilgili kelimenin ve dolayısıyla ilgili âyetin anlam zenginliği olarak kabul edilmiştir. Müfessirlerin eserlerinde bu anlamsal zenginliğini ele almaları ve buna bağlı olarak yorumlarının farklı olması tabii görülebilir. Peki, kelimelerin farklı okunuşu neticesinde meydana gelen bu anlam çeşitliliğinin meallerdeki yansımaları nasıldır? Özellikle Türkiye'de basılan Mushafların, Âsım (ö. 127/745) kıraatine göre basılıyor olması bu farklılığı görmezden gelmede etkili olmuş mudur? Veya meal okuyan kitle, kıraat ilmine derinlemesine vakıf olmadığı için onu bu geniş anlam dünyasına çekmek ne derece doğrudur?

Aslında kıraat farklılıklarının meallerde nasıl karşılık bulduğu konusu bu çalışmayla ilk defa ele alınan bir konu değildir. Çalışma öncesinde yapılan doküman incelemesi ve literatür taraması neticesinde konunun tez ve makale türünde çalışmalarda çeşitli yönleriyle ele alındığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda Metin Yeşildağ'ın kaleme aldığı "Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kur'ân Meallerine Yansımaları", Ramazan Eraslan'ın kaleme aldığı "Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi", Anees Abdullah Mahmood'un kaleme aldığı "Kur'ân'daki On Kıraat Farklılığının Âyetlerin Anlamlarına Etkisi Bakara Sûresi Örneği", Fatma Afşar'ın kaleme aldığı "Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarında Kıraat Farklılıklarının Dil Bilimsel Tahlili ve Anlama Yansımaları" adlı çalışmalar, Türkiye'de yüksek lisans düzeyinde yapılan çalışmalardır. Bu çalışmalar incelendiğinde kıraat farklılıklarının genel olarak anlama nasıl etki ettiği konusu üzerinde

¹ Söz konusu çalıştay, üç ana konu üzerine bina edilmiştir: Birincisi Kur'ân-ı Kerimin Arapça metninin anlaşılması noktasındaki eksiklikler; ikincisi Türkçeye aktarılması noktasındaki eksiklikler üçüncüsü ise tercüme teknikleri açısından karşılaşılan problemlerdir. Böylece çalıştayda "anlama", "aktarma" ve "yöntem/teknikler" konuları detaylıca ele alınmıştır. Çalıştayda sunulan tebliğlerden bazıları kıraat farklılıklarının meallere yansıtılması sorunsalını masaya yatırmış olmaları yönüyle büyük önem arz etmektedir.

durulduğu görülecektir. Bizim yaptığımız bu çalışmada ise kıraat farklılıklarının Türkiye’de basılan bazı meallerde nasıl karşılık bulduğu konusu ele alınmıştır. Bu bakımdan makalenin bahsi geçen tez çalışmalarından farklılık arz ettiği ortadadır. Yine İbrahim Ulutaş ve A. Cüneyt Eren’e ait “Kıraat Farklılıklarının Fâtiha Sûresinin Yorumlanmasındaki Rolü”, Yakup Yüksel’e ait “Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıtılması Sorunu (İsra ve Kehf Sûreleri Örneği), Hacı Önen’e ait “Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Hasan Basri Çantay ve Kur’ân Yolu Meâlleri Örneği”, Mustafa Sağlam’a ait “Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılmasıyla İlgili İyileştirmeye Açık Alanlar: Kur’ân Yolu Meali Örneği”, Ali Öge’ye ait “Enbiya Suresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, Necati Tetik’e ait “Bazı Kıraat Kavramları Açısından Günümüz Meallerine Kısa Bir Bakış ve Bazı Örnekler” gibi makale türü çalışmaların konumuzla başlık olarak benzerlik gösterse de söz konusu bu çalışmaların içeriğine bakıldığında konunun ya iki meal yazarının meallerinin karşılaştırılması şeklinde ya da sûre bazlı ele alındığı görülecektir.

Bizim bu çalışmamızda farklılıkların meallere yansıtılması konusu ülkemizde basılan bazı mealler karşılaştırılarak ve Bakara sûresi baz alınarak irdelenmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle çalışma kıraat farklılıklarının meallere yansıtılıp yansıtılmadığı konusu üzerine karşılaştırmalı analizlere yer vermekte ve sunmuş olduğu çözüm önerileriyle özgün sonuç çıktıları içermektedir.

Doküman incelemesi ve literatür taraması yöntemi ile icra edilen çalışmamızda ilk olarak Ahrufü’s-Seb’a olgusunun kıraat farklılıkları ile münasebetine yer verilecektir. Konu, kıraat ilmi ile alakalı olması hasebiyle bazı kavramların izah edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bu anlamda kıraat farklılıklarının kategorik ayrımı yapılacak ve her bir kategoride yer alan başlıklar Bakara sûresinden seçilen örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır. Usûlle alakalı kıraat farklılıklarının anlama taalluk etmediği ön kabulüne karşılık bu kısımda yer alan farklılıkların da âyetlerin anlaşılmasında farklı bir anlamsal incelik olarak görülmesi gerektiği hususu üzerinde durulacaktır. Kıraat kaynaklarında usûlî farklılıklar neredeyse kırka yakın bir başlıklandırma ile karşımıza çıkmaktadır. Biz, çalışmanın sınırlılıkları göz önünde bulundurularak bu başlıklardan sadece sekte, idğâm, ibdâl, tefhim-terkîk, sılâ, medd gibi konu başlıklarına yer verdik.

Üzerinde durulacak asıl mesele ferşî farklılıklar neticesinde oluşan anlam çeşitliliğinin meal yazarları tarafından nasıl işlendiği konusu olacaktır. Bu çalışmada Türkiye’de basılan meallerin tamamı incelenmemiştir. Zaten bu, çalışmanın sınırlılığı açısından da imkân dâhilinde görülemez. Ayrıca Bakara sûresinde geçen bütün usûlî ve ferşî farklılıkların tamamını da burada ele almamız mümkün olmayacaktır. Zaten çalışmanın ana gayesi Bakara sûresindeki ferşî farklılıkları teker teker ortaya çıkarmaktan ziyade bu farklılıkların meallere nasıl yansıdığını gösterebilmektir. Sûre özelinde ferşî farklılıkların “Müzekkerlik-Müenneslik ihtilafı”, “Müfred-Cemi’ ihtilafı”, “Harfin cezimli veya şeddeli okunmasından kaynaklanan ihtilaflar”, “Mastarlarda harfin sakin veya damme hareke ile okunması ihtilafı” ve “Kelimelerin i’râbında görülen ihtilaflar” şeklindeki konularına ait örnekler seçilecektir.

Sonuç kısmında meal veya tefsir türünde çalışma yapacaklar için çalışmalarında kıraat farklılıklarından yararlanmalarının önemli bir husus olduğu hatırlatılacaktır. Özellikle meal yazarlarına çalışmalarında anlam çeşitliliğini ortaya koyacaklarsa bunun muhakkak dipnotlarda veya metin içerisinde parantez açarak farklı okunan kelimenin Arapçasını da vererek izah etmeleri gerektiği hususunda ikaz ve tavsiyelerde bulunulacaktır.

1. Kıraat Farklılıkları ve Yedi Harf Münasebeti

el-Ahrufü’s-Seb’a “Yedi Harf” konusunda kırkın üzerinde rivayetin olduğu bilinmektedir. Bunlardan bazıları sahih hadis kategorisinde değerlendirilmediği bazılarınun ise tekrardan ibaret olduğu ifade edilebilir. Bu rivayetler değişik çalışmalarda çok yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Biz tekrara düşmemek ve çalışmanın sınırlılığını gözetmek adına bu rivayetlere yer vermeyeceğimizi belirtmiş olalım. Yedi harf ruhsatının özellikle vahyin son dönemlerinde tanınmış olması suhûletin yansıması olarak değerlendirilmiştir. Konu hakkında Aydın Kutat’ın tespitleri şöyledir; “Hüccet esasları olan, “sağlam sened, resm-ı hat ve Arabiyye’ye muvafakat” kriterleri, kırâat vucûhatı birikiminin muhafazasında sağlam vesikalardır. Kırâatın sıhhati bunlara mebnî olduğu gibi farklı vecihlerin tevcihi de bunlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Lehçe ve aksanları muhtelif olan toplumlara, Kur’ân’ı tilâvet etmelerinde suhûlet kazandırmış olan kırâat farklılıklarında, suhûletin sınırlarını bu kriterler tahdit etmektedir. Bu hususta en çok başvurulan kriter Arap dilbilimi kaideleri olmuştur. Böylece âlimler tarafından tespit edilen bu kriterler, Kur’ân okumalarında keyfiliğe ve şahsî

iştihadlara engel olmakta, Kur'ân-ı Kerîm'i lahn, ucme ve tağyîre karşı korumaktadır. "Seb'at-ı ahurf" ruhsatı, aynı zamanda kırâat ilminin zenginleşmesini ve gelişmesini sağlayan en önemli hususlardan biri olmuştur. Bu bağlamda "yedi harf" buyruğu suhûlet kaynağıdır; zira bu konu ile ilgili hadislerin hepsinin sebab-i vürûdu, Kur'ân tilâvetinde suhûlettir. Bu konuda kırktan fazla yapılan yorumlar içinde, akla en yakın olan suhûlet, kaynaklı yorumlardır, diyebiliriz"²

2. Kıraat Farklılıklarının Kategorik ayrımı

Kıraat farklılıkları tabiatı gereği kıraat ilminin en temel konusudur. Genel olarak bu farklılıklar "usûlî" ve "ferşî" farklılıklar olmak üzere iki kategoride ele alınır. Yedi harf ruhsatının sağladığı suhûlet, Kur'ân'ın bazı kelimelerinin farklı okunabilmesine zemim hazırlamıştır. Genelde "usûlî" farklılıklar bu kısımda değerlendirilmiştir. Ama şunu bir kez daha ifade edelim ki, her kıraat farklılığı okuyuşta kolaylık ilkesinin hayata geçirilmesi gayesiyle ortaya çıkmamıştır. Zira kıraat farklılıklarının tevkîfilik boyutu da vardır.³ Ferşî farklılıkların lafızsal kolaylık sağlamaktan ziyade Kur'ân'ın anlam dünyasının zenginliğini izhar etme ve ahkâm açısından çeşitliliği sağlama gibi hedeflerinin olduğunu da ifade etmiş olalım.

2.1. Usûlî Farklılıklar

Usûl, "asl" kelimesinin çoğuludur. Farklı okunan bir kelime başka bir yerde asla bağlı olarak aynı şekilde okunduğu için bu şekilde bir isimlendirme yapılmıştır. Bu tür farklılıklar, telaffuz farklılıkları denilen medd, idğâm, hemzenin tahkîk, teshîl, veya ibdâl ile okunması, sekte, ihfâ, izhâr gibi kelimelerin iskeletinde bir değişiklik meydana getirmeyen ve manaya dolaylı olarak etki eden farklılıklardır.⁴ Söz anlamın zarfıdır. Onun rengini alır. Dolayısıyla kıraat farklılıkları az veya çok; doğrudan veya dolaylı olarak manaya bir şekilde etki eder. Vakıf-ibtidâ, sekte, işmâm gibi örneklerde bunu bariz olarak görmek mümkündür.⁵ Farklı dil, lügat ve lehçeye dayanan ve kelimenin edâsında meydana gelen bu farklılıklar, her yerde aynı okunmaktadır. Bu tür farklılıklara, lafzın değişik şekillerde terennümüyle alakalı olduğu için fonetik farklılıklar da denilmiştir. Müşafehe yoluyla talimi gerçekleştirilen bu

² Aydın Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020), 235-236.

³ Detaylı bilgi için bkz; Aydın Kudat, "Kur'ân Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 15/1 (2020), 68.

⁴ Seyyid Rizkuttavîl, *Medhal fi Ulûmi'l-Kırâat* (Mekke: el-Mektebetü'l-Feysale, 1985), 157.

⁵ Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 284.

ihtilafların, yazıya dökülme imkânı yoktur. Sözü edilen bu farklılık, kıraat imamının usûlüne bağlı olarak sonraki nesillere aktarılmıştır.⁶

Usûlî farklılıklar genel olarak tecvid kaidelerinin icrasında görülür, denilebilir. Örneğin Bismelenin sûre evvelinde, sûre ortasında, iki sûre arası geçişlerde okunuş kaideleri, imâle, sekte, Râ'nın hükümleri, ğunne gibi konular bu kapsamda değerlendirilir. Aynı şekilde harflerin uzatılarak okunması, usûlî farklılıklardan sayılmıştır. Bir kıraat imamının uzatma ölçüleri bilindikten sonra artık Kur'ân'ın neresinde gelirse gelsin o ölçülerin geçerli olduğu kabul edilir. Yalnız şunu ifade edelim ki tecvid dilinde medd, bir eliflik uzatma üzerine yapılan her türlü ilavelerdir. Dolayısıyla bir harfin iki, üç, dört, hatta bazı kıraat imamlarına göre beş elif miktarı uzatılması ilk bakışta manaya etki etmezken bir eliften aşağıya düşürülmesi manada değişiklik oluşturacaktır. Bu bakımdan bazen usûlî farklılıkların da anlama etki ettiğini ifade etmiş olalım. Usulden kaynaklanan farklılıklar her ne kadar lafzî bir mesele olsa da aslında bu farklılıklardan belâgat ve fesâhat cihetiyle yorumlar elde etmek pekâlâ mümkün olabilir. Şu kadar var ki bu yorumlar Kur'ân'ın genel mesajına aykırı olmadığı sürece bir anlam zenginliği ve Kur'ân'ın eşsiz belâgatına örneklik teşkil eden bir husus olarak görülebilir. Bakara sûresinde usulden kaynaklanan farklılıklara çokça rastlanmaktadır. Aşağıda usulden kaynaklanan kıraat farklılıkları kategorisinde yer alan ihtilafların anlama nasıl bir zenginlik kattığı Bakara sûresinden seçilmiş birkaç örnek üzerinden arz edilecektir.

2.2. Kur'ân'ı Anlamada Usûlî Farklılıkların Rolü (Bakara Sûresi Özelinde)

Daha önceden ifade edildiği üzere kıraat farklılıkları az veya çok; doğrudan veya dolaylı olarak manaya bir şekilde etki eder. Bu anlayışın bir yansıması olarak, usûlî farklılıkları sadece lafız üzerinde cereyan eden bir takım ihtilaflar olarak görmekle yetinmeyip farklı şekilde izah yolunu tutanlar olmuştur. Şöyle ki;

Sekte: Bakara sûresinin ilk âyeti "Elif Lâm Mîm" (الم) *hurûf-ı mukattaa* (Kesik Harfler)⁷ ile başlar. Âsım kıraatine göre bu harfler arasında sekte yapılmaz. Ancak Ebû Ca'fer (ö.

⁶ Hasan Hüseyin Havuz, *Usûlî ve Ferî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be ve Hafs Rivayeti)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 176.

⁷ Kur'ân'da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerin ortak adıdır. Detaylı bilgi için bkz. M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401-408; Mehmet Altın, "Kur'ân'ın Beyânî İcâzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2021), 301-335.

180/796)⁸ bu harfler arasında iki harf miktarınca sekte yapar.⁹ Sekteli okuyuşun manaya katkısı şu şekilde izah edilmiştir; “hurûf-ı mukattaalarda tenbih vardır. Bu harfler arasında sekte yapılırsa muhatabın dikkati biraz sonra gelecek hususa yoğunlaşacak ve kendisinde bir iştiyak oluşacaktır. Sektesiz okuyan diğer kurra ise bu harflerin isim olarak okunmaları zaten başlı başına bir tembihtir. Sekte yapılmaksızın da bu maksat gerçekleşebilir.¹⁰

İdgâm: Bakara sûresi ikinci âyette geçen (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ) kelimesini Sûsî (ö. 261/874)¹¹, sonra gelen “huden” (هُدًى) kelimesine idgam ederek okur.¹² Yine “fîhi” (فِيهِ) kelimesini İbn Kesîr (ö. 120/738)¹³ zamirin meddi ile okur. Sûsî, hidayetin Kur’ân’la sıkı bağlantısına dikkat çekmek için kelimeyi idgamlı, İbn Kesîr ise kitap üzerinde zerre kadar bir şüphe olmadığını vurgulamak için zamiri uzatarak okumuştur şeklinde bir yorum yapılmıştır.¹⁴

İbdâl: İmam Nâfi’ (ö. 169/785)¹⁵’nin Râvisi Verş (ö. 197/812)¹⁶, Bakara sûresi üçüncü âyette geçen “yu’minûn” (يُؤْمِنُونَ) kelimesini hemzenin ibdâli ile okur.¹⁷ Hemze şiddet sıfatlıdır. İbdâl ile okuyuşta bir yumuşaklık söz konusudur. Nasıl ki telaffuzda hemzenin ibdâl ile okunması dile bir kolaylık sağlıyorsa aynı şekilde imanın da mümin gönüllere yerleşmesinin kolay olacağı vurgulanmıştır.¹⁸

⁸ Muhaddis ve kıraat âlimidir. Detaylı bilgi için bkz. Zekeriyya Tüfekçioğlu, “İsmâil b. Ca’fer el-Ensârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/90-91.

⁹ Ahmed b. Muhammed Abdulganî ed-Dimyâti, *İthâfu Fudalâi’l-Beşer fi’l-Kıraati’l-Erbaati Aşer*, thk. Enes Mihre (Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2006), 88.

¹⁰ Ramazan Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 20.

¹¹ Kıraat-i seb’a imamlarından Ebû Amr b. Alâ’nın iki râvisinden biridir. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Sûsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/576.

¹² Ebû Amr (ö. 154/771)’ın râvilerinden Sûsî (ö. 261/874)’nin idgâm kâidesi şöyledir: “İki harf, bir cinsten olup ikisi de harekeli olursa ve ayrı ayrı kelimelerde olmak şartıyla idgâm yapar.” Yani birinci kelimedeki harfi ikinci kelimedeki benzer harfte yok eder. Bakara 2. âyette (هُدًى) kelimelerinde olduğu gibi. Sûsî, bu gibi kelimeleri (هُدًى) şeklinde okur. Arap dilbilimin fonolojik kâidelerine göre yapılan bu icraatın söz konusu Kur’ân kelimeleri olunca, elbette meselenin bir de sened ve naklî boyutu vardır. İşte bu naklî hüccetlere binaen bazen anılan şartlar yerinde olmasına rağmen, Sûsî idgâm yapmamaktadır. Detaylı bilgi için bkz; Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 313-314.

¹³ Yedi kıraat imamından biri, tâbiî. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “İbn Kesîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/131-132.

¹⁴ Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*, 20.

¹⁵ Kıraat-i seb’a imamlarından biri. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Nafi’ b. Abdurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/287-289.

¹⁶ Kıraat-i seb’a imamlarından Nâfi’ b. Abdurrahman’ın meşhur iki râvisinden biridir. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Verş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/63.

¹⁷ Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debb’a (Beyrut: Daru’l-Kütubi’l-İlmiyye, ts.), 2/206.

¹⁸ Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*, 20.

Tefhîm: ‘Lâm’ ve ‘râ’ harfinin bazı yerlerde kalın okunmasıdır. İmam Asım ‘lâm’ harfini Lafzatullah’ın lamı hariç hiçbir yerde kalın okumaz. Buna karşılık Verş “salât” (صَلَاة) kelimesindeki lam’ı kalın okur.¹⁹ Böyle bir okuyuşun namaza çok önem gösterilmesi gerektiğine vurgu için olabileceği şeklinde yorumlar yapılmıştır.²⁰

Silâ: (هُمْ) zamirindeki mîm’in uzatılarak okunmasıdır. İmam Nâfî’nin ravisi Kâlûn (ö. 220/835)²¹ “razeknâhum” (رَزَقْنَاَهُمْ) kelimesini “razeknâhumû” (رَزَقْنَاَهُمُو) şeklinde okur.²² Böyle bir okuyuşun Allah’ın kullarına bahşettiği rızkın ehemmiyetine vurgu için olduğu ifade edilmiştir.²³

Med: Uzatmanın bir elifle sınırlı kalmasına tecvid dilinde kasr denilmiştir. Aslın üzerine yapılan her ilave uzatmaya da medd denilmiştir. Bakara sûresi 4. âyette geçen “bimâ unzile” (بِمَا أُتْرِلَ) kelimesindeki medd-i munfasılı kıraat imamları değişik medd mertebeleriyle okumuşlardır. Ebû Amr (ö. 154/771)²⁴, Ebû Ca’fer ve İmam Nâfî’nin ravisi Kâlûn kasırla yetinmişler yani bir elif miktarı uzatmışlardır. İbn Âmir (ö. 118/736)²⁵, Kisâi (ö. 189/805)²⁶ ve Halef (ö. 229/844)²⁷ üç, imam Âsım dört, İmam Hamza (ö. 156/773)²⁸ ile İmam Nâfî’nin ravilerinden Verş beş elif miktarı ile okumuşlardır.²⁹ Burada yapılan ilave uzatmaların indirilen vahyin azametine işaret ettiği vurgulanmıştır.

Terkîk: ‘Lâm’ ve ‘Râ’ harfinin kalın okunması gereken yerlerde ince okunması demektir. Verş “ve bi’l-âhirati” (وَبِالْآخِرَةِ) kelimesindeki râ harfini terkîk ile (ince) okur. Diğer

¹⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/206.

²⁰ Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*, 21.

²¹ Kıraat-i seb’a imamlarından Nâfî’ b. Abdurrahman’nın meşhur iki râvisinden biridir. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Kâlûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/268-269.

²² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/207.

²³ Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*, 21.

²⁴ Kıraat-i seb’a imamlarından biri olup Arap dili ve Edebiyatı alanında meşhur olmuş ünlü kıraat âlimidir. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Amr b. Alâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/94-96.

²⁵ Tâbiîn neslinden olup yedi kıraat imamından biridir. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “İbn Âmir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/308-310.

²⁶ Yedi kıraat imamından biri olup aynı zamanda Nahiv âlimidir. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Ali b. Hamza el-Kisâi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/69-70.

²⁷ Kıraat-i aşere imamlarından aynı zamanda Hamza b. Habîb kıraatinin meşhur iki râvisinden biridir. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Halef b. Hişâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/237-238.

²⁸ Tayyar Altıkulaç, “Hamza b. Habîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/511-513.

²⁹ İbn Zencele Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Hucetu’l-Kirâât*, thk. Sa’id el-Afğânî (Beyrut: Dâru’r-Risâle, 1997), 5.

kıraat imamları ise kalın okur.³⁰ Burada ‘Râ’ harfinin ince okunmasında ahirete olan imanın kolaylıkla elde edilebileceğine vurgu olduğu söylenilmiştir.³¹ Burada lafızsal bazı değişimlerin bir şekilde anlama taalluk ettiği örölmektedir. Burada Aydın Kudat’ın şu tespitlerine yer vermek meselenin anlaşılmasına katkı sunacaktır. O şöyle der; “Bu ve benzeri örneklerde var olan usul ile ilgili farklı vecihlerin bir kısmı eda/fonolojik bağlamda harfler arasındaki münasebet ve uyum gerekçeli de olabilir. Nazım ve dil üslubu açısından eşsiz olan Kuran dili, elbette ki, belağat, fasahat ve suhulet bağlamında zirvededir. Bu usûlî farklılıklar bu zaviyeden değerlendirip anlamsal katkısı da o nispette olduğu/olacağı da erbabının malumudur.”³²

Yukarıda usûlî farklılıkların anlama kattığı zenginliği ifade sadedinde bazı örnekler arz edildi. Tabi usûlî farklılıklar bunlarla sınırlı değildir. Fakat bu çalışmada ele alınacak asıl konu ferşî farklılıkların meallere nasıl yansıdığı meselesi olduğu için bu kısmın burada sonlandırılması uygun olacaktır.

2.3. Ferşî Farklılıklar

“Yaymak, dağılmak ve döşemek” gibi anlamlara gelen *ferş*, kıraat literatüründe herhangi bir kurala bağlı olmayan, surelerde dağınık bir şekilde yer alan ihtilaflara denir.³³ Usûl farklılıklarında olduğu gibi ferşî farklılıklarda bir kural gözetilmez, bilakis bu farklılıklar Kur’ân kelimelerinin ayrı ayrı tahlili yapılmak suretiyle anlaşılır.³⁴ Kelimenin anlamı konusunda Şatîbî (ö. 590/1194)³⁵’nin değerlendirmesi şöyledir: “Kurrâ bu tür farklılıkları Kur’ân’da belli bir sistematığe bağlı olmadan dağınık bir şekilde yer almasından hareketle ‘Kur’ân’a serpiştirilmiş’, (ferşu’l-hurûf) şeklinde tanımlamışlardır. Usûlî farklılıklarda belli bir yerde var olan farklılık başka bir yerde geldiğinde aynı okuyuş şekliyle uygulanabilirken bu durum ferşu’l-hurûf için geçerli değildir.”³⁶ Bu çeşit farklılıklar daha

³⁰ ed-Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi’l-Beşer*, 168.

³¹ Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*, 21.

³² Aydın Kudat, *Kırâat ve Luğat Bağlamında Analitik Bir Araştırma (Muravada Ayeti Örneği)* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020), 38-40.

³³ Ebü’l-Kasım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr fi’l-Kırâati’l-aşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 2/142.

³⁴ Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 63.

³⁵ Endülüs’lü kıraat âlimidir. Detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, “Ebû Muhammed (Ebü’l-Kâsım) Kâsım b. Fîrûh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ruaynî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/336-337.

³⁶ Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *İbrâzu’l-Meânî min Hirzi’l-Emânî*, thk. Muhammed Seyyid Osman (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), 319.

çok kelimenin i'rabında, iskeletinde, harf yapısında, ait olduğu bapta veya harekede görülür. Ferşî ihtilaflar kategorisinde yer alan farklılıkların bir kısmını şöyle özetlemek mümkündür:

- Müzekkerlik-Müenneslik ihtilafı.
- Müfred-Cemi' ihtilafı.
- Harfin cezimli veya şeddeli okunmasından kaynaklanan ihtilaflar.
- Mastarlarda harfin sakin veya damme hareke ile okunması ihtilafı.
- Kelimelerin i'rabında görülen ihtilaflar.³⁷

2.4. Anlama Çok Ciddi Etkisi Olmayan Ferşî Farklılıklar (Bakara Sûresi Özelinde)

2.4.1. يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

“Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya kalkışıyorlar; hâlbuki onlar farkında olmadan yalnızca kendilerini aldatmış oluyorlar.”³⁸

Bakara sûresi 9. âyette geçen “yehde'üne” (يُخَادِعُونَ) kelimesini, İmam Nâfî, İbn Kesîr ve Ebû Amr “yuhâdî'üne” (يُخَادِعُونَ) şeklinde müşâreke anlamında müfâale babında okumuşlardır.³⁹ Bu kelime ister (يُخَادِعُ) isterse (يُخَادِعُ) şeklinde okunsun⁴⁰ her iki okuyuşta da mana değişmez demişlerdir.⁴¹

2.4.2. وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

“Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.”⁴²

Bakara sûresi 48. âyette geçen “velâ yukbelu” (وَلَا يُقْبَلُ) kelimesini İbn Kesîr ve Ebû Amr “velâ tukbelu” (وَلَا تُقْبَلُ) şeklinde muzaraât harfini (ت) ya dönüştürerek okumuşlardır.⁴³

³⁷ Havuz, *Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı*, 333.

³⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 8.

³⁹ ed-Dânî Ebû Amr Osmân b. Said, *et-Teyşîr fi'l-Kirâti's-Seb'i*, thk. Otto Trizel (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 72.

⁴⁰ Konuyla alakalı olarak Aydın Kudat şu ifadelerde bulunmuştur; “Bu âyette toplam 6 farklı vecih vardır. فاعل kalıbı özellikle Kuranda ve Allah için yer aldığı genelde فعل anlamında ve tek taraflı muhtevada kullanıldığı vurgulamakla beraber diğer vucûhat farklılıkları söz konusu âyetin anlamsal akışına bir şekilde etki yaptığını söylemek durumundayız.” Detaylı bilgi için bkz; Kudat, *Kirâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 338-340.

⁴¹ Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*, 24.

⁴² Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 12.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/212; ed-Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, 177.

Bu şekilde okuyuşun gerekçesi şudur: “şefâ’etun” (شَفَاعَةٌ) kelimesi müennes olduğu için fiilin de müennes gelmesi gerekir. Diğer kurra burayı âyette geçtiği şekliyle yani muzaraât harfini (ي)‘lı okurlar. Buradaki (شَفَاعَةٌ) kelimesinin müennesliğinin hakiki olmadığını dolayısıyla fiilin hem müzekker hem de müennes gelmesinin mümkün olacağını ifade etmişlerdir.⁴⁴ Dikkat edilirse buradaki kıraat farklılığı manaya etki etmemektedir. Çünkü Türkçe’de öznenin eril veya dişil olması yüklem üzerinde bir değişiklik oluşturmaz.

Bakara sûresinde anlama etki etmeyen ferşî farklılıklar bu kadarla sınırlı değildir. Ancak çalışmanın ana omurgası kıraat farklılıklarının meallere yansımaları olduğu için bu kadarla yetinmek yerinde olacaktır.

2.5. Bakara Sûresinde Anlama Etki Eden Bazı Ferşî Farklılıklar ve Bu Farklılıkların Meallerdeki Yansıması

2.5.1. فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

“Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır.”⁴⁵

Bakara sûresi 10. âyette geçen “yekzibûn” (يَكْذِبُونَ) kelimesini Âsım, Kisâî, Hamza ve Halef âyette yazıldığı şekliyle, Nâfi’, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ve Yâkub (ö. 205/821)⁴⁶ ise “yukezzibûn” (يُكْذِبُونَ) şeklinde şeddeli olarak okumuşlardır.⁴⁷ Tahfîf okuyuşta mana; “yalan söylemeleri yüzünden” şeklinde olurken şeddeli okuyuşta mana “Peygamberi yalanlamaları yüzünden” şeklinde olacaktır. Türkiye’de basılan meallerde bu kelimenin genellikle Âsım kıraatine uygun bir şekilde meal edildiği görülmektedir. Bazı meallerde ikinci okuyuşa uygun düşecek çevirinin de olduğunu ifade edelim. Ancak ilgili âyette farklı okunan kelimenin ikinci anlamı ya parantez içinde ya da flaşla ayrılmış bir şekilde verilmiştir.⁴⁸ Eğer şeddeli okuyuşla elde edilen mana, meallerde gösterilmek istenirse

⁴⁴ Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Hucetü'l-Kırâât*, 95.

⁴⁵ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, Bakara, 2/10.

⁴⁶ Meşhur on kıraat imamlarından biri olup Nahvî ve Basrî nisbeleri ve Ebû Yûsuf künyesiyle bilinir. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Muhammed Ya’kûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh el-Hadramî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/282-284.

⁴⁷ Ebû Amr Osmân b. Said, *et-Teysîr*, 72; ed-Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, 170; Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Hucetü'l-Kırâât*, 88-89.

⁴⁸ “Onların kalplerinde nifak hastalığı vardır. Allah onların bu hastalığını (günden güne gelen âyetler ve Peygamberin başarılarıyla) daha da artırmıştır. Yalan söylemeleri/Peygamberi ve Kur’ân’ı yalanlamaları sebebiyle onlar için acı bir azap vardır.” *Yüce Kur’ân ve açıklama-yorumlu meal* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı,

kanaatimize göre dipnotta kelimenin Arapça kısmı da yazılıp ona göre meal verilmelidir. Aksi takdirde kelimenin (يَكْذِبُونَ) şeklinde okuyuşundan yalanlama manası çıkmayacağı için meal okuyucuların zihninde bir karışıklığa sebebiyet verebilir.

2.5.2. فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

“Bunun üzerine Âdem’e rabbinden bazı sözler ulaştı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olanıdır.”⁴⁹

Bakara sûresi 37. âyette geçen “Âdeme” (آدَمُ) ve “kelimâtin” (كَلِمَاتٍ) kelimelerinin farklı okuyuşlarına bağlı olarak anlam değişmesi söz konusu olmaktadır. Kıraat imamlarının çoğu burayı âyette geçtiği üzere okumuşlardır.⁵⁰ Bu durumda mana, Hz. Âdem’in rabbinden tövbesine aracılık edecek bazı özel kelimeleri aldığı şeklinde olacaktır. İbn Kesîr “Âdemu” (آدَمُ) kelimesini “Âdeme” (آدَمُ) şeklinde, “kelimâtin” (كَلِمَاتٍ) kelimesini de “kelimâtun” (كَلِمَاتٍ) şeklinde okumuştur.⁵¹ Bu okuyuşa göre (آدَمُ) fail değil meful’dur. (كَلِمَاتٍ) kelimesi ise faildir. Mana da şöyle olmaktadır. “Bağışlanması için Hz. Âdem’e rabbinden bazı kelimeler geldi de onu kuşattı.” Bazı Türkçe meallere bakıldığında ilk okuyuşun baz alınarak mana verildiği görülecektir. Eğer ikinci okuyuş meale yansıtılacaksa yine dipnotta bu fail-meful değişiminden kaynaklı anlam farklılığı zikredilmesi gerekir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ikinci okuyuşa göre meal veren kişi Mustafa İslamoğlu’dur. O, *Hayat Kitabı Kur’ân-Gereğeli Meal- Tefsir* adlı eserinin dipnotunda bu farklı okuyuşa detaya girmeden dikkat çekmiştir.⁵² Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında bulunan ve komisyon tarafından hazırlanan *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* adlı eserde ilgili âyet “Bunun üzerine Âdem’e rabbinden bazı sözler ulaştı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olanıdır.” şeklinde meallendirilirken yine aynı komisyon tarafından hazırlanan *Kur’ân Yolu Meâli* adlı çalışmada âyetin; “Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini

2008), 26. Ayrıca bkz. Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit mesajı: özlü Kur’ân tefsiri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 43; Salih Akdemir, *Son çağrı Kur’ân* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 34.

⁴⁹ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, Bakara, 2/37.

⁵⁰ ed-Dimyâti, *İthâfu Fudalâi’l-Beşer*, 176.

⁵¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/26.

⁵² Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân-Gereğeli Meal- Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 18.

kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olandır.” şeklinde ilk kıraatın esas alınarak meallendirildiği görülmektedir.⁵³

2.5.3. **وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ**

“Mûsâ’ya kırk gece için söz vermiştik. Mûsâ gittikten sonra siz, haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz.”⁵⁴

Bakara sûresi 51. âyette geçen “vâ’ednâ” (وَعَدْنَا) kelimesini Ebû Amr ve Ebû Ca’fer hariç bütün kurra yazıldığı şekliyle okumuşlardır.⁵⁵ İsmi gecen kıraat imamları ise bu kelimeyi müfâale babında değil “ve’ednâ” (وَعَدْنَا) şeklinde okumuşlardır. Gerekçeleri şudur: Müfâale babı müşâreket içindir. Karşılıklı sözleşme ancak beşer arasında olur. Bu şekilde bir okuyuşta ise sadece Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’ya deyim yerindeyse bir randevusu söz konusudur. (وَعَدْنَا) şeklinde okuyan kıraat imamları ise bu sözleşmenin aslında lafzen müşareketi çağrıştırırsa da mana cihetiyle Hz. Musa’nın bu davete icabet ederek Tûr’a gittiğini vurgulamaktadır.⁵⁶ Bunun meallere yansımına baktığımız da genellikle (وَعَدْنَا) şeklindeki okuyuşun baz alınarak mana verildiği görülmektedir. Eğer (وَعَدْنَا) kelimesine göre meal verilecekse dipnotta “Bu kelime şu şekilde de okunmuştur. Böyle okunursa mana şöyle olur” diye açıklama yapmak gerekir. Bu şekilde bir açıklamaya Yüce *Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* adlı eserde rastladığımızı ifade edelim.⁵⁷ Ayrıca *Kur’ân Yolu Meâli* adlı çalışmada ilgili âyet; “Mûsâ’ya kırk gece için söz vermiştik. Mûsâ gittikten sonra siz, haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz.” Şeklinde (وَعَدْنَا) “söz vermiştik” kıraatına uygun meal verildiği görülmektedir. Aslında kelime Mushaf’ta (وَعَدْنَا) “Sözleştik” şeklindedir.⁵⁸ Madem kıraat böyle bir hat üzerinden verilmiş o vakit kelimenin de ona uygun meallendirilmesi daha uygun olacaktır.

2.5.4. **ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْفَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**

“Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su

⁵³ Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 10.

⁵⁴ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meâli*, 12.

⁵⁵ ed-Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi’l-Beşer*, 178.

⁵⁶ Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Huccetu’l-Kırâat*, 96.

⁵⁷ Yüce *Kur’ân*, 31.

⁵⁸ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meâli*, 15.

fişkirir; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir.”⁵⁹

Bakara sûresi 74. âyette geçen “te’ melûne” (تَعْمَلُونَ) kelimesini İbn Kesîr hariç bütün kıraat imamları âyette yazıldığı şekliye okumuşlardır. İbn Kesîr ise bu kelimeyi “ye’ melûne” (يَعْمَلُونَ) şeklinde ğaib siğayla okumuştur.⁶⁰ Ğaib siğayla okunursa mana “Allah o kâfirlerin yaptıklarından gafil değildir” şeklinde olacaktır. Aslında âyetin siyakına bakarak muhatap siğayla, sibakına bakarak da ğaib siğayla okumanın mümkün olduğu ifade edilmiştir.⁶¹ İbn Kesîr kıraatının referans alınarak mana verildiği bir meale rastlamadık. Eğer bu şekilde bir kıraatin varlığından hareketle mana verilecekse dipnotta kelimenin Arapçasının mutlaka verilmesi gerekir.

2.5.5. مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.”⁶²

Bakara sûresi 106. âyette iki kelimedede ihtilaflı okuyuş vardır. Bunlardan ilki “nensah” (نَنْسَخُ) kelimesidir. Bu kelimeyi İbn Âmir if’âl kalıbında “nunsih” (نُنْسِخُ) şeklinde okurken geri kalan kıraat imamları âyette geçtiği şekliyle okumuşlardır. İbn Âmir’in okuyuşuna göre mana “biz bir âyeti sana nesh ettirirsek yani âyetin unutulmasını sana emredersek” şeklinde olur. Türkiye’de basılan meallerin hiçbirinde böyle bir mana verilmemiştir. Kaldı ki böyle bir mana verilebilmesi için İbn Âmir kıraatinin zikredilmesi gerekir. İhtilaflı olan ikinci kelime “nunsihâ” (نُنْسِئُهَا) kelimesidir. Bu kelimeyi İbn Kesîr ve Ebû Amr “nense’hâ” (نَنْسِئُهَا) şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraat imamları âyette geçtiği şekliyle okumuşlardır. (نُنْسِئُهَا) şeklindeki okuyuş “onu unutturursak” anlamına gelirken, (نَنْسِئُهَا) şeklindeki okuyuş “hükmünü ertelersek” anlamına gelecektir.⁶³ Bunun meallere yansımaya gelince ekser kurrânın tercih ettiği kıraatin mana vermede baskın olduğu görülmektedir. Hasan Basri Cantay ve Mustafa İslâmoğlu’nun meallerinde bu farklılığa işaret ettiklerini ifade edelim. Hasan Basri Cantay, eserinde ilgili âyetin mealini şöyle vermiştir: “Biz, neshettiğimiz (hükmünü diğer bir âyetle

⁵⁹ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meâli*, 15.

⁶⁰ Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Huccetu’l-Kırâât*, 101.

⁶¹ Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*, 56.

⁶² Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meâli*, 21.

⁶³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/219; ed-Dimyâfî, *İthâfu Fudalâi’l-Beşer*, 189; Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Huccetu’l-Kırâât*, 109.

değiştirdiğimiz) veya unutturduğumuz (geri bıraktığımız) bir âyetin yerine ya onun daha hayırlısını veya benzerini getiririz. Allah'ın her şeye kemaliyle kadir olduğunu bilmedin mi? (Elbette bildin.)⁶⁴ Burada ikinci kıraatin dipnotta Arapçasıyla zikredilmiş olması isabet olmuştur. Mustafa İslâmoğlu ise ilgili âyetin mealini şöyle vermiştir; “Biz yerine yenisini ya da daha hayırlısını getirmeden bir mesajı unutturmayız ya da yürürlükten kaldırmayız. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.”⁶⁵ Âyetin dipnotunda ise şu bilgileri kaydetmiştir “Veya İbn Kesir ve Ebu Amir'in okuyuşuyla erteleyip geciktirmeyiz.” İslâmoğlu, dipnotta kıraat farklılığını anlama yansıtmıştır. Ancak farklı okunan kelimenin Arapçası da verilmiş olsaydı daha iyi olurdu.

2.5.6. اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا وَّلَا تُسْئَلُ عَنْ اَصْحَابِ الْجَحِيْمِ

“Doğrusu (ey peygamber), biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. Yakıcı azaba mahkûm olanlardan sen sorumlu değilsin.”

Bakara sûresi 119. âyette geçen “tus’elu” (تُسْئَلُ) kelimesinde de iki farklı okuyuş vardır. İmam Nâfi ve Yakub haricindeki kurra (تُسْئَلُ) şeklinde okurken, bu iki imam “tes’el” (تَسْئَلُ) şeklinde muzaraât harfini fathalı, lâm harfini de cezimli okumuşlardır. Birinci okuyuşta mana “sen sorumlu değilsin” şeklinde iken ikinci okuyuşta “sen cehennemliklerden sorma” şeklindedir. Yani onlara uygulanacak azap o kadar şiddetlidir ki Allah Teâlâ sen onlara ne yapacağımı bana bırak diyor. Meallere bakıldığında kelimenin anlamının (تُسْئَلُ) şeklindeki okuyuşa göre verildiği görülecektir. Eğer ikinci okuyuşun anlamı meallerde gösterilecekse kelimenin Arapça kısmının dipnotta verilmesi gerekir.⁶⁶ (تَسْئَلُ) şeklindeki kıraate *Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* adlı çalışmada yer verildiği görülmektedir. Âyetin anlamı ilgili mealde şöyle verilmiştir; “Ey Peygamber! Şüphesiz Biz seni hak ve hakikatlerle dolu olan Kur’ân ile müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik (O halde dileyen inansın, dileyen inkâr etsin). Cehennemliklerden sen sorumlu değilsin/onlar hakkında Benden bir şey isteme.” Bu âyetin dipnotunda verilen bilgilerde şu şekildedir; “Nâfi’ ve Yakub, -Ve lâ tús’el- fiilini -Ve la tes’el- şeklinde okumuştur. İkinci anlam bu okuyuş farkı sebebiyle verilmiştir.”⁶⁷ *Yine Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Me’âni-i Kur’ân)*

⁶⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakim ve meâl-i Kerim* (İstanbul, 2011), 34.

⁶⁵ İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 41.

⁶⁶ Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Huccetu’l-Kırâât*, 112.

⁶⁷ *Yüce Kur’ân*, 41.

adlı meal çalışmasında İsmail Hakkı İzmirli'nin de ilgili âyetin dipnotunda bu kıraat farklılığına değindiği tespit edilmiştir.⁶⁸

2.5.7. **وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ
لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**

“O zaman biz Kâbe’yi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim’in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin. İbrâhim ve İsmâil’e de, “Tavaf edecekler için, ibadete kapanacaklar, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun” diye tâlimat verdik.”⁶⁹

Kıraat imamlarının çoğu Bakara sûresi 125. âyette geçen “ve’t-tehizû” (وَاتَّخِذُوا) kelimesini âyette geçtiği üzere emir siğasıyla okumuşlardır. İmam Nafi’ ve İbn Âmir ise “ve’t-tehazû” (وَاتَّخِذُوا) şeklinde mazi siğasıyla okumuşlardır. Birinci okuyuşa göre kelimenin manası, “edinin” iken ikinci okuyuşta, “edindiler” şeklindedir.⁷⁰ Bu kelimedeki ihtilafli okuyuşun meallerde belirtilmediğini ifade etmiş olalım.

2.5.8. **وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ**

“İbrâhim de bu dini oğullarına vasiyet etti, Ya’kûb da. ‘Oğullarım! Allah sizin için bu dini seçti; öyleyse yalnız O’na teslim olmuş müminler olarak can verin!’ (dediler).”⁷¹

Bakara sûresi 132. âyette geçen “ve vassâ” (وَوَصَّىٰ) kelimesini Nâfi’, İbn Âmir, Ebû Ca’fer “evsâ” (أَوْصَىٰ) şeklinde okumuşlardır. Ekser ulemanın okuduğu şekilde olursa (وَوَصَّىٰ) kelimesi “tavsiye etti” anlamına gelirken, diğer üç imamın okuduğu şekilde olursa (أَوْصَىٰ) kelimesi “vasiyet etti” anlamına gelecektir.⁷² Bu farklılık DİB yayınlarından olan *Kur’ân-Kerim Meâli* adlı eserde ilgili kelime “vasiyet etti” şeklinde çevrilmiştir.⁷³ Aslında âyette geçtiği şekilde Âsım kıraatine göre bir okuyuş tercih edildiği için kelimenin anlamının “tavsiye etti” şeklinde olması daha isabetli olurdu. Bu şekilde bir manaya Hasan Basri Çantay’ın mealinde rastladığımızı ifade edelim. O, ilgili âyeti şöyle meallendirmiştir; “İbrâhim, bunu (ayni şeyi) oğullarına da tavsiye etti. (Torunu) Ya’kûb’da (öyle yaptı) ‘Ey

⁶⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Me’âni-i Kur’ân)* (İstanbul: Eren Yayınları, ts.), 19.

⁶⁹ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meâli*, 24.

⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222; ed-Dimyâti, *İthâfu Fudalâi’l-Beşer*, 192; Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Huccetu’l-Kirâât*, 112-113.

⁷¹ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meâli*, 25.

⁷² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222; Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Huccetu’l-Kirâât*, 115.

⁷³ Halil Altuntaş - İbrahim Paçacı, *Kur’ân-ı Kerim meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), 25.

oğullarım, Allah sizin için (İslam) dini (ni) beğenip seçti. O halde siz de (başka değil) ancak Müslümanlar olarak can verin (dedi)".⁷⁴

2.5.9. وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْفُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

“Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkışlırlarsa o zaman onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir!”⁷⁵

Bakara sûresi 191. âyette geçen kıtal kelimesini çoğu kıraat imamı mufâale babında okumaktadır. Bu bapta okunursa kelime “savaşmak” anlamına gelir. Hamza Kisâî ve Halef ise müşareket olmaksızın sülâsî “katele” (قَتَلَ) yani öldürmek anlamına gelecek şekilde okumuşlardır.⁷⁶ İncelediğimiz kadarıyla Türkiye’de basılan meallerde genellikle Âsım kıraatine uygun düşecek şekilde bir mana verilmiştir. Hasan Basri Çantay ise âyete şu şekilde bir mana vermiştir; “Onları (size harb açanları) nerede yakalarsanız öldürün, onları sizi çıkardıkları yerden (Mekke’den) çıkarın. Fitne katilden beterdir. Onlar Mescid-i haram yanında, orada sizinle dögüşünceye kadar, (yani dögüşmedikçe) siz de orada kendileriyle dögüşmeyin. Fakat (Orada) sizi, öldürürlerse siz de onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.”⁷⁷ Görüldüğü üzere Çantay, âyetinin (وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ) kısmını mufâale babına göre meallendirirken ikinci kısmını (فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ) fiiline uygun düşecek şekilde anlamlandırmıştır. Kelimenin Mushaf’ta geçtiği şekline bakılırsa bunun müfâale babında ele alınıp meallendirilmesi daha isabetlidir. Çantay, “Fakat (Orada) sizi, öldürürlerse siz de onları öldürün.” şeklinde bir manayı verdiğine göre bunu dipnotta belirtmesi gerekirdi. Zira âyetin iskeletine bakıldığında bu bananın anlaşılması güçtür.

2.5.10. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

“Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide

⁷⁴ Çantay, *Kur’ân-ı Hakim ve meâl-i Kerim*, 39.

⁷⁵ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meâli*, 35.

⁷⁶ Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â, *Huccetu’l-Kırâât*, 128.

⁷⁷ Çantay, *Kur’ân-ı Hakim ve meâl-i Kerim*, 52-53.

bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever.”⁷⁸

Bakara sûresi 222. âyette geçen “hettâ yethurne” (حَتَّى يَطْهُرْنَ) kelimesini Hamza, Kisâi, Halef ve Âsım'ın birinci ravisi Ebubekir Şu'be (ö. 193/809)⁷⁹ hettâ yettahrarne” (حَتَّى يَطْهُرْنَ) şeklinde okumuşlardır. Ekser Kurrâ ise, Asım kıraatine muvafakat etmişlerdir. (حَتَّى يَطْهُرْنَ) kıraatine göre âyetten anlaşılan hayız kanının kesilmesidir. Bu şekilde okuyan kıraat imamlarına göre hayız halinde kadınlara yaklaşmanın yasaklanması, kanın kesilmesine kadardır. Bu durumda hayızlı kadın kan kesildikten sonra gusletmeden de kocasıyla ilişkiye girebilir. (حَتَّى يَطْهُرْنَ) kıraatine göre ise hayız kanının kesilmesi kadının temizlendiği anlamına gelmez. Kan kesildikten sonra kadının gusletmesi de gerekir. Aksi takdirde ilişki caiz olmaz.⁸⁰ (يَطْهُرْنَ) kelimesi Türkiye'de basılan meallerde genellikle mushafta yazıldığı şekliyle değerlendirilip mana verilmiştir. İkinci kıraatin gözetilerek mana verildiği de olmuştur. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* adlı eserde kıraat farklılığının olduğu kelimenin meali şu şekilde verilmiştir; “...özel halleri geçinceye/ yıkanıp iyice temizleninceye kadar da cinsel ilişkiye girmek için onlara yaklaşmayın.” Dikkat edilirse burada her iki kıraatin de içeriği manaya yansıtılmıştır. Ayrıca ilgili eserin dipnotunda bu kelimenin farklı okunabileceği dolayısıyla meal verilirken bu durum göz önünde bulundurularak meal verildiği ifade edilmiştir. Kanaatimize göre böyle bir yöntem çok daha isabetli olmuştur.

Bakara sûresinde anlamı etkileyen ferşi farklılıklar bunlarla sınırlı değildir. Çalışmanın sınırlılığını göz önünde bulundurarak bu kadarla yetinmek yerinde olacaktır. Daha fazla örnek üzerinde meseleyi derinlemesine kavramak isteyen okuyucular için kaynakçada gösterilen eserlere müracaat etmek doyurucu olacaktır.

⁷⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli*, 41.

⁷⁹ Yedi kıraat imamından biri olan Âsım b. Behtele'nin meşhur iki râvisinden biri. Detaylı bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Bekr Şu'be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/109-110.

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer'â, *Hucetu'l-Kirâât*, 135.

Sonuç

İmkân ve gereklilik bağlamında kıraat farklılıklarının meallere yansıtılması konulu bu çalışmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Kıraat farklılıkları Kur'ân için bir tezat değil bilakis Kur'ân'ın i'câzını ortaya koyan bir zenginliktir.

- Kur'ân-ı Kerim mealleri tefsir kitapları kadar geniş hacimli değildir. Dolayısıyla kıraat farklılıklarının meallerde tam manasıyla gösterilmesi oldukça zordur.

- Meal yazan âlimler özellikle tefsîrî yorumlarda kullanılması caiz olan şâzz kıraatlere meallerinde yer vermeleri doğru kabul edilmemiştir. Çünkü meallerde geniş izahatlar yer almaz. Tefsir kitaplarında bir kelimenin farklı okunması konusu enine boyuna ele alınır. Bu farklılığın Kıraat-ı Aşera'da ki durumu ele alındıktan sonra şâzz olan böyle kıraatlerde vardır değil yorum zenginleştirilebilir. Ama bu durum meallerde söz konusu olamaz.

- Türkiye'de basılan meallere bakıldığında Çoğunlukla Âsım kıraati baz alınarak âyetlerin meallendirildiği görülmektedir. Meal yazarları bazen Âsım kıraatinin dışındaki kıraatları baz alarak anlam verdikleri halde bunu dipnotta gösterme gereği duymamışlardır. Bu durum ancak kıraat ilmi ve Arap dili alanında uzmanlaşmış kişiler tarafından fark edilebilir bir durumdur.

- Genellikle meal okuyan kesim geniş tefsir kitaplarını okumaya vakit bulamayan kişilerdir. Bu bakımdan bir kelimenin farklı okunuşu neticesinde kazandığı değişik anlamlar bir arada verildiğinde mübtedi seviyesinde olan bazı meal okuyucularının zihnini karıştırabilir.

- Kıraat farklılıkları Kur'ân'ın anlaşılmasında büyük öneme sahiptir. Eğer ısrarla bu zenginlik meallere yansıtılacaksa farklı okunan kelimenin dipnotta gösterilip ona göre meal verilmesi gerekir. Zira ihtilafli kelime âyette geçtiği şekliyle yani tek yazımla ele alınıp iki ayrı mana verilecek olursa bu durum karmaşıklığa sebebiyet verir. Örnek vermek gerekirse **وَائْتَدُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا** âyeti yazıldığı şekilde okunursa mana; "İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin" şeklinde olacaktır. Buradaki (وَائْتَدُوا) kelimesi (وَائْتَدُوا) şeklinde de okunabilir. Böyle okunursa mana; "İbrâhim'in makamında kendilerine

namaz kılacak bir yer edindiler” şeklinde manalandırılacaktır. Şimdi (وَائْتَمِدُوا) kelimesini vermeden tek lafız üzerinden iki ayrı mananın verilmesi isabetli olmayacaktır.

Türkiye’de meal çalışması yapacak olan kişilerin, eserlerinin önsözünde “bu meal çalışmasında şu imamın kıraatı dikkate alınmıştır. Ayrıca gerekli görüldüğü takdirde diğer kıraat farklılıkları dipnot veya parantez içinde verilmiştir” şeklinde bir kayıt tutmaları çok faydalı olacaktır.

- Kıraat farklılıkları iki kısımda değerlendirilmiştir. Biri usûlî farklılıklar, diğeri ferşî farklılıklardır. Kıraatla alakalı eserlere bakıldığında usûlî farklılıkların anlama etki etmediği vurgusu yapılır. Ancak birçoğu tecvid kaidelerini ilgilendiren veya lehçesel birtakım farklılıkları bünyesinde barındıran bu farklılıklar tefsire konu olabilecek türde anlamsal zenginliği yansıtması anlamında değerlendirmeye alınabilir. Ferşî farklılıkların anlama etkisi sadece tefsir ilmini ilgilendiren bir mesele değil ahkâm âyetleri üzerinde vuku bulan ferşî farklılıklar, fıkhi meselelerin şekillenmesinde de yardımcı vazife üstlenmektedir.

Kaynakça / References

- Akdemir, Salih. *Son çağrı Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu, 2. basım., 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ali b. Hamza el-Kisâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. Alâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/94-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Bekr Şu'be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Muhammed Ya'kûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh el-Hadramî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/282-284. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Altıkulaç, Tayyar. "Halef b. Hişâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hamza b. Habîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Âmir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/308-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Kesîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kâlûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/268-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nafi' b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/287-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altıkulaç, Tayyar. "Sûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/576. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. "Verş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/63. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Altın, Mehmet. “Kur’ân’ın Beyânî İ’câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2021), 301-335.
- Altuntaş, Halil - Paçacı, İbrahim. *Kur’ân-ı Kerim meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur’ân-ı Hakim ve meâl-i Kerim*. İstanbul, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. “Ebû Muhammed (Ebü’l-Kâsım) Kâsım b. Fırruh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ruaynî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed Abdulganî ed-. *İthâfu Fudalâi’l-Beşer fi’l-Kıraati’l-Erbaati Aşer*. thk. Enes Mihre. Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 3. Baskı., 2006.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. “Hurûf-ı Mukattaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Amr Osmân b. Said, ed-Dânî. *et-Teyisîr fi’l-Kirâati’s-Seb’i*. thk. Otto Trizel. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2. Basım, 1984.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit mesajı: özlü Kur’ân tefsiri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. bs., 2015.
- Eraslan, Ramazan. *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu’be ve Hafs Rivayeti)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer’â. *Huccetu’l-Kirâât*. thk. Sa’îd el-Afgânî. Beyrut: Dâru’r-Risâle, 1997.
- İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi’l-kirâati’l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Debb’a. Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur’ân-Gerekçeli Meal- Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Baskı., 2008.

- İzmirli, İsmail Hakkı. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Me'âni-i Kur'ân)*. İstanbul: Eren Yayınları, ts.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8., 2020.
- Kudat, Aydın. *Kırâat ve Luğat Bağlamında Analitik Bir Araştırma (Muravada Ayeti Örneği)*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020.
- Kudat, Aydın. *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020.
- Kudat, Aydın. "Kur'ân Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine". *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 15/1 (2020), 63-75.
- Makdisî, Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm. *İbrâzu'l-Meânî min Hirzi'l-Emânî*. thk. Muhammed Seyyid Osman. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Muhammed en-. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-aşr*. thk. Mecdî Muhammed Surûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Seyyid Rizkuttavîl. *Medhal fi Ulûmi'l-Kırâat*. Mekke: el-Mektebetü'l-Feysale, 1985.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Tüfekçioğlu, Zekerriyya. "İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yüce *Kur'ân ve açıklama-yorumlu meal*. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

İlmin Tebliğ Edilmesiyle İlgili Hadislere Muhalif Görülen Bir Hadis: Muâz b. Cebel Örneği

*A Hadith That Appears to Contradict the Narrations Regarding the Transmission of Knowledge:
The Case of Muaz B. Jabal*

Merve BATMAZ

ORCID: 0000-0001-6324-4246 | E-Posta: merve.batmaz@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Erzincan, Türkiye
ROR ID: [02h1e8605](https://orcid.org/02h1e8605)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Batmaz, Merve. "İlmin Tebliğ Edilmesiyle İlgili Hadislere Muhalif Görülen Bir Hadis: Muâz b. Cebel Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 312-334. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1512492>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	08.07.2024
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	18.10.2024
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15.12.2024
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Yüce Allah “oku” emri ile özelde Hz. Peygamber’e genelde ise tüm Müslümanlara okumayı ve öğrenmeyi emretmiştir. İslâm dininin ilme ve ilim öğrenmeye vermiş olduğu büyük önem neticesinde Hz. Peygamber, ilmin öğrenilmesi ve öğretilmesi konusunda Müslümanları sürekli teşvik etmiş, bu konuda kadın-erkek ayrımı yapmamıştır. Ancak konu ile ilgili hadisler incelendiğinde Rasûlullah’ın (s.a.s.) ilmin öğrenilmesi ve başkalarına öğretilmesi hususundaki tavsiyelerinin yanı sıra bazı hadislerinde ashâbından bildikleri birtakım hususları gizlemelerini istediği ya da sahâbeden bir kısmının bildikleri bazı şeyleri insanlardan gizlemeyi bizzat tercih ettikleri görülmektedir. Söz konusu rivâyetler ilmin tebliğ edilmesi ile ilgili hadislere zahiren aykırılık arz etmektedir. Meselenin doğru bir şekilde anlaşılması ise esasında Hz. Peygamber’in eğitim metodunu anlamaya bağlıdır. O (s.a.s.) insan yetiştirmeyi en güzel şekilde yapmış, bunu yaparken de ashâba yönelik eğitiminde çeşitli yolları tercih etmiştir. Bunlar içerisinde soru sormak, cevap vermek, örnek olay ile anlatımda bulunmak, muhatabın durumunu gözetmek, yazıp-çizmek, teşbihte bulunmak gibi yöntemler yer almaktadır. Klasik hadis eserleri incelendiğinde Hz. Peygamber’in bu şekildeki eğitim ve öğretim metodlarını gösteren pek çok hadisin bulunduğu görülmektedir. Söz konusu hadislerden yola çıkarak muhaddisler eserlerinde Hz. Peygamber’in talim ve terbiye metoduna işaret eden başlıklara yer vermiştir. Örneğin Buhârî, Sahîh’inin ‘ilim’ kitabında açmış olduğu bâblarda Hz. Peygamber’in metoduna işaret eden çeşitli başlıklara yer vermiştir. Bu başlıklar içerisinde konumuzu ilgilendiren temel iki başlık bulunmaktadır. Bunlardan ilki “Bazı insanların anlayışlarının yetersiz kalmasından ve daha ağır bir duruma düşmelerinden korkarak bazı tercihleri terk eden kimse bâbı”, ikincisi ise “Anlayamamaları korkusundan dolayı ilmi, bir topluluktan başka bir topluluğa tahsis eden kimse bâbı”dır. Bu başlıkların, Hz. Peygamber’in talim ve terbiye metodundan mülhem açıldığı söylenebilir. Çalışma konusunu ilgilendiren hadis de bu başlıklardan birinde zikredilmektedir. Söz konusu hadisin muhtevasına bakıldığında Hz. Peygamber’in Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Rasûlü olduğuna şahitlik eden kimseye cehennem haram kılındığı bilgisini Muâz b. Cebel’e bildirdiği görülmektedir. Muâz b. Cebel de bu müjdeyi insanlara söylemek için izin istemiş, fakat Hz. Peygamber “Eğer haber verirsen bu bilgiye güvenirler.” diyerek izin vermemiştir. Muâz b. Cebel bu bilgiyi bir müddet insanlardan gizlemiştir. İlim öğrenilmesi ve öğretilmesi hususundaki bu gibi farklı rivâyetler Hz. Peygamber’in eğitim metodunu bütüncül bir bakışla incelemeyi gerekli kılmıştır. Zira hadislere parçacı yaklaşım doğru anlama önündeki en büyük engellerden biridir. Bu amaçla yapılan çalışmada öncelikle ilim kavramı ve Hz. Peygamber’in ilme verdiği önem kısaca ele alınmış, ardından Hz. Peygamber’in eğitim metodu incelenmiştir. Bunun tespitinde ise Buhârî’nin Sahîh’i tercih edilmiştir. Yine Hz. Peygamber’in sahâbenin geneline yönelik tavrı ile sahâbeden bir kısmına yönelik tavrı üzerine başlıklar açılarak konu izah edilmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırma sonucunda ilmin tebliğ edilmesine aykırı rivâyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorusunun cevabı Hz. Peygamber’in eğitim metodu çerçevesinde değerlendirilerek bulunmuştur. Netice itibarıyla Hz. Peygamber ile Muâz b. Cebel arasından geçen diyalogun arka planında Hz. Peygamber’in eğitim metodunda muhatabın durumunu gözettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, İlimin Gizlenmesi, Muâz b. Cebel, Metot.

Abstract

Islam has given a great deal of importance to the learning and teaching of knowledge. As is known, the first revelation was revealed with the command "Read!". With this verse, Allah Ta'ala commanded the Prophet (pbuh) in particular and all Muslims in general reading and learning. As a result of the great importance that Islam gives to knowledge and learning, the Prophet constantly encouraged Muslims to learn and teach every necessary knowledge whether its religious or scientific without discriminating between men and women in this regard. In addition to his recommendations on learning knowledge and teaching it to others, in some of his hadiths, the Messenger of Allah (pbuh) asked his Companions to conceal some of the things they knew or some of the Companions themselves preferred to hide some of the things they knew from people. The narrations on the subject are in apparent contradiction to the hadiths on communicating knowledge. A proper understanding of the issue depends on understanding the Prophet's method of education. He (pbuh) did human upbringing in the most beautiful way. This, of course, was realized through his method of instruction and training. The Prophet preferred various ways in his education of his companions. These include methods such as asking questions, giving answers, explaining with an example, observing the situation of the interlocutor, writing and drawing, and using similes. When classical hadith works are examined, there are many hadiths that show the Prophet's method of education and teaching. Inspired by these hadiths, the muhaddiths opened titles in their works that point to the Prophet's method of instruction and training. For example, al-Bukhārī opened several chapters in his main section on knowledge that refer to the Prophet's method. Among these chapters, there are two main chapters that are relevant to our topic. These titles are: "Sub-chapter: Whoever leaves out some choices, fearing that some people's understanding of them will fall short and they will fall into something worse" and "Sub-chapter: Who assigns knowledge to some people but not to others, because he does not want them to understand". It is possible that these titles were inspired by the Prophet's method of instruction and discipline. The hadith that concerns our subject of study is also mentioned under one of these headings. When the content of the hadith in question is examined, it is seen that the Prophet told Mu'āz b. Jabal that hell is forbidden to the one who testifies that there is no god, but Allah and that Muhammad is the Messenger of Allah. Mu'āz b. Jabal asked for permission to inform the people of this good news, but the Prophet refused, saying, "If you inform them, they will trust this information". So Mu'āz b. Jabal concealed this information from people for a while. Such different narrations about learning and teaching knowledge necessitated a holistic view of the hadiths and the Prophet's method of education. A fragmentary approach to hadiths is one of the biggest obstacles to correct understanding. In this study, firstly, the concept of knowledge and the importance of knowledge given by the Prophet was briefly discussed, and then the Prophet's method of education was analyzed. In determining this, al-Bukhārī's Sahih, one of our most basic hadith sources, was preferred. Again, the subject was explained by opening titles on the Prophet's attitude towards the generality of the Companions and his attitude towards some of the Companions. As a result of the research, it has been seen that the answer to the question of how the narrations against the transmission of knowledge should be understood is within the Prophet's method of education. In this context, it was seen that the Prophet's method of education was effective in the background of the dialog between Mu'āz b. Jabal and the Prophet.

Keywords: Hadith, Prophet, Concealment of Knowledge, Mu'āz b. Jabal, Method.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan “Ümmîlere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındırarak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O'dur.”¹ âyeti insanlık tarihi içerisinde seçilmiş en güzide insan Hz. Peygamber'in bütün insanlığa rehber ve eğitici olarak gönderildiğini göstermektedir.² Ayetten de anlaşılacağı üzere Rasûlullah'ın (s.a.s.) temel görevleri arasında Allah'tan almış olduğu vahyi insanlara tebliğ etme, insanları arındırma, onları eğitmenin yanı sıra kitabı ve hikmeti onlara öğretmek gibi hususlar yer almaktadır.³ Bir muallim olarak gönderildiğini bizzat ifade eden Hz. Peygamber bu vazifesini en mükemmel şekilde ifa etmiş, başta sahâbe olmak üzere insanları en güzel şekilde talim ve terbiyesinden geçirmiştir. O, pek çok hadisinde cehaleti kaldırmaya teşvik etmiş, eğitim ve öğretim hususunda Müslümanları sürekli aktif bir rol içinde olmaya davet etmiştir. Mustafa Zerkâ, tarihi süreç içerisinde Hz. Peygamber'den önce veya sonra ilme bu denli önem verip onu yücelten başka kimsenin olmadığını söylemiştir. O (s.a.s.) bu konuda “İlim öğrenmek her Müslümana farzdır.”⁴ buyurarak ilmi herkes için gerekli kılmış, kadın-erkek ayrımı yapmadan ilgili hükmü Müslüman olmanın bir gereği saymıştır.⁵

İlmin bireysel yönü olan öğrenme boyutu yanında bir de insanlara öğretilmesi şeklinde toplumsal boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber hem ilmi öğrenen hem de bunu başkalarına öğreten kimseleri pek çok kez övmüş, insanları bu konuda teşvik etmiştir. Fakat konu ile ilgili hadislerin yanı sıra, bilinen birtakım hususların insanlardan gizlenmesine yönelik hadisler de bulunmaktadır. Çalışmanın ana konusunu oluşturan Muâz b. Cebel (ö. 17/638) hadisinde ise Hz. Peygamber “Kim kalbiyle tasdik ederek Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şahitlik ederse Allah ona cehennemi haram kılar.”⁶ bilgisinin insanlara tebliğ edilmemesini istemiştir. Bu durum hadisler arasında zahîrî bir ihtilafın varlığını akıllara getirmektedir. Zira hadislere

¹ el-Cuma 62/2.

² Abdulfettâh Ebû Gudde, *er-Rasûlü'l-mu'allim sallallâhü aleyhi ve sellem ve esâlibühü fi't-ta'lim* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 8.

³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 5/344-345.

⁴ Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 10/195. Hadisin sıhhati hakkında sahih, hasen veya zayıf gibi farklı görüşler bulunmaktadır. Bk. Mustafa Genç, “İlmi Çin'de de Olsa Talep Edin, Çünkü İlim Talep Etmek Her Müslümana Farzdır” Rivayetinin Sened ve Metin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (Haziran 2021), 251-254.

⁵ Ebû Gudde, *er-Rasûlü'l-mu'allim*, 18-19.

⁶ Buhârî, “İlim”, 49 (No. 132), Müslim, “İmân”, 10 (No. 53).

genel olarak bakıldığında Hz. Peygamber'in hem ilmin öğrenilmesi ve öğretilmesini emrettiği, hem de bazı bilgilerin insanlara söylenmemesini istediği görülmektedir. Söz konusu ihtilaf konu ile ilgili araştırmayı gerekli kılmaktadır. Hz. Peygamber sahâbeden ilmin tebliği hususunda farklı taleplerde bulunmuş mudur? Sahâbeden bir kısmı bildikleri hususları gizlemiş midir? Bu konudaki hadislerin arka planında yer alan sebep nedir? gibi sorulara cevap bulunacak olan bu çalışmada konu Hz. Peygamber'in talim ve terbiye metodu ışığında ele alınacaktır. Bu kapsamda öncelikle ilim kavramı ve Hz. Peygamber'in ilme verdiği önem ele alınmış, ardından Hz. Peygamber'in eğitim metodu çerçevesinde sahâbeye yönelik tebliğine yer verilerek konu incelenmiştir. Zira yapılan araştırma ile Rasûlullah'ın (s.a.s.) sahâbeye yönelik talim ve terbiyesinde özel birtakım tercihler yaptığı görülmüştür. Rasûlullah'ın (s.a.s.) ümmetine karşı tavrını en güzel şekilde gösteren âyetlerden biri "*Size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.*"⁷ âyetidir. Allah Rasûlü (s.a.s.) her konuda insanlar için en güzel örnektir.⁸ O sahâbenin talim ve terbiyesinde muhtelif yöntemler takip etmiştir. Bu tavrı ashâba da örnek olmuş, onlar da insan yetiştirmede Rasûlullah'ın (s.a.s.) izinden gitmişlerdir. Hz. Peygamber'in öğretim metotları klasik ve modern dönemlerde farklı şekillerde ele alınmıştır. Klasik eserler incelendiğinde başta Kütüb-i sitte âlimleri olmak üzere musanniflerin Hz. Peygamber'in ilgili metotlarını gösteren başlıklara eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Araştırmanın sınırlılıkları sebebiyle bu çalışma Buhârî'nin (ö. 256/870) bâb başlıkları üzerinden şekillenmiştir.

Modern dönemde kaleme alınan önemli çalışmalardan biri Abdulfettâh Ebû Gudde'nin "*er-Rasûlü'l-mu'allim sallallâhü aleyhi ve sellem ve esâlibühû fi't-ta'lîm*" adlı kitabıdır.⁹ Söz konusu eserin yanı sıra konu ile ilgili farklı makaleler de kaleme

⁷ et-Tevbe 9/128.

⁸ el-Ahzâb 33/21.

⁹ Eser Enbiya Yıldırım tarafından "*Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*" adıyla tercüme edilmiştir (Ankara: Takdim Yayınları, 2023).

alınmıştır.¹⁰ İlgili eserler konuyu daha geniş bir perspektiften incelemiştir. Bu çalışmanın amacı ise Hz. Peygamber'in talim ve terbiye metotları özelinde ele alınan örnek bir hadisin doğru şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman, literatür tarama ve veri analiz yöntemi kullanılacaktır.

1. İlim kavramı ve Hz. Peygamber'in ilme verdiği önem

Bu başlık altında öncelikle kısaca ilim (علم) kelimesine değinmek istiyoruz. İlim kelimesi terim olarak "bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek" manasına gelmektedir. Kur'ân'da pek çok âyette ilgili kelime ve türevleri yer almaktadır. Bu kapsamda ilim kelimesinin isim, muhtelif fiil sîgaları veya sıfat olmak üzere 380 kadar âyette Allah'a nispet edildiği tespit edilmiştir.¹¹

Yüce Allah "oku" emri ile özelde Hz. Peygamber'e genelde ise tüm Müslümanlara okumayı ve öğrenmeyi emretmiştir.¹² Bu emir muktezasınca Hz. Peygamber de ümmetine Kur'ân'ı ve hikmeti öğreten bir muallim olmuştur.¹³ Hadislere bakıldığında da Hz. Peygamber'in muallim olarak gönderildiği ifade edilmiştir. Nitekim Allah Rasûlü (s.a.s.) kendisinin kolaylaştıran bir muallim (مُعَلِّمًا مُيسِّرًا) olarak gönderildiğini bizzat söylemiştir.¹⁴ Yine sahâbeden Muaviye b. Hakem (ö. 60/680) "Ne ondan önce ne de ondan sonra daha güzel öğreten bir öğretmen görmedim."¹⁵ diyerek O'nun (s.a.s.) tebliğ ve tebyin vazifesini layıkıyla yerine getirdiğini ikrar etmiştir.¹⁶

¹⁰ Bk. Emine Demil, "Hadisler Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Metodu", *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 5/2 (2019); Abdurrahman Ece, "Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Eğitim ve Öğretim Metodu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019); Ramazan Gürel, "Hz. Peygamber'in (s.a.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015); Ahmet Koç, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir Eğitim-Öğretim Uygulaması Olarak Sözcüklerini Ayetlerle Delillendirmesi", *İslami İlimler Dergisi*, 15 (Mart 2020); Sami Şahin, "Viâeyn Rivâyeti veya Ebû Hureyre'nin Ölümüne Sebep Olabilecek Gizli Bilgiler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 93-108; Selçuk Coşkun, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı* (Erzurum: EKEV Yayınları, 2000).

¹¹ Râğb el-İşfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412) 580-582. Detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114.

¹² Kur'an Yolu (Erişim 11 Nisan 2024), el-Alak 96/1.

¹³ el-Cuma 62/2.

¹⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1374), "Talâk", 4 (No. 1478).

¹⁵ Müslim, "Mesâcid", 33.

¹⁶ el-Bakara 2/129; Âli İmrân 3/164.

İslâm dininin ilme ve ilim öğrenmeye vermiş olduğu büyük önem neticesinde Hz. Peygamber, ilmin öğrenilmesi ve öğretilmesi konusunda Müslümanları sürekli teşvik etmiştir. Nitekim O (s.a.s.) *“Kim ilim tahsil etmek için bir yola girerse, Allah o kişiye cennetin yolunu kolaylaştırır.”*,¹⁷ *“Allah, hakkında hayır dilediği kimseye din hususunda büyük bir anlayış verir.”*,¹⁸ ve *“Yalnız şu iki kimseye gıpta edilir: Allah’ın kendisine ihsan ettiği malı hak yolunda harcayıp tüketen kimse; Allah’ın kendisine verdiği ilimle yerli yerince hükmeden ve onu başkalarına da öğreten kimse.”*¹⁹ gibi hadisleriyle başta sahâbe olmak üzere tüm Müslümanları ilme teşvik etmiştir. O (s.a.s.), bu konuda kadın-erkek ayrımı yapmadan İslâm dairesi içerisinde yer alan herkes için ilim öğrenmeyi gerekli görmüştür.²⁰

Hiz. Peygamber ilmin öğrenilmesine verdiği değeri onun öğretilmesine de vermiş, ashâbını bu konuda teşvik etmiştir. Örneğin O (s.a.s.), *“Bizden bir şey işitip, onu aynen işittiği gibi başkalarına ulaştıran kimsenin Allah yüzünü ağartsın. Kendisine bilgi ulaştırılan nice insan vardır ki o bilgiyi, bizzat işiten kimseden daha iyi anlar ve korur.”* buyurarak sahâbeyi ilmi tebliğe teşvik etmiştir.²¹ Yine Hz. Peygamber *“Siz (bir hadisi) benden işitirsiniz, (sonra siz onu bir yerde rivâyet edince) sizden işitilir. (Sonra sizden işiten kimse onu nakleder de) sizden işitenden işitilir.”* diyerek hadislerin insanlara ulaştırılması gerektiğini söylemiştir.²² Rasûlullah’ın (s.a.s.), Allah’ın kendisi ile göndermiş olduğu ilim ve hidâyeti kabul edip ondan faydalanan, onu öğrenen ve başkalarına öğreten kimseyi verimli toprağa benzettiği de hadislerde geçmektedir.²³

Söz konusu genel teşvikler yanında özel olarak ilmi yaymaya tavsiyeler de vardır. Örneğin Hz. Peygamber, Malik b. Huveyris’e (ö. 74/693) *“Ailelerinizin yanına dönünüz ve öğrendiklerinizi onlara öğretiniz.”* diyerek belledikleri ilmi tebliğ etmelerini istemiştir.²⁴

Sahabe arasında öğrenmiş olduğu ilmi başkalarına öğretmeyi adeta görev sayan bazı kimseler de olmuştur. Örneğin Ebû Hüreyre (ö. 58/678), çok hadis nakletmesinden

¹⁷ Müslim, “Zikr”, 38 (No. 2699). Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Camiu’s-sahîh* (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1433), “İlim”, 10; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 1430) “İlim”, 2 (No. 2836); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 1430), “İlim”, 1 (No. 3641).

¹⁸ Buhârî, “İlim”, 14 (No. 72); “İtisam”, 11 (No 7308); Müslim, “Zekât”, 98 (No.1037).

¹⁹ Buhârî, “İlim”, 15 (No. 73).

²⁰ Ebû Gudde, *er-Rasûlü’l-mu’allim*, 18-19.

²¹ Tirmizî, “İlim”, 7 (No. 2847).

²² Ebu Davûd, “İlim”, 10 (No. 3659).

²³ Buhârî, “İlim”, 20 (No. 80).

²⁴ Buhârî, “Bedü’l-Ezân”, 17 (No. 639); Müslim, “Mesâcid”, 53 (No. 292).

dolayı eleştirilmesine²⁵ rağmen iki âyeti²⁶ kendisine referans alarak ilmîni başkalarına ulaştırmaya devam etmiştir.²⁷ Yine Ebû Zer (ö. 32/653), boynuna kılıç dayansa dahi bildiği bir şeyi insanlara ulaştırmaktan vazgeçmeyeceğini söylemiştir.²⁸ Zira Hz. Peygamber bildiği bir hususu insanlardan saklayan kimsenin kıyamet günündeki hali için şöyle buyurmuştur: “Bir kimseye bildiği bir konu sorulduğunda bunu gizlerse, kıyamet gününde ağzına ateşten bir gem vurulur.”²⁹

Yukarıda kısaca değinilen hususlardan anlaşılan şey, Hz. Peygamber’in sahâbeden ilmin öğrenilmesini ve öğretilmesini istediği ve bu konuya pek çok açıdan dikkat çektiğidir. Ancak bütün bunlara rağmen sahâbeden bir kısmının Hz. Peygamber’den öğrendikleri birtakım bilgileri insanlardan sakladığına dair hadisler de bulunmaktadır. Söz konusu durum bahsi geçen hadislere zahiren aykırılık teşkil etmektedir. Meselenin doğru bir şekilde anlaşılması ise esasında Hz. Peygamber’in eğitim metodunu anlamaya bağlıdır. Bu sebeple aşağıda Hz. Peygamber’in sahâbeye yönelik eğitim ve öğretiminde tercih ettiği bazı metotlardan kısaca bahsedilecektir.

2. Hz. Peygamber’in eğitim metodu

Rasûlullah (s.a.s.) insan terbiyesi konusunda en uygun yöntemi kullanarak cahiliye toplumundan örnek bir sahâbe toplumunu inşa etmiştir. Bu elbette onun insana yaklaşım tarzı ile gerçekleşmiştir. Nahl suresindeki “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış.*”³⁰ âyeti ışığında Rasûlullah hikmet ve güzel öğütle insanlara yönelmiş, talim ve terbiye metodunu da bu minvalde yerine getirmiştir.³¹

²⁵ Ebû Hureyre’nin eleştirildiği hususlar için bk. Abdulvahap Özsoy, “Ebû Hureyre’ye Yönelik İksârü’l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (41), 239-256; Veysel Özdemir, “Ebû Hureyre’ye Yöneltilen Tedlîs İsnâdı Bağlamında Sahâbe Zamanında Tedlîsin İmkân ya da İmkânsızlığı”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler* (2016), 297-324; Hamdi Türkoğlu, “Tartışmaların Odağındaki Sahâbî Ebû Hureyre (Bir Rivayet Bağlamında Hadis Uydurduğu İddiası)”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 81-109.

²⁶ Söz konusu iki âyet şunlardır: “İndirdiğimiz açık delillerle hidayet bilgisini -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah lânet eder hem de lânet okuyanlar lânet eder. Ancak tövbe edenler, kendilerini düzeltenler ve gerçeği açıkça ifade edenler bunun dışındadır. İşte bunların tövbesini kabul edeceğim. Doğrusu ben tövbeleri çokça kabul eden ve rahmeti bol olanım” (el-Bakara 2/159-160).

²⁷ Buhârî, “İlim”, 42 (No. 121); Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmunim Şiblî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1421), “İlim”, 18 (No. 5836).

²⁸ Buhârî, “İlim”, 10.

²⁹ Tirmizî, “İlim”, 3 (No. 2840).

³⁰ en-Nahl 15/125.

³¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/453-454.

Hız. Peygamber ashâba yönelik eğitiminde çeşitli yollar tercih etmiştir. Ebû Gudde Hız. Peygamber'in öğretim konusunda metodunda en güzel metodu seçtiğini, muhatabın anlayış kapasitesine göre yaklaştığını ve bilgiyi en uygun metotla verdiğini söyledikten sonra şöyle der: Rasûlullah (s.a.s.) ashâbı ile olan konuşmalarına pek çok renk katardı. Bazen soru soran, bazen cevap veren, bazen soran kişiye sorusu kadar cevap veren, bazen sorulan şeye ilavelerde bulunan, bazen öğretmek istediği konuda darb-ı mesel veren, bazen sözünü Allah'a yeminle söyleyen, bazen soru soranı başka bir şeye yönlendiren (...), bazen yazarak, bazen çizerek bazen de benzetmelerle öğreten, bazen açıklıkla cevap veren, bazen de cevabı kapalı veya imâ yoluyla bildiren bir insandı.³²

Klasik hadis eserleri incelendiğinde Hız. Peygamber'in eğitim ve öğretim metodunu gösteren yukarıdaki hususların yanı sıra başka pek çok metodun olduğu görülmektedir. Söz konusu hadisler sebebiyle muhaddisler kaleme aldıkları eserlerde Hız. Peygamber'in talim ve terbiye metoduna işaret eden çeşitli bâblar açmıştır. İlgili başlıklar altında zikredilen hadislerin her biri esasında Rasûlullah'ın (s.a.s.) metoduna işaret etmektedir.

Örneğin "İlim" bölümü (كتاب العلم) esas alındığında Buhârî'nin *Sahîh*'inde 53, Nesâî'nin (ö. 303/915) 50, Tirmizî'nin (ö. 279/892) 19, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen*'lerinde 13 ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'inde Nevevî'nin (ö. 676/1277) 6 bab başlığı açtığı görülmektedir. İlgili başlık altında en fazla bâb başlığı açan Buhârî olmuştur. Bu sebeple Buhârî'nin *Sahîh*'ini esas alındığında³³ İlim bölümü (كتاب العلم) altında Hız. Peygamber'in talim ve terbiye metodu ile irtibatlı başlıkları görmek yerinde olacaktır:

صحیح البخاری كتاب العلم		
Konuşmasıyla meşgul bulunurken kendisine bir ilim sorulduğunda, konuşmasını tamamladıktan sonra soru sorana cevap veren kimse bâbı	باب: مَنْ سِئِلَ عِلْمًا وَهُوَ مُشْتَغِلٌ فِي حَدِيثِهِ، فَأَتَمَّ الْحَدِيثَ ثُمَّ أَجَابَ السَّائِلَ	1.

³² Ebû Gudde, *er-Rasûlü'l-mu'allim*, 63-64.

³³ Çalışmanın sınırlılıklarından dolayı böyle bir yöntem takip edilmiştir. Hadislerden genel olarak ortaya çıkan metot için bk. Ebû Gudde, *er-Rasûlü'l-mu'allim*.

İlimde sesini yükselten kimse bâbı	بَاب مَنْ رَفَعَ صَوْتَهُ بِالْعِلْمِ	2.
İmamın, kendi ashâbına, onlardaki bilgiyi imtihan etmek için soru yöneltmesi bâbı	بَاب: طَرَحَ الْإِمَامُ الْمَسْأَلَةَ عَلَى أَصْحَابِهِ لِيُخْتَبَرَ مَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ	3.
Hiz. Peygamber'in: "Benden kendisine tebliğ ulaştırılanlardan nice kimseler vardır ki işitenden daha iyi kavrar" kavli bâbı	بَاب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (رب مبلغ أوعى من سامع)	4.
İlim öğrenmek, söz söylemek ve amel etmekten öncedir bâbı	بَاب: الْعِلْمُ قَبْلَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ	5.
Hiz. Peygamber vaaz ve nasihat etme ve ilim öğretmek hususunda ashâbına bıkkınlık gelmesin diye hallerini gözetirdi bâbı	بَاب: مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَخَوَّهُمْ بِالْمَوْعِظَةِ وَالْعِلْمِ كَيْ لَا يَنْفُرُوا	6.
İlim ehli için belli günler ayıran kimse bâbı	بَاب: مَنْ جَعَلَ لِأَهْلِ الْعِلْمِ أَيَّامًا مَعْلُومَةً	7.
İlim öğrenen ve başkalarına öğreten kimsenin fazileti bâbı	بَاب: فَضْلُ مَنْ عَلِمَ وَعَلَّمَ	8.
Öğüt verme ve öğretme sırasında hoşlanmadığı bir şey gördüğü zaman öfkelenmek bâbı	بَاب: الْعُضْبُ فِي الْمَوْعِظَةِ وَالتَّعْلِيمِ، إِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ	9.
Anlaşılması için sözü üç kez tekrar eden kimse bâbı	بَاب: مَنْ أَعَادَ الْحَدِيثَ ثَلَاثًا لِيُفْهَمَ عَنْهُ	10.
İmamın kadınlara vaaz vermesi ve onlara ilim öğretmesi bâbı	بَاب: عِظَةُ الْإِمَامِ النِّسَاءَ وَتَعْلِيمُهُنَّ	11.
İlim (öğretmek)de sırf kadınlar için gün tayin edilir mi? bâbı	بَاب: هَلْ يُجْعَلُ لِلنِّسَاءِ يَوْمٌ عَلَى حِدَةٍ فِي الْعِلْمِ	12.
Bazı insanların anlayışlarının yetersiz kalmasından ve daha ağır bir duruma düşmelerinden korkarak bazı tercihleri terk eden	بَاب: مَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْإِخْتِيَارِ، مَخَافَةَ أَنْ يُقْصِرَ فَهُمْ بَعْضُ النَّاسِ عَنْهُ، فَيَقْعُوا فِي أَشَدِّ مِنْهُ	13.

kimse bâbı		
Anlayamamaları korkusundan dolayı ilmi, bir topluluktan başka bir topluluğa tahsis eden kimse bâbı	بَاب: مَنْ حَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ، كَرَاهِيَّةً أَنْ لَا يَفْهَمُوا	14.

Şekil 1: Buhârî'nin *es-Sahîh'inde* Kitâbü'l-İlimdeki bâb başlıkları

Buhârî'nin elliden fazla açmış olduğu başlıklar içerisinde yer alan bu 14 başlık, Hz. Peygamber'in talim ve terbiye metodundan mülhem açılmış olmalıdır. Burada her başlık altındaki hadisleri ele almak çalışmanın sınırlarını zorlayacağından örnek birkaç hususa değinmek yeterli olacaktır. İlgili örnekler Hz. Peygamber'in sahâbeye yönelik talim ve terbiye metodu genel ve özel yaklaşımı olmak üzere iki başlık altında ele alınabilir.

2.1. Hz. Peygamber'in sahâbenin geneline yönelik tavrı

Rasûlullah'ın (s.a.s.) sahâbeyi irşad ve tebliğinde takip ettiği metot, hadislerle bütüncül bakış sergilendiğinde görülmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'in metotları çeşitlilik arz etmektedir. Öncelikle O (s.a.s.) talim ve terbiyesinde şefkat ve merhamet esaslı bir yaklaşım sergilemiştir. Nitekim Allah Teâla *“Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.”*³⁴ diyerek Hz. Peygamber'in müminlere karşı genel tavrını bizlere bildirmiştir.

Onun bu vasfı bizzat sahâbenin dilinden de dökülmüştür. Örneğin Hz. Peygamber'in on yıl kadar hizmetinde çalışan Enes b. Malik (ö. 93/711) şöyle demiştir: *“Vallahi, bana bir kez olsun “Öf!” bile demedi. Herhangi bir şeyden dolayı, “Niçin böyle yaptın?” demediği gibi, “Şöyle yapsaydın ya!” da demedi.”*³⁵

Hz. Peygamber bazen ashâbın bilgi seviyelerini ölçmek için cevabını bilmiş olduğu sorular sormuş, böylece sahâbenin dikkatini celbetmiş, zekâlarını açmış ve onların bilgilerini ortaya çıkartmıştır. Örneğin bir gün Rasûlullah ashâbına *“Ağaçlar arasında bir ağaç vardır ki yaprağı dökülmez. Bu ağacın misali Müslümana benzer. Bana bu ağacın ne olduğunu söyleyiniz?”*³⁶ diyerek Müslümanın her daim faydalı olduğuna bir soru ile dikkat

³⁴ et-Tevbe 9/128.

³⁵ Buhârî, “Edeb”, 39 (No. 5691).

³⁶ Buhârî, “İlim”, 5 (No. 62).

çekmiş ve onları düşünmeye sevk etmiştir.³⁷ Böylece mesele daha iyi anlaşılmış ve zihinlerde daha çok yer etmiştir.³⁸

Hz. Peygamber, sahâbeye vaaz ve nasihatte bulunacağı zaman cemaatin durumunu da gözetmiştir. Bu hususu Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) şu sözleriyle ifade etmiştir: "Peygamber (s.a.s.), va'z ve nasihat hususunda bize bıkkınlık gelmesin diye hâlimize bakıp günler içinde vakitler kollardı."³⁹

Hz. Peygamber'in bahsettiği meselenin sahâbe tarafından iyice kavranması veya muhatabın konunun önemine dikkat kesilmesi için sözü birkaç kez tekrar ettiği de olmuştur. Bu konuda Abdullah b. Amr (ö. 65/684) şöyle demiştir: "Yaptığımız yolculukların birinde Rasûlullah geride kalmış ve sonradan bize yetişmişti. O sırada ikinci namazı vakti girmiş, biz ise abdest alıyorduk. Ayaklarımızı mesh eder gibi (az su ile) yıkamaya başladık. Bu hâli görünce en yüksek sesiyle iki veya üç kere "Cehennemde yanacak ökçelerin vay haline!" diyerek seslendi.⁴⁰ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber önemli bir durumu fark etmiş ve farzların ihlal edildiğini görünce sesini yükselterek sözünü birkaç kez tekrarlamıştır. Zira bu onun talim ve terbiye metotlarından biridir.

2.2. Hz. Peygamber'in sahâbeden bir kısmına yönelik tavrı

Hz. Peygamber ashâbına yönelik talim ve terbiyesinde ferdi farklılıklara oldukça dikkat etmiştir. O, muhatabın anlama ve kavrama gücüne göre hareket etmiş ve eğitimini buna göre uygulamıştır. Bu sebeple anlama ve kavrama seviyesi ileri düzeyde olan sahâbeye öğrettiği birtakım hususları henüz o seviyede olmayan kimselere öğretmemiştir.

Yukarıdaki tablonun son iki maddesinde yer alan başlıklar esasında Hz. Peygamber'in muhatabın durumuna göre bazı metotlar tercih ettiğini göstermektedir. Buhârî açmış olduğu "مَنْ حَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ، كَرَاهِيَةٌ أَنْ لَا يَفْهَمُوا" adlı bâb ile bu duruma dikkat çekmiştir. Söz konusu başlık altında verilen ve konuyla ilgili hadislerden biri şöyledir:

حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمُعَاذٌ رَدِيفُهُ عَلَى الرَّحْلِ قَالَ: "يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ". قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: "يَا مُعَاذُ". قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ - ثَلَاثًا - قَالَ: "مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا

³⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 1/145.

³⁸ Ebû Guddê, *er-Rasûlü'l-mu'allim*, 102, 153.

³⁹ Buhârî, "İlim", 11 (No. 69).

⁴⁰ Buhârî, "İlim", 30 (No. 97).

إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ". قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا أُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ فَيَسْتَبْشِرُوا؟
قَالَ: "إِذَنْ يَتَّكِلُوا". وَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَامُّمًا

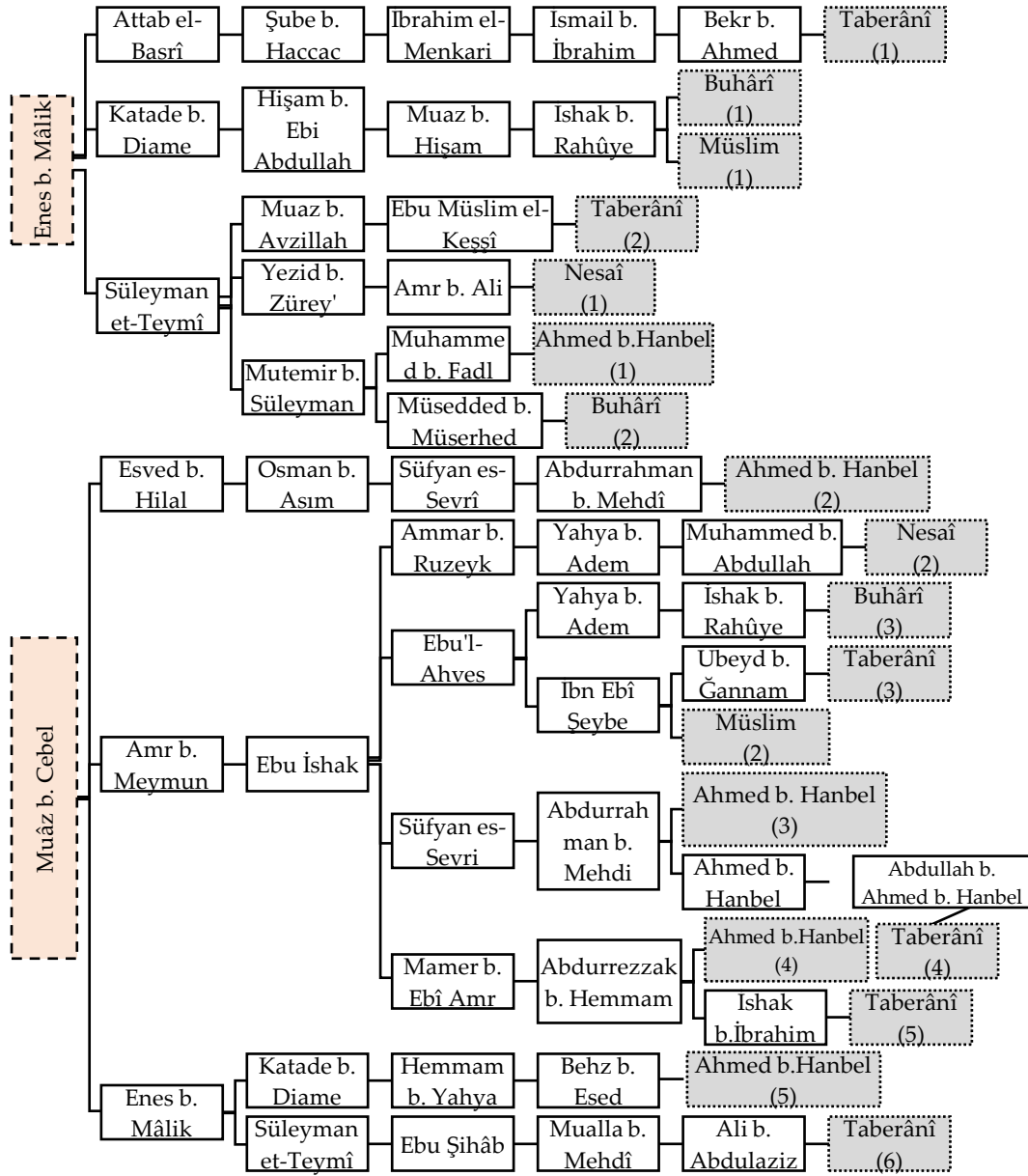
"Enes b. Mâlik anlatıyor: Rasûlullah (s.a.s.) binitiyle giderken arkasında oturan Muâz'a seslendi: "Yâ Muâz b. Cebel!" Muâz, "Buyur yâ Rasûlallah! Emret!" diyerek cevap verdi. Rasûlullah tekrar, "Yâ Muâz!" diye seslendi. Muâz, "Buyur yâ Rasûlallah! Emret!" dedi. Bu durum üç defa tekrarlandı. Daha sonra Rasûlullah şöyle buyurdu: "Kim kalbiyle tasdik ederek Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şahitlik ederse Allah ona cehennemi haram kılar. Muâz: "Yâ Rasûlallah, bunu insanlara haber vereyim de sevinsinler mi?" dedi. Rasûlallah: "Haber verdiğin takdirde buna güvenirlere" buyurdu. Muâz b. Cebel, ölümüne yakın (bunu gizlemenin) günahından korktuğu için insanlara haber verdi."⁴¹

Hadisin farklı tarikleri vardır. Örneğin *Sahihân*'da geçen bir rivâyette Muâz b. Cebel Hz. Peygamber ile aralarında geçen diyalogu şöyle anlatmıştır: "Ufeyr adlı eşeğin üzerinde (yolculuk ederken) Hz. Peygamber'in terkinde idim. Rasûlullah, "Ey Muâz! Allah'ın kulları üzerindeki hakkı ve kulların Allah üzerindeki hakkı nedir bilir misin?" diye sordu. Ben, "Allah ve Rasûlü daha iyi bilir." dedim. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: "Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, Allah'a kulluk etmeleri ve ona hiçbir şeyi ortak koşmamalarıdır. Kulların Allah üzerindeki hakkı ise kendisine ortak koşmayan kimselere azap etmemesidir." Ben, "Ya Rasûlallah insanları müjdeleyeyim mi?" diye sorunca, "Hayır müjdeleme, zira buna güvenirlere" cevabını verdi.⁴² İlgili hadis konumuzu doğrudan ilgilendirdiği için farklı tarikleri bir arada görmek yerinde olacaktır.⁴³ Bu kapsamda aşağıda öncelikle hadisin farklı senedlerinden bazıları verilecek ardından metin hakkında bilgi verilecektir.

⁴¹ Buhârî, "İlim", 49 (No. 132), Müslim, "İmân", 10 (No. 53).

⁴² Buhârî, "Cihâd", 46 (No. 2873); Müslim, "İmân", 10 (No. 49).

⁴³ Burada ilmin gizlenmesi ile ilgili kısımları içeren tariklere yer verilecektir.



Şekil 2: Konu ile ilgili hadislerin isnad şeması.

Şemada görüldüğü gibi konuyla ilgili olan hadis Enes b. Mâlik ve Muâz b. Cebel'den farklı tariklerle gelmiştir. İlgili hadislerin çoğu Kütüb-i tis'a müelliflerinden Buhârî, Müslim, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer almaktadır. Hadis metinlerine bakıldığında lafız farklılıklarının olduğu görülmektedir.

Örneğin Buhârî ve Müslim'in 1 numaralı tariklerinde Muâz b. Cebel'in "أَفَلَا أُخْبِرُ بِهِ"

dediği,⁴⁴ Taberânî'nin 2 numaralı tarikinde "أَفَلَا أُخْبِرُ النَّاسَ" dediği,⁴⁵ Buhârî

ve Müslim'in 2, Nesâî'nin 1 ve 2, Ahmed b. Hanbel'in 1, Taberânî'nin 1, 3, 4 ve 6 numaralı

⁴⁴ Buhârî, "İlim", 49 (No. 132); Müslim, "İman", 10 (No. 53).

⁴⁵ Ebû'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.), 20/46.

tarikinde “أَفَلَا أُحَدِّثُ” dediği,⁴⁶ Ahmed b. Hanbel’in 5 numaralı tarikinde “أَفَلَا أُبَشِّرُ النَّاسَ” dediği geçmektedir.⁴⁷ Manada rekâkete sebep olmayan bu gibi farklılıklardan anlaşıldığında göre Muâz b. Cebel bu haberin insanlara söylenmesi ve bununla müjdelenmeleri konusunda Hz. Peygamber’den izin istemektedir. Zira Allah’tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed’in onun kulu ve Rasûlü olduğuna şahadet eden kimsenin cehenneme girmeyeceği haberi oldukça önemli bir müjdedir.

Muâz’ın sorusuna Rasûlullah’ın (s.a.s.) verdiği cevaplar arasında da farklılıklar mevcuttur. Örneğin yukarıda verilen metinden farklı olarak Hz. Peygamber, Buhârî’nin 2, Ahmed b. Hanbel’in 2, Taberânî’nin 2 ve 6 numaralı tarikinde “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) أَنْ يَتَّكِلُوا”⁴⁸ Buhârî’nin 3 ve Taberânî’nin 3 numaralı tarikinde “أَفَلَا تُبَشِّرُهُمْ فَيَتَّكِلُوا”⁴⁹ Ahmed b. Hanbel’in 5, Taberânî’nin 1 numaralı tarikinde “لَا، إِيَّيَّيْ أَخْشَى أَنْ يَتَّكِلُوا عَلَيْهِ”⁵⁰ Taberânî’nin 2 numaralı tarikinde “دَعُوهُمْ فَلْيَتَنَافَسُوا فِي الْأَعْمَالِ، فَإِيَّيَّيْ أَخْشَى أَنْ يَتَّكِلُوا عَلَيْهَا” demiştir.⁵¹

Hadisten anlaşıldığı üzere Rasûlullah (s.a.s.), Allah’a ve Rasûlüne iman eden kimsenin cennete gireceği bilgisini Muâz b. Cebel’e has olarak söylemiş ve bu bilginin gizli kalmasını, insanlar arasında yayılmamasını istemiştir. Neticede Hz. Peygamber insanların yaptığı takdirde cennete gireceği birtakım hususlar hakkında Muâz b. Cebel’e bilgi vermiş, ancak bu bilginin yayılmasını istememiştir. Rasûlullah’ın (s.a.s.) bu müjde için Muâz b. Cebel’i seçmesi hususunda şunlar söylenebilir:

On sekiz yaşında Müslüman olan Muâz b. Cebel’in sahâbe arasında ayrı bir yeri vardır. Kendisi Hz. Peygamberle birlikte pek çok savaşa katılmış Rasûlullah ile sıklıkla bir arada olmuş, onun eğitiminden geçmiştir. Rasûlullah onu Yemen’e elçi olarak göndermiştir. Yemen’e giderken Hz. Peygamber Muâz b. Cebel’e “(Sana bir dava geldiğinde) nasıl hüküm vereceksin?” diye sormuş, Muâz “Allah’ın Kitabı’na göre hüküm vereceğim demiştir. Ardından Hz. Peygamber “(O konuda) Allah’ın Kitabı’nda bir hüküm bulamazsan?” diye sormuş, Muâz b. Cebel de “Rasûlullah’ın (s.a.s.) sünneti ile (karar vereceğim)

⁴⁶ Buhârî, “İlim”, 49 (No. 133); Nesâî, “İman”, 26 (No. 5846), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/55; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 20/47, 127.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/335.

⁴⁸ Buhârî, “İlim”, 49 (No. 133); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/55; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 20/46, 47.

⁴⁹ Buhârî, “Cihâd”, 46 (No. 2873); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 20/127.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/335; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 20/47.

⁵¹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 20/46.

demıştır. Son olarak Rasûlullah “Rasûlullah’ın (s.a.s.) sünnetinde de yoksa?” demiş, o da “Kendi görüşümle içtihat ederek bir karara varacak ve ona göre hüküm vereceğim” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber elini Muâz’ın göğsüne koyarak “Rasûlü’nün elçisini (Rasûlü’nün arzuladığı cevabı vermeye) muvaffak kılan Allah’a hamdolsun” demiş ve Muâz b. Cebel’i övmüştür.⁵²

Bir başka hadiste yine Muâz b. Cebel, Rasûlullah tarafından “haramı ve helali en iyi bilen kişi” diye övülmüştür.⁵³ O, Hz. Peygamber döneminde fetva veren nadir sahâbiler arasında da yer almaktadır.⁵⁴ Bu özelliklerinden dolayı Hz. Peygamber, birtakım meseleleri doğru kavrayacağını düşündüğü için Muâz b. Cebel’e söylemekte bir sakınca görmemiştir. Bu durum Muâz b. Cebel’in ilim konusundaki mertebesini göstermektedir.⁵⁵

Fakat tüm bunlara rağmen hadisin devamından anlaşıldığına göre Muâz b. Cebel “söylememe” emrine karşın ölümüne yakın bu bilgiyi insanlara haber vermiştir. Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde geçen sahih bir rivâyete göre⁵⁶ Cabir b. Abdullah şöyle der: Bana Muâz b. Cebel’in ölüm hastalığına tanıklık eden biri haber verdi ki o şöyle diyor: Üzerimden örtüyü kaldırın da size Rasûlullah’tan işittiğim bir hadisi aktarayım. Bir defasında da şöyle dedi: “Size, Rasûlullah’tan işittiğim -ki daha önce size anlatmaktan beni alıkoyan şey sadece sizin ona güvenmenizdir- bir hadisi aktarayım: “Kim kalbinden -samimi bir şekilde- Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik ederse, cehenneme girmeyecektir -veya- cennete girecektir.”⁵⁷

Zahiren Muâz b. Cebel bu davranışıyla Hz. Peygamber’in emrine aykırı davranmıştır. Zira Hz. Peygamber bu bilginin söylenmesini istememiştir. Ancak Muâz b. Cebel’in burada mutlak olarak Hz. Peygamber’in emrine muhalif davrandığını söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim bunun iki sebebinin olması mümkündür: Birincisi, hadisteki müjdeleme konusundaki nehiy, haram olan bir yasaklama olmayıp tenzihi bir yasaklamadır. Muâz b. Cebel de bunu bildiği için hadisi sonradan nakletmekte bir sakınca görmemiştir. İkincisi ise o, söz konusu yasağın “bu bilgiye güvenip amellerin ihmal

⁵² Tirmizî, “Ahkâm”, 3 (No. 1376); Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11 (No. 3592).

⁵³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîâb fi marifeti’l-ashâb*, thk. Ali b. Abdullah el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1412), 3/1404.

⁵⁴ Ebû’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî, *Üsdü’l-ğâbe fi marifeti’s-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 5/187; Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslâm*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 2/27.

⁵⁵ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 1/227.

⁵⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/382 (1 nolu dipnot); Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1431), 2/208.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/381-382.

edilmesi" kaydına bağlı olduğunu bildiği için bu korku ortadan kalkınca insanlara hadisi haber vermiştir. Neticede Muâz b. Cebel "وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا يَكْتُمُونَهُ" âyeti muktezasınca bildiği bir hususu saklamanın günahından korktuğu için müjdeyi insanlara söylemiş olmaktadır.⁵⁸

Ebû Said el-Hudrî'den (ö. 74/693) gelen bir rivâyet ise Hz. Peygamber'in bu konuda Muâz'a izin vermesi hakkındadır. Rivâyete göre Muâz b. Cebel bu iznin mutluluğundan aceleyle giderken Hz. Ömer (ö. 23/644) ile karşılaşmış, Hz. Ömer durumu sorunca da konuyu izah etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer Muâz'a acele etmemesini söylemiş ve Rasûlullah'ın (s.a.s.) yanına girerek şöyle demiştir: "Ey Allah'ın Peygamberi! Sen en güzel görüş sahibisin. İnsanlar bunu işittikleri zaman buna güvenir ve amel işlemezler. Bunun üzerine Hz. Peygamber de Muâz'ın geri çevrilmesini istemiştir."⁵⁹ Hz. Ömer'in bu yaklaşımı şârihler tarafından "muvafakât-ı Ömer" olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰

Esasında Hz. Peygamber yukarıda değindiğimiz hadisin muhtevasına benzer pek çok hadisi Muâz b. Cebel dışındaki sahâbilerde zaten söylemiştir. Örneğin İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'inde geçen rivâyete göre Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) şöyle demiştir: Peygamber (s.a.s.) beni gönderdi ve şöyle buyurdu: "İnsanlar arasında şöyle seslen: "Kim Lâ ilâhe illallâh derse cennete girecektir." Hadisin devamı ise Muâz hadisindeki gibi olmuş, Hz. Ömer Câbir'i engellemiştir.⁶¹

Yine Rasûlullah (s.a.s.) Ebû Zer'e "Yâ Ebâ Zer! İnsanları müjdele ki kim Lâ ilâhe illallâh derse cennete girer." demiştir.⁶² Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hâlid'e (ö. 78/697)de aynı şeyi söylediği bilgisi kaynaklarda geçmektedir.⁶³ Hz. Ömer de Rasûlullah'tan (s.a.s.) "Ben bir kelime biliyorum ki, kim onu kalbinden gerçekten söyler ve bu hâl üzerine ölürse Allah cehennemini ona haram kılar. O da "Lâ ilâhe illallah" sözüdür." hadisini nakletmiştir.⁶⁴ Sayılarını çoğaltabileceğimiz bu gibi rivâyetler gösteriyor ki Hz. Peygamber benzer muhtevalı hadisleri sahâbeden muhtelif kişilere değişik zamanlarda zaten söylemiştir.

⁵⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/227-228; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/207-208.

⁵⁹ İbn Hacer, *Muhtasarü zevâidi müsnedi'l-Bezzâr ale'l-kütübi's-sitte ve müsnedi Ahmed*, thk. Sabri b. Abdulhalık (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1412), 1/63. Bezzar tarafından nakledilen hadisin senedi için İbn Hacer "hasen" demiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/227.

⁶⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/208; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/227.

⁶¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîhü İbn Hibbân: et-Tekâsîm ve'l-envâ*, thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 4/483.

⁶² Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 1/356.

⁶³ Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 9/408.

⁶⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/541.

Dolayısıyla Muâz b. Cebel Hz. Peygamber ile yapmış olduğu bir konuşmanın muhtevassından ilk zamanlarda kimseye bahsetmemiştir. Ancak hem ilmi gizlemenin yerildiği âyetler hem de değişen birtakım şartlar sebebiyle o, bildiği bu müjdeyi artık insanlara söyleme gereği hissetmiştir. Zaten bu bilgi muhtemelen başka sahâbiler tarafından da bilinmektedir. Dolayısıyla Muâz b. Cebel bir ictihadda bulunup başlarda söylememiş, ömrünün sonlarına doğru ise bunu saklamanın günahından korktuğu için ilgili hadisi insanlara nakletmiş olmaktadır. Zaten hadisteki nehiyden gaye metninin son kısımlarından anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber meselenin herkes tarafından doğru bir şekilde kavranamayacağından ve insanların hadisin zahirine itimat edip bu söze güvenerek amellerini aksatmasından endişe etmiş, bu konudaki korkusunu dile getirmiş bundan dolayı da ilgili bilginin söylenmesini istememiştir.⁶⁵

Esasında Muâz b. Cebel insanların rehavete kapılmasından korktuğu için hadis gizleme hususunda yalnız değildir. Bazı sahâbiler de bilinen birtakım hususların insanlara söylenmesini istememiştir. Örneğin sahâbenin önde gelen isimlerinden Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel ile aynı endişeyi taşıyarak Kadir gecesini hakkında birtakım hususları insanlara söylememiştir. Konu ile ilgili rivâyete göre Übey b. Ka'b'a (ö. 33/654) *“Kadir gecesinin yirmi yedinci gece olduğunu nereden bildin?”* diye sorulmuş o da *“Evet biliyorum Rasûlullah (s.a.s.)'ın bize haber verdiği göre: “O öyle bir gecedir ki sabahında güneş parlak olarak doğmaz”. Biz bunu böylece saydık ve öğrendik. Allah'a yemin olsun ki İbn Mes'ûd, o gecenin Ramazan'ın yirmi yedinci gecesini olduğunu mutlaka biliyordu. Fakat siz bu söze güvenirsiniz diye (bu gecenin bu günde olduğunu) söylemeyi hoş karşılamamıştır.”* demiştir.⁶⁶ Görüldüğü gibi İbn Mes'ûd insanların rehavete kapılmasından endişe etmiş ve bildiği bir hususu açıklamaktan geri durmuştur. Bu da insanların Kadir gecesini bulmak için çaba göstermeleri, amellerini artırmaları ve sadece 27. geceye güvenmemeleri amacıyla yapılmış olmalıdır.⁶⁷ Nitekim İbn Mes'ûd'un *“Bir topluluğa akıllarının ermeyeceği bir söz söylersen bu söz, onların bazısının fitneye düşmesine yol açar.”*⁶⁸ dediği de nakledilmiştir. Dolayısıyla o muhatabın kavrama düzeyinden endişe ettiği durumlarda bildiği bazı

⁶⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/227; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/207-208.

⁶⁶ Tirmizî, *“Savm”*, 72 (No. 804); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/122.

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Ebû Hacer Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 3/334; Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Raslân, *Şerhu süneni Ebî Davûd*, thk. Hâlid er-Rabât vd. (Mısır: Dâru'l-Felah, 1437), 6/639.

⁶⁸ Müslim, *“Mukaddime”*, 3 (No.5); İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî), 1/539.

hususları açıklamaktan imtina etmiştir. Bu konuda Hz. Ali (ö. 40/661) de insanlarla anlayabilecekleri şekilde konuşulması gerektiği görüşündedir. Zira o, mesele anlaşılmadığı takdirde Allah ve Rasûlü'nün yalanlanması gibi bir durumun ortaya çıkmasını kaçınılmaz görmüştür.⁶⁹

Konu ile ilgili bir diğer örnek Hz. Ömer'in hadis rivâyetine karşı olan tavrıdır. Onun bu konudaki yaklaşımı herkesin malumudur. Hz. Ömer birtakım endişeler sebebiyle çokça hadis rivâyetini hoş karşılamamış, bu konuda bazı sahâbileri uyarmıştır. Örneğin Karaza (ö. 41/661) hadisi diye şöhret bulan rivâyete göre Hz. Ömer sahâbeden bir topluluğu Kufe'ye göndermiş ve onlara şöyle tavsiyede bulunmuştur: *"Siz öyle bir beldeye gidiyorsunuz ki, oranın halkının Kur'ân okuyuşu arı uğultusu gibidir. Sakın hadis rivâyetiyle onları meşgul edip Kur'ân'dan uzaklaştırmayın... Rasûlullah'tan rivâyeti az yapın."* Hz. Ömer'in bu tenbihi üzerine Karaza b. Ka'b kendisinden hadis rivâyet etmesi istendiğinde *"Ömer bizi bundan yasakladı."*⁷⁰ diyerek hadis nakletmemiştir. Görüldüğü gibi hem Hz. Ömer hem de Karaza bilinen birtakım hususları insanlara söylemeyi istememişlerdir. Böylece insanların Kur'ân'la olan meşguliyetlerine bir hanel gelmeyecektir.

Ebû Hüreyre de birtakım hususları gizlediğini ifade etmiştir. O, Rasûlullah'tan iki kap dolusu ilim öğrendiğini ancak bunlardan sadece birini anlatıp yaydığını söylemiştir. İkincisini söyleyecek olursa boğazının kesileceğini söylemiştir. Bundan dolayı bu gibi bilgileri izahtan sakınmıştır.⁷¹ Onun gizlemiş olduğu bu ilmin, helal ve haramlar gibi dinin esasları hakkında olmayıp, kıyamet alametleri, fitne ve fesatlar, Allah haklarının ihlali, mürted veya münafık olan kişilerin ismen izahı gibi konular hakkında olduğu söylenmiştir.⁷²

Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu gibi rivâyetler göstermektedir ki Hz. Peygamber sahâbe arasından seçmiş olduğu bazı kimselere has birtakım bilgiler vermiştir. Çünkü sahâbenin her biri aynı düzeyde kavrama kabiliyetine sahip değildir. Bu sebeple Rasûlullah'ın (s.a.s.) seçkin sahâbilerinin olması kaçınılmaz olmuştur. Onun (s.a.s.) talim ve terbiye metodu da bu çerçevede gerçekleşmiştir.

⁶⁹ Buhârî, "İlim", 49 (No. 131).

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1431), "Ebvâbu's-Sünne", 3 (No. 28); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 1/183.

⁷¹ Buhârî, "İlim", 44 (No. 124).

⁷² Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temim Yasir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 1/195; İbn Raslân, *Şerhu süneni Ebî Davûd*, 15/106.

Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisatından geçen bazı sahâbiler de birtakım sebeplerden ötürü bilmiş oldukları hususları insanlardan gizleyebilmişlerdir. Onların bu tavırları çalışmanın önceki bölümlerinde değinilen ilmin öğretilmesi hakkındaki hadislere aykırılık teşkil ediyor gibi görünse de arka plandaki gayeye bakıldığında meselenin doğru bir şekilde anlaşılması mümkündür. Muâz b. Cebel ve Abdullah b. Mes'ûd insanların konuyu doğru bir şekilde anlayamayacağından endişe etmiş, bundan dolayı bildiklerini gizlemişlerdir. Hz. Ömer'e gelince o, insanların Kur'ân'ı ihmal edip hadislerin peşine düşmelerinden endişe etmiş, bunun için arkadaşlarını uyarmıştır. Ebû Hüreyre ise canından korktuğu için İslâm'ın temel ilkeleri, haram veya helalleri ile ilgili olmayan birtakım hususları söylemekten geri durmuştur. Bunlar dini hükümleri içeren hususlar olmadığından onun gizlemesinde bir sakınca olmamalıdır.⁷³ Zira o en çok hadis nakleden sahâbi olmasına rağmen hadis rivâyetinde ihtiyatlı davranmış ve insanların faydalanacağı hadisleri nakletmiştir.⁷⁴

Netice itibarıyla ilmin tebliğ edilmesi veya gizlenmesi hususunda dikkat edilecek husus şudur: Sahabeden bir kısmı bazı hususların halk indinde dile getirilmesini hoş görmemiştir. Çünkü bu gibi kimselerin bilmediklerinden dolayı işittikleri meseleyi yanlış anlama ihtimalleri yüksektir.⁷⁵ Bu sebeple birçok sahâbe İslâm'ın temel kaideleri ile ilgili olmayan, insanların anlayamadıkları, münafıklara dair haberler, yöneticilik veya yöneticiliğe uygun olmayan kimselerin başa gelmesi gibi meseleler ile ilgili olup konuşana veya dinleyene zarar vermesinden korktukları birçok hadisi söylemekten geri durmuşlardır.⁷⁶ Zira bazı hususların toplum içerisinde zikredilmemesi gerekir. Bundan dolayı bazı sahâbiler hadisin zahirî haliyle kabul edilmesinden korktuklarında insanlara hadis nakletmeyi terk edebilmiştir.⁷⁷ Çünkü akıl sadece kaldırabileceği kadar yükü taşıyabilmektedir. Şâyet akla kapasitesinin üstünde bir şey yüklenirse bu durum iyilik yerine kötülüğe yol açabilir.⁷⁸

⁷³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/185; İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, 1/195.

⁷⁴ Muhammed Acâc el-Hatib, *Ebu Hureyre râviyetü'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1432), 124.

⁷⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2//205.

⁷⁶ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419), 1/259.

⁷⁷ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/225.

⁷⁸ Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifin el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1356), 5/427.

Sonuç

İlim hakkındaki hadislere bir bütün olarak bakıldığında Hz. Peygamber'in ilmi öğrenmeye ve bunu başkalarına öğretmeye önem verdiği anlaşılmaktadır. İlme yönelik teşvikleriyle O (s.a.s.), sahâbeye yönelik hem genel hem de özel hitaplarda bulunmuştur. Hz. Peygamber'in genel hitapları hususunda bir problem görülmemiştir. Ancak onun (s.a.s.), Muâz hadisi gibi birtakım kişiye özel rivâyetleri ve vermiş olduğu bilgilerin gizli kalmasını istemesinin, ilmin öğrenilmesi ve başkalarına öğretilmesi konusundaki pek çok hadise zahiren aykırılık arz ettiği görülmüştür.

Yapılan araştırma sonucunda Hz. Peygamber'in sahâbeyi talim ve terbiye metodunda birtakım hususları dikkate aldığı tespit edilmiştir. Muhatabın meseleyi doğru bir şekilde anlama ve kavrama kapasitesine dikkat etmesi tespit edilen hususların başında yer almaktadır. Zira her bireyin anlama ve kavrama düzeyi çeşitli sebeplerden ötürü farklılık gösterebilmektedir. Rasûlullah'ın (s.a.s.) da bu hususu dikkate aldığı ve sahâbe arasında herkese eşit şekilde bilgi vermeyip kişiler arasında birtakım tercihler yaptığı araştırma neticesinde görülmüştür. Elde edilen veriler ışığında Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'in meseleyi doğru bir şekilde anlayacağından emin olduğu için ona birtakım bilgiler söylediği ve bunun gizli kalmasını istediği anlaşılmıştır. Bunun arka planında ise Hz. Peygamber'in sahâbeden bir kısmının rehavete kapılıp ibadetlerde gevşekliğe düşme endişesini taşıdığı görülmüştür. Bu amaçla verdiği bilginin Muâz'da kalmasını istediği anlaşılmıştır. Böylece Rasûlullah'ın (s.a.s.) ortaya çıkabilecek istenilmeyen birtakım olumsuz düşüncelerin engellenmesini amaçladığı tespit edilmiştir. Nitekim bu gizleme ile bazı sahabîlerin müjdenin rahatlığıyla ibadetlerde gevşemeye düşülmesi engellenmiştir. Bu konuda sahâbeden bir kısmının da benzer gayelerle aynı şekilde davrandığı tespit edilmiştir. Esasında Hz. Peygamber ve sahâbenin bu yaklaşımı ilmin öğrenilmesi ve başkalarına öğretilmesi hususunda takip edilmesi gereken hassasiyeti bizlere göstermektedir. Zira bilginin nerede, ne zaman, kime ve nasıl öğretilmesi önemli bir konudur.

Kaynakça/References

- Acâc el-Hatîb, Muhammed. *Ebû Hureyre râviyetü'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1432/2011.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî fi şerhi sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Ebû Hacer Muhammed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Camiu's-sahîh*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012.
- Coşkun, Selçuk. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2000.
- Demil, Emine. "Hadisler Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Metodu". *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 5/2 (2019), 216-234.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh. *er-Rasûlu'l-mu'allim sallallâhü aleyhi ve sellem ve esâlîbühü fi't-talîm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Ebü'l-Fazl, İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Ece, Abdurrahman. "Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Eğitim ve Öğretim Metodu". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 291-314.
- Görmez, Mehmet. vd. *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Gürel, Ramazan. "Hz. Peygamber'in (s.a.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 115-134.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali b. Abdullah el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî el-Kurtubî. *Şerhu sahihi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temim Yasir. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380/1961.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Muhtasaru Zevâ'idi müsnedi'l-Bezzâr ale'l-kütübi's-sitte ve müsnedi Ahmed*. thk. Sabri b. Abdulhalık. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1412/1992.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Sahihü İbn Hibbân: et-Tekâsîm ve'l-envâ*. thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1431/2010.
- İbn Raslân, Şihâbuddîn Ebü'l-Abbas. *Şerhu süneni Ebî Dâvûd*. thk. Hâlid er-Rabât vd. Cilt. 20. Mısır: Dâru'l-Felah, 1437/2016.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî eş-Şeybânî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvaz,-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.
- Karaman, Hayrettin. v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Koç, Ahmet. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir Eğitim-Öğretim Uygulaması Olarak Sözlerini Ayetlerle Delillendirmesi". *İslâmi İlimler Dergisi* 15 (2020), 115-137.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin. *Feyzü'l-kadîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1356/1938.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmunim Şiblî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2000.
- Özdemir, Veysel. "Ebû Hureyre'ye Yöneltilen Tedlîs İsnâdı Bağlamında Sahâbe Zamanında Tedlîsin İmkân ya da İmkânsızlığı". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler* (2016), 297-324.
- Özsoy, Abdulvahap. "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksâru'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (41), 239-256.
- Şahin, Sami. "Viâeyn Rivâyeti veya Ebû Hureyre'nin Ölümüne Sebep Olabilecek Gizli Bilgiler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 93-108.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyeye, 1430/2009.
- Türkoğlu, Hamdi. "Tartışmaların Odağındaki Sahâbî Ebû Hureyre (Bir Rivâyet Bağlamında Hadis Uydurduğu İddiası)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 81-109.
- Yıldırım, Enbiya. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları*. Ankara: Takdim Yayınları, 25. Basım, 2023.

Tasavvufî Anlatımda Fıkhî Motifler: Mevlânâ'nın Mesnevî'si Örneğinde

The Fiqh Motifs in Sufi Expression: In the Example of Mawlânâ's Masnawî

Şeyda ÖZTÜRK

ORCID: 0000-0002-4861-3186 |

E-Posta: seydaozturk@akdeniz.edu.tr

Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr. Akdeniz University, Faculty
of Theology, Department of Sufism
Antalya, Türkiye
ROR ID: [01m59r132](https://orcid.org/01m59r132)

Hilal ATILGAN MOĞOL

ORCID: 0000-0003-3343-2662

E-Posta: hilalatilgan@akdeniz.edu.tr

Arş. Gör. Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Res. Assist. Akdeniz University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law
Antalya, Türkiye
ROR ID: [01m59r132](https://orcid.org/01m59r132)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Öztürk, Şeyda; Atılgan Moğol, Hilal. "Tasavvufî Anlatımda Fıkhî Motifler: Mevlânâ'nın Mesnevî'si Örneğinde". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 335-362. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1538311>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25. 08. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	06. 11. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) sûfî yönüyle ön plana çıkmış olsa da o mutasavvıf olmanın yanı sıra öncelikle bir ilim adamıdır. Mevlânâ'nın ilmi derinliğinin en önemli göstergesi ise telif ettiği eserleridir. Özellikle bir seyr u sülûk ve irşad rehberi olarak kabul edilen *Mesnevî*'de var olan akademik zenginlik *Mesnevî* ile ilgili disiplinler arası çalışmaların ortaya konmasını sağlamıştır. *Mesnevî* hikâyelerine bakıldığında birçok ilmî veri ile muhteviyâtı zenginleşmiş bir eser olduğu görülür. Bununla birlikte Mevlânâ'nın yetkinliği dile getirilen fıkıh sahasının *Mesnevî*'de nasıl tezahür ettiğine dair herhangi bir çalışma ortaya konmamıştır. Oysaki *Mesnevî*'de konu ve kavramlarıyla kendisine yer bulan bu ilim dallarından birisi de fıkıhtır. *Mesnevî*'de namaz, abdest, oruç, hac gibi ibadetlere dair olan beyitler hikmet-i teşrî açısından daha önceki çalışmalarda kısmen de olsa yer almıştır. Bununla birlikte *Mesnevî*'de fıkıhın üçlü tasnîfi olan ibâdât, muâmelât ve ukûbat alanına dair bilgilerin ne sûretle yer aldığına dair herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışma fıkıhın bu üç alanına dair hüküm ve esasların *Mesnevî*'de ne suretle işlendiğini, söz konusu fikhî hükümlerin tasavvufî açıdan nasıl bir teşbîh unsuruna dönüştüğünü göstermeyi hedeflemektedir. Üzerinde detaylı bir incelemenin yapılmadığı fark edilen bu alan; Mevlânâ'nın fikhî müktesebâtının *Mesnevî*'ye nasıl yansıdığı sorusuyla birlikte tasavvufî konular ile söz konusu fikhî hükümler arasında ne yönden bir benzerlik kurulduğu sorusunu da cevaplamayı hedeflemektedir. Söz konusu fikhî konular kimi zaman *Mesnevî*'de bir hikâyenin müstakil konusunu oluştururken kimi zaman da fikhî bir hüküm beyitlerde tasavvufî bir konunun zımnî teşbihi olarak okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Araştırma *Mesnevî*'nin altı cildinin tamamında gerçekleştirilmiştir. Çalışmada fıkıha dair konu ve kavramlar Ahmed Avni Konuk'un *Mesnevî Şerhi*'nin detaylı indeksinden kelime tarama yöntemiyle oluşturulmuştur. Fıkıh literatürünün terim ve istilahları içinde bulunan; şeriat, kadı, fetva, caiz, haram, helal, mekruh, had, diyet, âkile, müflis, hacr, kısas, kaved, muhayyerlik, zarûret gibi kelimelerin takibi neticesinde bizatihi hikâyeye başlığında ve müstakil beyitlerde yer alan fikhî konu ve hükümler tespit edilmiştir. İncelemeler neticesinde namaz ve oruç gibi her Müslümanın bildiği konuların yanı sıra zarûret, muhayyerlik, âkile, hacr, had, kısas gibi sadece uzman olanların bilebileceği konuların da bulunduğu tespit edilmiştir. Bu konular fıkıhın genel kabul gören ibâdât, muâmelât ve ukûbat şeklindeki üçlü taksimi dikkat edilerek tasnif edilmiştir. Bu taksim içinde *Mesnevî* beyitlerinde yer alan fikhî hüküm ve konuların yorumları ise Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan *Mesnevî* şerh geleneğine mensup dört tam şerh olan Şem'î Efendi, İsmail Rusûhî Ankaravî, Ahmed Avni Konuk ve Tâhirü'l-Mevlevî'nin *Mesnevî* şerhlerinden yararlanılarak ortaya konmuştur. Neticede Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de fikhî konu ve hükümleri müstakil hikâyeler ve beyitlerde konu edindiği tespit edilmiştir. *Mesnevî*'de fikhî konuların öncelikle tasavvufî hal ve kavramın somutlaştırılması için bir teşbih unsuru olarak yer aldığı müşahede edilmiştir. Mevlânâ kimi zaman misal olarak verdiği bu hukuki konuların tafsili için okuyucusunu fıkıh kitaplarına yönlendirmekte ve asıl maksadı olan tasavvufî kavrama dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bu süreçte *Mesnevî* beyit ve hikâyelerinde konu edinilen fikhî kavramlar okuyucuyu şeriat boyutundan tarikat ve tasavvuf sahasına ulaştıran birer köprü görevini üstlenmektedir. Çalışma bu yönüyle Mevlânâ'nın İslam hukuku alanında yetkin bir âlim olduğu tespitini doğrulayan veriler sunmuştur. Bu noktada *Mesnevî* şerhlerinin de, var olan fikhî konular ile tasavvufî konular arasındaki benzerlik bağlantılarını kurmada önemli bir araç olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Fikhî Konular, Muâmelât.

Abstract

Although Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī (ö. 672/1273) is primarily known for his sufi identity, he was a scholar. One of the most significant indicators of Mawlānā's intellectual depth is his written works. The academic richness, especially in his *Masnawī* has led to numerous interdisciplinary studies on the *Masnawī*. One of these branches of science that finds a place in the *Masnawī* with its subjects and concepts is fiqh (Islamic Law). However, no study has been put forward on how the field of fiqh, in which Mawlānā's competence is expressed, manifests itself in *Masnawī*. The couplets on worship such as salāh, wudhu', sawm and hajj in *Masnawī* have been partially included in previous studies in terms of hikmat tashri. Nevertheless, no study has yet been undertaken to examine how the information on the triple classification of jurisprudence, namely 'ibādāt, mu'āmalāt and 'uqūbāt, has been incorporated into *Masnawī*. This study shows how the provisions and principles of these three fields of fiqh are treated in *Masnawī* and how these fiqhical provisions are transformed into an element of tasawwufi taşbīh. The research was conducted in the entire *Masnawī*. In the study, the topics and concepts related to fiqh were formed by word scanning methods from the index of Ahmed Avni Konuk's Commentary of *Masnawī*. By tracking terms found in jurisprudential literature such as as shari'ah, qadi, fatwa, caiz (permissible), harām, halāl, hadd, diyet (blood money), 'aqīla, muflis, qisās, khiyār, zarūrah, etc., jurisprudential topics and rulings present in story headings and individual couplets were identified. As a result of the analyses, it was determined that among these subjects, there are issues that every Muslim has knowledge about such as salāh and sawm as well as issues that only specialists can know such as zarūrah, khiyār, taharrī, āqīla, hajr, hadd, and qisās. These subjects have been classified by paying attention to the generally accepted tripartite division of fiqh as 'ibādāt, mu'āmalāt and 'uqūbāt. Evaluations and sufi interpretations of jurisprudential rulings and topics found in the *Masnawī* were derived from the commentaries on the *Masnawī* by four major commentators of the Ottoman and Republican periods: Şem'î Efendi, İsmail Rusûhî Ankaravî, Ahmed Avni Konuk and Tâhirü'l-Mevlevî. As a result of the study, it has been revealed that Mawlānā deals with jurisprudential subjects and provisions in independent stories and couplets in *Masnawī*. It has been determined that the jurisprudential subjects and concepts covered in *Masnawī* are primarily included as an element of simile to concretize an abstract state and concept within the science of Sufism. It is noteworthy that the legal issues and terms in question are often subjects whose details can be known by those who are knowledgeable in the field of Islamic Law. In this respect, the study presented data confirming the determination that Mawlānā was a competent scholar in the field of Islamic Law. In this process, the fiqh concepts discussed in *Masnawī* couplets and stories serve as a bridge that takes the reader from the dimension of Sharia to the field of sect and Sufism.

Keywords: Sufism, Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī, *Masnawī*, Fiqh Subjects, Mu'āmalāt.

Giriş

Mevlevîlik kaynakları Hz. Mevlânâ'nın pek çok ilmin yanı sıra özellikle fıkıh ilminde sahip olduğu yetkinlik üzerinde dururlar. "Fıkıh ilminde mütebahhir, şerîat ve hakikat yolunda müçtehid"¹ olduğu ifade edilen Mevlânâ'nın hocaları arasında zikredilen isimlerden birisi de *Buğyetü't taleb fi târihi Haleb* müellifi ve aynı zamanda Halep kadısı olan İbn Adîm'dir (ö. 660/1262). *Sipehsâlâr Risâlesi* Hallâviyye medresesinde İbn Adîm'in derslerine katılan Mevlânâ'nın bilhassa akranları arasındaki herhangi bir müşkil ve meselede yapmış olduğu tatmin edici açıklamalar üzerinde durur.² Yine bu derslerde hocası Kemaleddîn Adîm'in onun yüksek ilmî istidâdına binâen ilâve dersler koyduğu da aktarılanlar arasındadır.³ Tarih ve tabakât kitapları da Mevlânâ'nın fıkhî müktesâbatını teyîd etmektedir. Kureşî'nin (ö. 775/1373) Hanefî hukukçuları tasnif ettiği *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* isimli eserinde Hz. Mevlânâ oğlu Sultan Bahâeddin Veled'le birlikte Hanefî fakihî olarak yer alır. Onun özellikle mezhepler, fıkıh ve hilâf ilminde sahip olduğu ilmi kifayetin altı çizilir. İbn Hacib'in *Münteha'sına* yazmış olduğu şerh ile tanınan Kutbüddin-i Şirazi'nin (ö. 710/1311) Mevlânâ'yı imtihan etmek üzere meclisine gelişi ve Hz. Mevlânâ'nın açıklamaları neticesinde yüz üstü şükretmesi *Cevâhir*'in yer verdiği bir menkıbe olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴ Taşköprüzâde *Miftahu's-saâde*'de Kureşî'nin aktardıklarını tekrar etmekle birlikte Sultan Veled'in de fakih kimliğine atıfta bulunur.⁵ Fürûzanfer (ö. 1897/1970) bilhassa Mevlânâ'nın fıkhî hükümlerde müderris kabul edildiğini, Halep'te bulunduğu yıllarda Hanefî fıkhını, Şam'da ise fıkihtan *el-Hidâye*'yi okuduğunu hatırlatmaktadır.⁶

Menâkıbu'l-ârifin'de ise Mevlânâ'nın fıkhî müktesâbatına ve yetkinliğine ışık tutan hayli malumat bulunmaktadır. Bu mâlumâtın başında Konya ve Şam'da yakın temasta bulunduğu fakih ve kadı ünvanlı pek çok âlimin kendisinin muhîb ve mürîdi olduğu bilgisi gelmektedir. Kadı nâibi Mevlânâ Rükneddîn (ö. ?), Kadı Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), İzzeddîn Sivâsî (ö. 654/1256), İzzeddîn Konevî (ö. ?), Amasya kadısı İzzeddîn (ö. ?), Kadı

¹ Mithat Bahari Beytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ* (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2001), 136.

² Feridun b. Ahmed, *Sipehsâlâr Risalesi*, haz. Tahir Galip Seratlı, çev. A. Avni Konuk (İstanbul: Elest Yayınları, 2004), 39.

³ Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, çev. Feridun Nafiz Uzluk (Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005), 85.

⁴ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr Li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 3/343-346.

⁵ Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Miftahu's-saâde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû âti'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3/258-260.

⁶ Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, 86.

Kutbeddîn Şirâzî (ö. 710/1311), Mevlânâ Şemseddîn-i Mardîni (ö. ?) bu isimlerin başlıcaları olup her birinin Mevlânâ'ya mürîd veya muhîb olma serüvenini takip etmek mümkündür. Mevlânâ'nın Celâleddin Karatay Medresesi'nde Mevlânâ Rükneddîn Mâzenderânî'nin huzurunda fıkıh okuyan talebelere rastlayıp "Acaba Allah fikhını nerede okutuyorlar?" diye sorması ve âh çekmesiyle Mevlânâ'nın heybetinden etkilenen yirmi dânişmendin o gün kendisine mürîd olması bu serüvene dair aktarılan hikâyelerden yalnızca biridir.⁷

Mevlânâ'nın mezhepler arasında tartışmaları alevlendirmek yerine sulhu tercih ettiği ve mezheplere dair inceliklere riâyeti önemseydiğine dair tespitler de *Menâkıb*'ta dikkat çeken bilgiler arasındadır. Nitekim dönemin emirlerinden Atabek Arslan'ın yaptırmış olduğu medresenin vakfiyesine "Bu medresenin müderrisinin mutlaka Hanefi ve sûfî olmasını, orada daima fıkıh ilmi verilmesini ve Şâfiîlere medresede yer verilmemesi" şartını koydurmasını eleştirmiş ve bu nevi şartlı iyiliğin makbul olmadığını âyetler ve örnekler ışığında izah etmiştir. Bununla birlikte zâviye ve hânkâhlarda niçin testilerin daima kible tarafında bulundurulduğuna dair sorulan soruyu, bazı mezheplerin tahiyetü'l-mescid konusundaki farkı fikhî tercihleri şeklinde cevaplaması da fıkıh ilmine duyduğu vukûfiyetin akislerindedir.⁸

Mevlânâ'nın Konya'da bulunduğu yıllarda Akıncı Medresesinde *Hidâye* okuttuğu *Menâkıb*'ta takip edilebilen bilgiler arasındadır.⁹ *Menâkıb*'ta Mevlânâ'nın fetva görevini her zaman yerine getirdiği ve konuyla ilgili olarak talebelerini "Ben ne halde olursam olayım, bir kimse benden fetva almak için gelirse sakın engel olmayın. Her halde bana bildirin ki medreselerin âidatı bize helal olsun ve bu takvâ hânedânından fetvanın kesilmesini istemiyorum" cümlesiyle uyardığı kaydedilmektedir.¹⁰ Mevlânâ'nın Kadı İzzeddîn Sivâsî'nin kendisine mürîd olmasına sebep olan fetvası, evlilik birliğini korumak adına Muinüddin Pervâne (ö. 676/1277) ve birtakım kişilere vermiş olduğu fetvalar, inhina konusunda bir fakihe verdiği cevap, Şemseddîn Mardîni'ye aradığı bir fetva hususunda yardım etmesi söz konusu fetvalarına örnek gösterilebilir.¹¹

⁷ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 1/141, 300, 306, 307, 352.

⁸ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 1/317, 315.

⁹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 1/485-486; Caner Arabacı, "Konya Kitabı XIX Türkiye Selçukluları ve Konya", *Selçuklu Devri Konya Medreseleri* (Konya: Konya Ticaret Odası, 2023), 185.

¹⁰ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 1/ 255.

¹¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 1/306, 311, 352, 307.

Mevlânâ'nın hayatı, eserleri ve ilmî ve tasavvufî şahsiyeti üzerinde yazılanlar günümüze zengin bir Mevlânâ bibliyografyası ulaştırmıştır.¹² Bu birikim içinde onu yetiştiren târîhi ve kültürel durum kadar özellikle diğer eserlerine oranla daha çok okuyucu kitlesine ulaşmış olan *Mesnevî*'nin muhteviyât ve kaynakları, Mevlânâ'nın düşünce sisteminin anahtarları kabul edilmiş ve disiplinler arası çalışmalara cesaret vermiştir. Bu geniş yelpaze içinde yer alan *Mesnevî*'nin tasavvuf başta olmak üzere Temel İslam Bilimleri ile bağlantılarını kuran çalışmalar arasında Rusûhî İsmail Ankaravî'nin *Minhâcu'l-fukarâ*¹³, *Nisâbu'l-Mevlevî*¹⁴, *Câmiu'l-âyyât*¹⁵ gibi eserleri başta olmak üzere Furûzanfer'in *Ehâdis-i Mesnevî*¹⁶, Ali Yardım'ın *Mesnevî Hadisleri*¹⁷ Hüseyin Güllüce'nin *Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî*¹⁸, Hikmet Aldemir'in *Mesnevî'de Kur'an yorumları*¹⁹, Halim Gül'ün *Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir*²⁰, Dilaver Gürer'in *Fususul-hikem ve Mesnevî'de peygamber öyküleri*²¹, Safi Arpaguş'un *Mevlana ve İslâm*²² isimli eserlerinin sıralandığı görülür. Ne var ki *Mesnevî*'nin tasavvuf başta olmak üzere tefsir, hadis, akâid ve siyer ilimleri ile bağlantısının takibine izin veren yukarıdaki eserlere benzer herhangi bir kitap telifinin *Mesnevî*-İslam Hukuku bağlantısını ortaya koyacak şekilde oluşturulmadığı görülür. Bu sahada var olan çalışmalar makale ölçeğinde karşımıza çıkan iki çalışma olup ilki Mehmet Nuri Güler tarafından kaleme alınan "*Mesnevî'deki Bazı Ahkâm Âyetlerinin Yorumu Işığında Fıkıh ve Tasavvuf'un Bilim Kuramı'na Ait Genel Bir Değerlendirme*"²³ başlıklı tebliğdir. *Mesnevî*'nin 3. cildinde yer alan "Hz. Davud'un Yargılanması"nı konu edinen beyitler özelinde yapılan çalışma, yargılama motifinde fikhî ve tasavvufî bakış açısı ve iki ilim arasında var olan yöntem farklılıkları

¹² Mehmet Önder vd., *Mevlânâ Bibliyografyası* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1974); Mustafa Tekin, "Mevlânâ Bibliyografyası", *İSTEM Dergisi* 10 (2007), 345-398; Arzu Yılmaz, "2007 Unesco Mevlânâ'yı Anma Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik İle İlgili Yayınlanmış Türkçe Eserler Bibliyografyası", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2015), 225-240; Sâfi Arpaguş, "Batı'da Mevlânâ ve Mevlevîlik Bibliyografyası", *İSTEM* 10 (2007), 319-344; Adnan Karaismailoğlu vd., *Mevlana Bibliyografyası* (Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006).

¹³ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ: Mevlevî Adab ve Erkanı Tasavvuf İstihlaları*, haz. Safi Arpaguş (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008).

¹⁴ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî*, haz. Yakup Şafak, İbrahim Kunt, çev. Tâhirü'l-Mevlevî (Konya: Tekin Yayınevi, 2005).

¹⁵ Ümmügülsüm Tokgöz, *İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Câmiu'l-âyyât'ı: Metin-inceleme (Vr. 96b-179b)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁶ Bedüzzaman Furûzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî* (Tahran: Müessesese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1968).

¹⁷ Ali Yardım, *Mesnevî Hadisleri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2008).

¹⁸ Hüseyin Güllüce, *Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999).

¹⁹ Hikmet Akdemir, *Mesnevî'de Kur'an Yorumları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

²⁰ Halim Gül, *Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014).

²¹ Dilaver Gürer, *Fususul-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri* (Konya: MEBKAM Yayınları, 2007).

²² Safi Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2007).

²³ Mehmet Nuri Güler, "Mesnevî'deki Bazı Ahkâm Âyetlerinin Yorumu Işığında Fıkıh ve Tasavvuf'un Bilim Kuramı'na Ait Genel Bir Değerlendirme", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2007), 199-213.

üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sahaya ait ikinci çalışma Mustafa Yıldırım'ın "*Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî*" adlı makalesidir.²⁴ *Mesnevî*'de yer alan ahlâkî öğütler ile ferd ve toplum huzurunu amaçlayan hukukun gâye birliğine yoğunlaşan çalışmada beyitler daha çok hukuk-ahlâk yönünden değerlendirmeye çalışmıştır.

Oysaki *Mesnevî* incelendiğinde Mevlânâ'nın bizâtihi İslam hukuku içinde gelişen terminolojiyi ve fikhî hükümleri beyitlerde işlediği görülmektedir. Tarih ve tabakât kitaplarınca altı çizilen Mevlânâ'nın fikhî müktesebâtı bir vahdet dükkânı olarak takdîm ettiği *Mesnevî*'sinde tüm yetkinliği ile görülebilmektedir. Öyle ki *Mesnevî*'de İslam hukuku'nun akledilebilir hükümleri, tasavvufî inceliklerin kavranmasına köprü görevi üstlenen güçlü teşbihlere dönüşmüştür. Mevlânâ'nın İslam hukuku sahasından yapmış olduğu benzetmeler, hikâyelerinde yer verdiği konular dikkate alındığında kendisinin, ancak hukuk disiplininin uzmanlarınca vâkıf olunacak detaylara hâkim olduğu görülmektedir. Mevlânâ mürşid noktasında yanılmış bir mürîdin durumu, mürîdin mürşidine edebi, aşk-ı ilâhînin mâhiyeti, fakr-ı mânevî, sekr ve temkin gibi tasavvufun amelî ve irfânî boyutuna dâir birçok tasavvufî konunun izâhında kimi fikhî hükümleri beyitlerde zımnî bir teşbih²⁵ unsuru olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte *Mesnevî*'de öznesi kadı ve fakih olan birçok hikâyenin bulunduğu da bir gerçektir. "*Zindandakilerin kadının vekîline müflisi şikâyet etmeleri*"²⁶, "*Bağcının sûfi, fakîh ve aleviyi birbirinden ayırıp yalnız bırakması*"²⁷, "*Kadının kadılıktan şikâyeti, naibin ona verdiği cevap*"²⁸, "*Kadının Cuhâ'nın karısına kapılması, sandıkta kalması*"²⁹ "*Sûfi hikâyesi, sûfiyle kadı*"³⁰ *Mesnevî*'deki başlıca kadı ve fakih kavramının yer aldığı başlıca hikâyelerdir. Bu hikâyelerin kimisinde Mevlânâ kadıda bulunması gereken vasıflarla ilgili detaylı bilgiler aktarmaktadır. Mevlânâ'ya göre şeriatın hükümlerini icrâ eden kadı; Allah terâzisi, şeriat mumu, adalet denizinin katresi olup illetsizlik, tarafsızlık ve göz tokluğu gibi hasletlere sahip oldukça görevini hakkıyla yerine getirecektir.³¹ Bununla birlikte *Mesnevî*'de kadı ve fakih metaforunun insân-ı kâmil, mürşid, akl-ı maad gibi olumlu

²⁴ Mustafa Yıldırım, "*Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî*", *Sûfi Araştırmaları* 1/1 (2010), 9-16.

²⁵ Müşebbeh ve müşebbehün bihin açık olmadığı, teşbih olduğu ancak sözün mânasından ve bağlamından anlaşılan teşbihdir. Bk. Ali Bulut, *Belâgat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 185.

²⁶ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2018), 2/614-618.

²⁷ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 2/2167-2216.

²⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 2/2745-2755.

²⁹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/4450-4588.

³⁰ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/1485-1655.

³¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/495-496.

anlamaların yanı sıra aşk-ı ilâhiden bî-nasip, akl-ı maaş, zahir-perest gibi birbirine zıt anlam içeriklerini de temsil ettiği takip edilebilmektedir.

Bu çalışma kendisinden önce kaleme alınan ve yalnızca *Mesnevî*'de yer alan spesifik kimi beyit ve hikâyeler üzerinde yoğunlaşan çalışmalardan farklı olarak iki sorunun cevabını aramaktadır. *Mesnevî*'nin tamamında İslam hukukunun klasik fıkıh tasnifi olan ibâdât, muâmelât, ukûbât başlığı altında hangi konulara değinilmiştir ve söz konusu kavram ve hükümler tasavvufî bir eser olan *Mesnevî*'de nasıl bir görev üstlenmektedir?

Bu gâyeden hareketle çalışmada öncelikle *Mesnevî* hikâyelerine konu olan fıkhî hüküm ve kavramlar klasik fıkıh tasnifi olan ibâdât, muâmelât ve ukûbât başlığı altında incelenmektedir. İkinci olarak söz konusu fıkhî hüküm ve konuların *Mesnevî*'de işlevselliği ve hangi tasavvufî konu ve kavramın izâhında bir teşbih unsuru olarak bulunduğu üzerinde durulmaktadır. *Mesnevî*'de yer alan fıkhî hükümlere dair tasavvufî değerlendirmeler ise *Mesnevî*'nin tamamına şerh kaleme almış olan Şem'î Efendi (ö. 1011/1602-1603 [?]), İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631), Ahmed Avni Konuk (ö. 1938) ve Tâhirü'l-Mevlevî'nin (1877-1951) *Mesnevî* şerhlerinden hareketle takip edilmektedir.

1. Mesnevî'de İbâdât

Mesnevî'de başta namaz olmak üzere farklı ibadetlere yer yer temas edildiği görülmektedir. Eserde zikri geçen ibadetler tahkik edildiğinde diğer konulara nazaran namaz ve namaza ilişkin konuların fıkhî derinlikleri üzerinde daha fazla durulduğu görülmüş; oruç, zekât, hac ve umrenin olmazsa olmazlarından olan Kâbe³² telbiye³³ gibi unsurları ile tavaf³⁴ gibi rükünleri daha ziyade fıkhın hikmet-i teşrî bağlamında ele alınarak sâlikin aşk halini anlatmada önemli metaforlar olarak işlendiği müşahede edilmiştir. Namaz haricindeki ibadetlerin fıkhî nüanslarına hikâyeler arasında yer yer değinilmiş olsa da hükümlerin fıkhî ve tasavvufî açıdan şerhine müsaade edecek detaylı bilgiler yer almamaktadır. Aynı durum istihaze kadının namaz kılması³⁵ mahrem bölgede bulunan kılların namaza engel olması³⁶ gibi namazla ilgili bazı meseleler için de geçerlidir.

³² Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/4289.

³³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/870-871.

³⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 4/753.

³⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 2/1797-1800.

³⁶ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 5/3325-3331.

Lügatte “dua etmek” anlamına gelen namaz, şer’î olarak tekbir ile başlayıp selam ile sona eren, özel hareket ve sözlerle tatbik edilen bir ibadettir.³⁷ Kılınan namazın geçerli olabilmesi namazın içindeki ve dışındaki farzları olarak isimlendirilen gerekli şart ve rükünleri bünyesinde barındırmasına bağlıdır. Bu farzlardan herhangi birinin bulunmaması durumunda namaz sahih olmamaktadır.³⁸ Namazın geçerliliğiyle ilgili öne sürülen şartlarla birlikte namazda konuşmak, cennet veya cehennemî hatırlamak hâricinde yüksek sesle ağlamak gibi namazı bâtil veya fâsid kılan hususlar üzerinde de durulmuştur.³⁹

İslâm’da namaz nasıl ki farz ibadetlerdense, namazı cemaatle eda etmek de duruma göre farz veya sünnet-i müekkede konumunda olan, namazın sevabını arttıran ve teşvik edilen hususların başında gelmektedir.⁴⁰ Namazın cemaatle edâ edilmesindeki en önemli unsur imamlık hususunda imamlığa en layık kişiyi belirlemek için birtakım şartlar belirlenmekle birlikte imamlığı mekruh olan kişilerle ilgili de bazı kriterler öne sürülmüştür.⁴¹

Mevlânâ *Mesnevî*’de farklı hikâyelerde namazın aşamalarına değinerek yer yer tafsilat mesabesinde bulunan bilgiler aktarmıştır. Mevlânâ’nın değindiği konulardan birisi namazın farzlarından olan istikbâl-i kibledir. Samimi niyetle yalancı bir şeyhe tâbi olan kişinin durumu anlatılırken mürîdin durumu “*Hâli, tıpkı gece ortasında kible arayana benzer. Kible bulunmasa bile namazı caizdir.*”⁴² ifadeleriyle aktarılmıştır. Mevlânâ’nın hakikati arayan mürîdin durumunu kible tayinini kendi gayretiyle yapmaya çalışan kişiye kıyas etmesi hayli ilgi çekicidir. Zira fıkhîta da kibleyi tayin edemeyen kişinin ya bir bilene danışması ya da çeşitli alametlerle kiblesini tayin etmesi gerekir. Tüm çabaları sonunda yanlış yöne doğru namaz kıldığı takdirde namazı iade etmesi gerekmez.⁴³ Mevlânâ fıkhnın bu mufassal bilgisini mânevî kiblesini tayin edebilmek uğruna yalancı da olsa bir şeyhe tabi olan mürîdin durumunu açıklamak için mesel olarak kullanmıştır. Her iki durumda da müminin hakikati

³⁷ Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhnı Ansiklopedisi 1*, çev. Y. Vehbi Yavuz (İstanbul: Risale Yayınevi, 2018), 391.

³⁸ Abdullah Kahraman vd., *İslam İbadet Esasları* (İstanbul: Ensar, 2018), 99. Detaylı bilgi için bk. Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl Merginânî, *el-Hidâye*, thk. Talâl Yusûf (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.), 1/45-56.

³⁹ Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-Muhtâr*, thk. Orhan Çeker (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 30-31.

⁴⁰ Kahraman vd., *İslam İbadet Esasları*, 125.

⁴¹ Ebü Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l Marife, 1414), 1/39-44.

⁴² Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 1/2285.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/192; Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhnı Ansiklopedisi 1*, 480-481.

bulmak için cehdetmesi icap etmekte, tüm gayretlerine rağmen yanlış yönde kanaat getirse dahi ibadeti kabul olmaktadır.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de temas ettiği bir diğer konu imamlık ve şartlarıdır. "Dekükî'nin imam olarak öne geçmesi"⁴⁴ başlıklı hikâyesinde Mevlânâ fıkhîta imamlık şartları arasında sayılan imamın kör olmaması şartı üzerinde durmuş ve körün imamlığının mekrûhiyeti münasebeti ile tasavvufî açıdan mânevî körlüğün mekrûhiyeti arasında bir mecaz köprüsü kurmuştur. Mevlânâ körün görünen pisliklerden sakınamaması nedeniyle bu mekrûhiyetin oluştuğunu belirtmekte ve akabinde bâtnı kör kimselerin de bâtnî ve hafî kirlerden kendisini koruyamayacağını ilâve etmektedir. *Mesnevî* şârihi Şem'î Efendi söz konusu mekrûhiyetin gönül gözü kör olduğu halde mürşidlik konusunda iddialı olan kimseler açısından yorumlamaktadır. Müşâhede-i zât mertebesine urûc arzusu bulunan sâlik öncelikle kâmil bir mürşidin irşâdında kendi bâtnî kirlerinden tedrîcle arınmalıdır. Aksi takdirde tarîkat açısından onun mürşidliğe liyâkati gerçekleşmemiş olur.⁴⁵ İsmâil Ankaravî beyti açıklarken öncelikle bazı fukahânın körlerin imamlığını caiz görerek Ümmü Mektûm'un imamlığını delil getirdiklerine dikkat çekmektedir. İkinci olarak Ümmü Mektûm'un kör kabul edilemeyeceğini ifade eden tasavvuf ehlinin yorumunu paylaşmaktadır.⁴⁶ Tâhirü'l-Mevlevî de Ankaravî'nin yorumları çerçevesinde kalarak konu ile ilgili beyti Ümmü Mektûm'un imameti etrafında gelişen görüş farklılıkları çerçevesinde değerlendirmeyi yeterli bulur.⁴⁷ Konuk söz konusu beyitlerde mekrûhiyetin mecazen karşılığını aramaktan ziyâde sır necâsetleri ve mânevî pisliklerden temizlenmenin zâhirî necâsetlerden arınmak kadar kolay olmadığı üzerinde açıklamalarını yoğunlaştırmaktadır.⁴⁸

Mevlânâ'nın açıkladığı bir diğer fıkhî konu namaz esnasında ağlamanın namazı bozup bozmadığı sorusudur. Mevlânâ bu soruyu *Mesnevî*'nin 5. cildinde müstakil bir hikâye başlığı altında ele almaktadır.⁴⁹ Mevlânâ bu hikâyede namazın hangi durumlarda bozulacağı meselesinde fıkhın teferruatlı konuları arasında yer alan bir bilgiyle meselenin özünü açıklamaktadır. *Mesnevî*'de verilen bilgilere bakıldığında konunun fıkhîta anlatıldığı şekliyle birebir aynı şekilde aktarıldığı görülmektedir. Öte yandan Şem'î Efendi fukahânın ağlama ve

⁴⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 3/2085-2090.

⁴⁵ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 3* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 272), 153a.

⁴⁶ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî* (Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1841), 3/340.

⁴⁷ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2014), 6/546.

⁴⁸ A. Avni Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 5*, haz. Selçuk Eraydın vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 551.

⁴⁹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 5/1265-1270.

nevha konusunda farklı hükümlere sahip olmasından hareketle ehl-i bâtinin da benzer şekilde farklı hükümlere sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre sâlik ilâhî şevk nedeni ile ağlıyor, nevha ediyorsa güzel ve latîf; taklîd sebebi ile girye ve figan ediyorsa çirkin ve merduddur.⁵⁰ Ankaravî başlık ve beyitleri fikhî çerçevede tutmak sûretiyle şerhi yeterli görmektedir.⁵¹ Avni Konuk “Yok, o ağlayış, o yaş, beden zahmetindense ip de kırıldı işnede.” beytinden hareketle namazın bütünüyle Hakk’a teveccüh olduğunu belirtmekte ve kâmil bir teveccühle kılınan namazda dökülen gözyaşı sebebiyle mâsivânın Hakk’a fedâ edileceğinden dolayı namazın kâmil olacağını vurgulamakta, aynı sorunun *Fîhî Mâ Fîh* adlı eserinde de konu edildiğini hatırlatmaktadır.⁵²

2. Mesnevî’de Muâmelât

Fıkhın ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklindeki üçlü tasnifinde kapsam olarak en büyük yekûnu muâmelât içermektedir. *Mesnevî’de* muâmelâtın bütün konuları olmasa da temel ve önemli pek çok meselenin *Mesnevî* hikâyelerinde işlendiği görülmektedir. Muâmelâtın bütün konularını içermemesi onun temelde bir fıkıh ve hukuk kitabı olmamasından kaynaklanmaktadır. *Mesnevî’de* yer alan muâmelât konularının metin içerisine yerleştirilme tarzına bakıldığında salt bilgi aktarımından ibaret olmadığı görülmektedir. Mevlânâ fikhî konularla ilgili çoğu zaman öz bilgiyi aktarmış ve o bilgiyi tasavvufî perspektifle yorumlamıştır.

Mesnevî’de işlenen ve yer yer detaylarına temas edilen muâmelât konularından bazıları şunlardır:

2.1. Diyet

Şer’î bir terim olarak diyet, hür kişinin nefesine veya nefsinden daha aşağı şeylere karşı işlenen cinayet sebebiyle verilmesi gereken maldır.⁵³ Bir başka ifadeyle diyet, kan bedeli demektir ve öldürme veya yaralama gibi işlenen bir suç nedeniyle mağdura ya da varislerine ödenmesi gereken bir tür tazminatı ifade etmektedir.⁵⁴ Diyetin verilme sebebi birisini öldürmek olduğundan vermesi gereken kişi kâtildir ve borç kâtile aittir.⁵⁵ Bununla

⁵⁰ Şem’î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 5* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dârü’l-Mesnevî, 205), 160b.

⁵¹ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 5/309.

⁵² A. Avni Konuk, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 9*, haz. Mehmet Demirci vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 423-425.

⁵³ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *Muğni’l-muhtâc ilâ marifeti me ânî elfâzi’l-Minhâc* (b.y.: Dârü’l Kütübî’l İlmiyye, 1994), 5/295.

⁵⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 106.

⁵⁵ Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi 8*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Risale Yayınevi, 2018), 98.

birlikte diyeti ödeyecek kişi ya da kişiler hakkında genel itibariyle iki durum söz konusudur. İlk durumda öldürme fiili kasten işlendiyse, maktul yakınlarının rızası şartıyla, diyet kâtile aittir. İkinci durum şibhü'l amd/kasta benzer veya hata yoluyla gerçekleşen cinayetlerde diyet âkile⁵⁶ tarafından ödenmektedir.⁵⁷

Mevlânâ Mesnevî'nin farklı yerlerinde diyet ve diyetle alakalı meselelere temas etmektedir. Bu başlıklardan birisi Mevlânâ'nın birkaç farklı yerde müstakil olarak ele aldığı âkile konusudur. Mesnevî'de âkilenin geçtiği ilk hikâye Hz. Dâvûd zamanında çalışmadan, eziyet çekmeden helâl rızık elde etmek isteyen kişiden bahseden hikâyedir. Hikâyenin ilerleyen kısmında yer alan 3. cilt 2470 numaralı beyitte "Eğer onu hatâ ile katleydimse, diyet âkile üzeredir, benim cânımın âkilesi elestten sen oldun!" ifadesi yer almaktadır. Şem'î Efendi ve Ankaravî beyitte lafzen geçen "âkile" münâsebeti ile daha çok âkile kavramının Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre tanımları üzerinde yoğunlaşmakta ve âkilenin bir mecaz olarak neyi temsil ettiği konusunda detaya girmemektedirler.⁵⁸ Ahmed Avni Konuk ise Mesnevî-i Şerîf Şerhi'nde bu mısraları açıklarken öncelikle âkileyi fikhî bir terim olarak açıklamakta ve akabinde tasavvufî açıdan şerh etmektedir. Fıkhen âkile nasıl ki kâtilin öncelikle baba tarafından akrabasıdır ve baba bu vücûd-ı izâfide aslıdır; merâtib-i vücûd açısından da vücûd-ı mutlak-ı Hak vücûdât-ı izâfiyenin aslıdır. Canın aslı bu noktada Hakk'ın varlığı olduğundan Hak canın âkilesidir ve bu âkileleliğin başlangıcı ikiliğin başladığı elest bezmidir. Bu girizgâhtan hareketle Avni Konuk'un bu mısraları merâtib-i vücûd perspektifinden şerh ettiği görülmektedir.⁵⁹

Mesnevî'de âkilenin geçtiği diğer yer 5. ciltte "Kâtil olan nefsin kan bahâsı onun hilmi üzerinedir. Diyet âkile üzerinedir."⁶⁰ beytinin yer aldığı ve Ayaz'ın durumundan bahseden hikâyedir. Şem'î Efendi beyitte yer alan üçüncü tekil zamirini Hz. Hudâ şeklinde şerh etmektedir. Kâtil âkilesine itimâd edip katl-i nefse cüret ettiği gibi kul da Hz. Hudâ'nın hilmine itimâd etmek sûretiyle günâha ikdam etmektedir. Bu noktada diyete tekabül eden

⁵⁶ Âkile, diyeti yüklenip ödeyen asabe, aşiret, divan ehli vesairedir. Diyeti yüklenenlerden her birine "âkil", bunların oluşturduğu topluluğa da "âkile" denir. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 31.

⁵⁷ Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l Kütübî'l Arabiyye, 2014), 3/27,36; Muhsin Koçak vd., *İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 467.

⁵⁸ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 3* (İsmihan Sultan, 272), 179b.

⁵⁹ A. Avni Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 6*, haz. Selçuk Eraydın vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 23.

⁶⁰ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 5/2101; A. Avni Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 10*, haz. Mehmet Demirci vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 24-25.

kulun günahının afv edilmesi ancak Hz. Hudâ'ya mahsustur.⁶¹ Ankaravî okuyucuyu “âkile” kavramının yer aldığı ilk beytin şerhine yönlendirmekle birlikte Allah'ın hilim ve rahmeti yönüyle mücrim ve âsî nefislerin kavm, kabîle ve âkilesi gibi olduğunu belirtir. Öyle ki bir nefs-i kâtile ve âsiyeden ne zaman bir cürüm ve cinâyet sâdır olsa onun diyeti Hak Teâlâ'nın hilim ve rahmetinin üzerine düşer.⁶² Konuk bu beytin şerhinde âkileye kısaca değinmekte ve Ankaravî gibi detaylı açıklama için 3. ciltte mecazın ilk olarak geçtiği beytin şerhine yönlendirmektedir.⁶³

Diyet konusunun en detaylı ele alındığı yerlerden bir diğeri kadiya müracaat eden sûfînin hikâyesi ve bu başvuru neticesinde aralarında geçen diyalogdur.⁶⁴ Sûfînin kadiya söylediği sözlere bakıldığında Mevlânâ'nın, İslam ceza hukukunda sadece uzmanların hakkında bilgi sahibi olabileceği “tedib hakkını kullanma sebebiyle diyet tazminat olarak ödenir mi?” sorusunu son derece kapsamlı şekilde açıkladığı görülmektedir. Fakihlerin bu noktada farklı görüşleri vardır. Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre bu durumlarda diyetin ödenmesi gerekir. Mâlikî ve Hanbelî mezhebiyse kadının kendisine emredileni yaptığını ve kişinin sıhhatinden sorumlu olmadığını söylemektedir. Bu iki mezhebe göre öğretmen öğrenciyi meşru ölçülerle tedib eder ve öğrenci ölürse kişinin tazmin etmesi gerekmez.⁶⁵

Mevlânâ hikâyede kadının uyguladığı emirler sebebiyle kişinin zarar görmesi, aynı şekilde öğretmenin öğrencisini ve babanın çocuğunu tedib amacıyla dövmesi ve kişinin zarar görmesi meselelerine detaylı şekilde temas etmiştir. Mevlânâ'nın konularla ilgili farklı tercihlerde bulmasına bakıldığında bütün mezheplerin görüşlerine vakıf olduğu görülmektedir. Buna göre kadının şeriatın emirlerini uygulaması sebebiyle kişi zarar gördüğü takdirde kadının tazmin etmemesi ve öğretmenin dövdüğü çocuk vefat etse öğretmene bir şey gerekmeyeceği noktasında Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin görüşüne; baba oğlunu dövdüğü takdirde kan diyeti vermesi gerektiğinde ise Hanefî ve Şâfiî mezhebinin görüşlerini benimsemiştir. Görüldüğü üzere Mevlânâ dört mezhebin görüşlerine hâkimdir. Konuyla alakalı hangi görüş kendisine daha yakınsa o hükmü benimsemiş ve aynı zamanda neden o hükmü tercih ettiğini de ifade etmiştir.

⁶¹ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 5* (Dârü'l-Mesnevî, 205), 243b.

⁶² Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 5/480.

⁶³ Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 10*, 24-25.

⁶⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/1508-1525.

⁶⁵ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/77-79.; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l Kahire, 1968), 9/179.

Hız. Mevlânâ bu beyitlerin akabinde söz konusu konuların detayları için okuyucuyu fikhî eserlere yönlendirirken asıl maksadının *Mesnevî*'de fakr anlatmak olduğunu belirtmektedir. Öyle ki tasavvufî açıdan ifnâ-yı vücûd eden ve fenâ makamına ulaşan sâlikin hâli fıkıh kaidesine diyeti âkile ve tazmini üzerine kalan kâtilin durumuna teşbih edilmiştir. Nitekim söz konusu beyitlerin devamında her türlü emniyetsizlikten fakr sayesinde kurtulacağını belirttiği "ey Zülfikâr" hitâbının sâhibini Şem'î Efendi "derviş-i sâdık" şeklinde şerh etmektedir.⁶⁶ Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın fikhî bir konuda bilgi vererek tafsîlatı için fıkıh kitaplarına yönlendirmesinin sebebi okuyucunun her bir ilmin detaylarını o ilme dair kitaplarda aramasıdır. Dolayısıyla *Mesnevî* okuyucusu öncelikle *Mesnevî*'de tasavvufa dair tafsîlat bulacak olup bu tafsîlatın başında fakr ve fenâ gelmektedir.⁶⁷ Tâhirü'l-Mevlevî de söz konusu fikhî teşbih dâhil tüm örneklerin *Mesnevî*'yi okuyan veya dinleyenlerin anlayışlarını kolaylaştırmak için getirilmiş misaller olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁸ Konuk öncelikle söz konusu beyitlerde yer alan hükümlerin şer'î ahkâma göre beyan edildiğini ifade etmekte ve zamanımızda bu cezâların söz konusu olmadığını tasrîh etmektedir. Ona göre şer'î hükümlere göre bir kimse kendi menfaati için bir kimseyi dövmesi durumunda nasıl cezânın muhatabı oluyorsa nefsânî sıfatların tesîrinden kurtulmayan kimseler de cezâlardan emîn değildir. Tasavvufî açıdan arzulanan emniyet gerçek fakr sâhibi bir derviş gibi benlikten geçmektir.⁶⁹

2.2. Zarûret

Fıkıh terimi olarak yasak olan şeyin işlenmesini caiz kılacak özü ifade etmektedir. Bir diğer deyişle dinin yasakladığı bir şeyi yapmaya veya yemeye mecbur eden durumdur.⁷⁰ Zarûretin yasak olan şeyleri mübah kılmasına usul-i fıkıhta "ruhsat" denmektedir. Bu durum "المحظورات تُبيح الضرورات / Zarûretler memnu olan şeyleri mubah kılar" şeklinde mecelle külli kaideleri arasında yer almaktadır.⁷¹ Bu kaidenin lafzından ilk anlaşılan her ne kadar zarûretlerin bütün yasakları mubah kılacağı yönünde olsa da hakikatte bunu ifade

⁶⁶ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 6* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Molla Ârif-Molla Murad, 38), 216a.

⁶⁷ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 6/356.

⁶⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 17/157.

⁶⁹ A. Avni Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 11*, haz. Dilâver Gürer vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 497.

⁷⁰ Abdülkerim Zeydân, "İslâm Hukukunda Zaruret Hâli I", çev. Hayreddin Karaman, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 13/3 (1974), 165.

⁷¹ Hoca Emin Efendizade Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 1/80.

etmemektedir.⁷² Bu prensibin işleyebilmesi için başkasının hakkına bir tecavüz bulunmamalı ve İslam'ın hakkında sabredildiği takdirde sevap olacağını bildirdiği bir husus olmamalıdır.⁷³

Mevlânâ *Mesnevî'*de “zarûretler haramları mübah kılar” ilkesine kimi yerde kısaca kimi yerde detaylı olacak şekilde pek çok hikâyede temas etmiştir. Bir kuş ile avcı arasında geçen diyalog bu örneklerden birisidir.⁷⁴ Mevlânâ'nın avcı ve kuş metaforları üzerinden aktardığı bilgilerin fıkıhın azîmet ve ruhsat konusundaki genel hükümleri olduğu görülmektedir. Fıkıh usûlüne bakıldığında ruhsatın genel hükmünün ibâhât olduğu görülecektir. Buna göre mükellef azîmet veya ruhsata göre hareket edebilir.⁷⁵ Hikâyeye bakıldığında Mevlânâ kuşun buğdayı yemesinin geçerli olabilmesini tam bir zarûret haline bağlamaktadır. Zarûret olmadan yemesini caiz kabul etmemekte, hatta zarûret durumunda bile ücretini ödeyerek yemesini tavsiye etmektedir. Söz konusu zarûret ve ibâha ilkesi *Mesnevî* şârihlerince sâlikin dünya ile irtibâtı açısından şerh edilmiştir. Şem'î'ye göre kuş sâlikî, avcı şeytanı ve buğday dünyayı temsil etmektedir. Sâlik murdar bir cîfe hükmünde olan dünyaya karşı ihtiyat ve azîmet ile hareket etmeli, yanaşmamalıdır. Aksi takdirde durumu zarûret hâli bulunmadığı halde haramı yemiş kimsenin durumuna düşmüş olur.⁷⁶ Ankaravî'ye göre önünde yetim malı buğdaylar bulunan avcılar; dışları nimet ve devlete ulaşmış, ellerinde yetim malları olduğu halde bâtnları kahr-ı ilâhîye muhatab kimselerdir. Kuşlar ise gördükleri zâhirî zenginlik karşısında hırsıyla hareket eden kimseleri temsil etmektedir.⁷⁷

Yukarıdaki örneğin dışında “Zarûretler murdarı mübah kılar” ilkesi *Mesnevî'*nin farklı yerlerinde hikâye örgüsünde yer alan bir hüküm olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela sofilerin sema için konuğun eşeğini satmalarıyla ilgili olan hikâyede “Zarûrette murdar da mübahdır. Nice kötü şeyler vardır ki zarûrette iyi ve doğru olur.”⁷⁸ ifadeleri bulunmaktadır. Bu ifade bir başka yerde de “Murdar zarûret vakti helal olur”⁷⁹ şeklinde geçmektedir. Zarûretler ile ilgili fikhî ilke bir diğer hikâye olan şeyhinin haline âşina olmayan mürîdin şeyhi

⁷² Zeydân, “İslâm Hukukunda Zarûret Hâli I”, 165.

⁷³ Muhammed Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 326.

⁷⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/528-531.

⁷⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü İslam Hukuku Metodolojisi*, 58.

⁷⁶ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 6* (Molla Ârif-Molla Murad, 38), 76a.

⁷⁷ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 6/129.

⁷⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 2/520.

⁷⁹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/4672.

kınamasında yer almaktadır. Bu hikâyenin sonunda “Bir hastalığım var, şarap içmek zarûretindeyim. Hastalıktan ölüm hâline geldim, hatta bu hâlden de ileri bir hâle düştüm. Zarûret vakti her pis, temiz sayılır. Inkaâr edene lânet, başına toprak!”⁸⁰ ifadelerine yer verilmiştir. Mevlânâ'nın bu hikâyede “zarûretler memnu' olan şeyleri mubah kılar” prensibini dolaylı olarak zikretmektedir. *Mesnevî* şârihleri konu ile ilgili beyitlerde zarûret bahsini fıkhen açıklama yoluyla okuyucuyu bilgilendirmekte ve âyet ve hadislerin ışığında zarûretin sınırları üzerinde durmaktadırlar.

2.3. Muhayyerlik

Hıyâr (*muhayyerlik*) kelimesi *ihtiyâr*dan türemiştir ve alışverişi geçerli kılma ya da feshetme seçeneklerinden en hayırlısını talep etmek mânâsındadır.⁸¹ Pek çok şartları olan muhayyerlik taraflardan birinin veya her ikisinin akitten geri dönme seçeneğine sahip olması şeklinde özetlenebilir.⁸² Muhayyerliklerin sayısı ile ilgili mezheplerin farklı görüşleri mevcuttur ve klasik kaynaklarda bu sayının on yediye kadar ulaştığı zikredilmektedir.⁸³ Mevlânâ *Mesnevî*'de sadece şart muhayyerliğine temas etmiştir.

Mevlânâ *Mesnevî*'de *alışverişte aldanmamanın çaresi* adıyla müstakil bir hikâye anlatmış ve o hikâyenin ana temasını *muhayyerlik* üzerine bina etmiştir. Mevlânâ'nın bu hikâyesinde anlattığı olay bir hayal ürününden ibaret olmayıp *Kütüb-i Sitt'e*de geçen “*Satım akdi yaptığımda 'Aldatma yoktur.' de. Böylece sattığın her malda üç gece muhayyer olursun. Aldığın malı istersen yanında tutarsın, istersen iade edersin.*” rivayetidir.⁸⁴ Mevlânâ bu rivayeti “*Peygamber dedi ki: 'Alışverişte aldanmaktan korkuyorsan alacağın şeyi üç gün muhayyer olarak al.'*” ifadeleriyle nakletmiştir. Hikâyenin devamında kişinin her ne iş olursa olsun ihtiyatlı hareket etmesi gerektiğini, aceleciliğin şeytandan kaynaklandığını, Allah'ın da yerleri ve gökleri altı günde yarattığını söylemiştir.⁸⁵ Şem'î'ye göre şart muhayyerliğine delil kabul edilen bu hadis rivâyetinin *Mesnevî*'de yer alması, sâlik adayının mürşid arama sürecinde olduğu kadar seyr u sülûkü gerçekleştirmede ve ibadetinde teennîyi gözetmesi içindir. Tâlib-i tarîkat ve râgıb-ı âhîret olan sâlik adayını sâdık mürşidi yalancı şeyhten ayırt etmek için çaba göstermeli şâyet

⁸⁰ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 2/3415-3416.

⁸¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru's- Sâdır, 1993), 267.

⁸² H. Yunus Apaydın, “Muhayyerlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/25.

⁸³ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 4/565-566.

⁸⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Ahkâm”, 13 (no. 2355).

⁸⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 3/3496.

başaramıyorsa intisap konusunda acele etmemeli, teennîyi gözetmelidir.⁸⁶ Ankaravî muhayyerliğe dair beyitlerde hadisin zâhir mânâsından uzaklaşmamakla birlikte her iş ve isteği elde etmede teennînin önemi ve talepte devamlılık üzerinde durmaktadır.⁸⁷ Tâhirü'l-Mevlevî ilgili beyiti meâlen tercüme etmekle iktifâ etmektedir.⁸⁸ Konuk fıkhîta Kitâbu'l-Büyû'daki hıyâr-ı şîrânın hikâyesinin konu başlığında yer alan hadîsle delillendirilmesini okuyucuyla paylaşmakta, seyr u sülûk açısından herhangi bir yorum yapmamaktadır.⁸⁹

Mevlânâ borçlu bir kişinin hikâyesini anlatırken muhayyerlik meselesine tekrar kısaca temas etmiştir.⁹⁰ Şem'î Efendi bu beyitte de aldanma tehlikesi bulunan alışverişin meta'larını; î mân, tövbe, amel-i sâlih ve Kur'ân-ı Azîm şeklinde şerh etmekte ve sâlikin bu konularda muhayyerlik şartını bulunduran biri gibi teennî ve ihtimâm üzerinde olması gerektiğini belirtmektedir.⁹¹

3. Mesnevî'de Ukûbât

Genel anlamıyla ukûbât suç, emir ve yasaklardan müteşekkil kurallara muhalif hareket etmek veya kınanmayı ve cezayı gerektiren hal olarak tanımlanmaktadır. Kişi veya kişilerin işlediği suçların toplumdaki etkisi farklılık arz etmekte, kimi suçların toplum ve birey üzerindeki etkisi daha fazlayken kime suçların etkisi daha azdır. Dolayısıyla diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda da her suç mukabilinde takdir edilen ceza aynı olmayıp suça denk cezalar tatbik edilmektedir.⁹² İslâm ceza hukukunda temel ilke suç ve cezanın dengeli olması; hafif bir suça ağır, ağır bir suça ise hafif bir cezanın öngörülmemesidir. Bu ilkenin *Mesnevî*'de, "Allah bu suretle, "Seni, suçun ne kadarsa o kadar tutarım. Suça verilen ceza, suç miktarıcadır."⁹³ ifadeleriyle zikredildiği görülmektedir.

Mesnevî incelendiğinde ukûbât konularının tamamı olmamakla birlikte özellikle had cezaları içerisinde yer alan kısas, içki içmek, müflisin hacri, sarhoşluk ve cezası gibi bazı suçlara temas edildiği görülmektedir. Zinanın cezası, hırsızın elinin kesilmesi gibi konular ise beyitlerin arasında geçmekle birlikte bunlarla ilgili hükümler ya da bunların tasavvufî açıdan şerhine müsaade edecek detaylı bilgiler yer almamaktadır.

⁸⁶ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 3* (İsmihan Sultan, 272), 254a.

⁸⁷ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 3/578.

⁸⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 6/914.

⁸⁹ Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 6*, 287.

⁹⁰ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/3542-3543.

⁹¹ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 6* (Molla Ârif-Molla Murad, 38), 456a.

⁹² Koçak vd., *İslâm Hukuku*, 422-423.

⁹³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 6/937.

3.1. Kıyas

“Kaved”⁹⁴ olarak da bilinen kıyas canıye yaptığı işin misliyle ceza vermek demektir.⁹⁵ Daha kapsamlı bir diğer tanımla suçlunun kasten adam öldürme, yaralama, sakatlama gibi suçların misli/aynısıyla cezalandırılması demektir.⁹⁶

Mesnevî'de evine giren öküzü kesen bir adamla öküzün gerçek sahibinin davayı Dâvûd'a (a.s) götürmesi akabinde cereyan eden olaylar anlatılmaktadır. Hikâyenin ilerleyen bölümlerinde meselenin sadece öküzün kesilmesinden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁷ Mevlânâ bizzat beyitlerde “kıyas” ve “kaved” lafızlarını kullanmak sûretiyle kıyası zikretmiştir.⁹⁸ Şem'î Efendi “kaved” lafzının kıyas anlamına geldiğini şerhinde belirtmekle birlikte beyti tercüme ile iktifâ etmiştir.⁹⁹ Ankaravî de kıyas ile ilgili beyitlerde tercümeden öteye gitmemiştir.¹⁰⁰ Konuk ilgili beyitlerle ilgili olarak kıyasın Kur'ânî delîli olan “Sizin için kıyasta hayat vardır” âyetini iktibasla kıyası teşrî-i hikmet açısından yorumlamaktadır.¹⁰¹

3.2. Müflis ve Hacr

Müflis örfen, hiçbir malı olmayan; ıstılahen ödemesi gereken borçları elindeki mallardan çok daha fazla olan şahsı ifade etmektedir.¹⁰² Borçlu kişinin mallarını elinden çıkarıp alacaklıları mağdur etme ihtimaline binaen birtakım tasarruflarının hacr/kısıtlama altına alınması meselesi pek çok hukuk sisteminde konu edilmiştir.¹⁰³ İslam hukukunda Ebû Hanîfe'ye göre borçlu kişi hacr altına alınamazken başta İmameyn olmak üzere çoğu müçtehit mahkeme kararıyla hacr altına alınabileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁴ Temerrüt durumunda ise alacaklılar mahkemeye başvurarak borçlunun hacr edilmesini talep edebilirler.¹⁰⁵

⁹⁴ Maktulün bedeli olarak kâtilin öldürülmesi demek olan kıyasın eş anlamlısıdır. Bk. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, 3/372. Aynı zamanda kâtilin kıyas sahasına boynuna ip takılarak götürülmesi nedeniyle de kıyasa “*قود*/ kaved” denilmiştir. Bk. Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 120.

⁹⁵ Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* 8, 50.

⁹⁶ Koçak vd., *İslâm Hukuku*, 462.

⁹⁷ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 3/2306-2505.

⁹⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 3/ 2486, 4564.

⁹⁹ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 3* (İsmihan Sultan, 272), 254a.

¹⁰⁰ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 3/405,760.

¹⁰¹ Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi* 6, 31.

¹⁰² Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* 6, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Risale Yayınevi, 2018), 551.

¹⁰³ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar, 2014), 3/68.

¹⁰⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/282-284; Alî al-Hafîf, *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri: Eşya Hukuku ve Borçlar Hukuku*, çev. Rahmi Yaran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 312-313; Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, 3/3/68-69.

¹⁰⁵ Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, 3/69.

Mesnevî'de evsiz barksız olarak nitelendirilen bir müflisin hikâyesi teferruatlı şekilde anlatılmakta ve müflise uygulanabilecek cezânın sınırlılığı hikâyede İslam hukukuna uygun olarak işlenmektedir. 2. ciltte yer alan hikâyeye “*Kadı tellallarının bir müflisi şehirde dolaştırarak halka bildirmeleri*” başlığını taşımaktadır. Hikâyeye göre müflis kişi en sonunda hapishaneye düşmüş, orada da rahat durmamış ve hapistekilerin yiyeceklerini tüketmiştir. Zindandaki diğer mahkûmlar bu durumdan şikâyetlerini kadıya bildirmişler ve adamın zindandan gönderilmesini talep etmişlerdir. Kadı işi tahkik ederek hapistekilerin haklı olduğunu tespit etmiş, dolandırıcılığının insanlara daha fazla zarar vermemesi için müflisin şehirde teşhir edilmesini emretmiş ve insanlar uyarılmıştır.¹⁰⁶

Şem'î Efendi'ye göre hikâyenin başkahramanı olan müflis iman, ibâdet ve taattan elinde hiçbir şey olmayan iblisi temsil etmektedir ve onun müflisliği tıpkı iblis gibi kıyâmete değin bu dünyada bâkîdir. Zindan ile kastedilen dünya, zindan ehli ile anlatılan Âdemoğullarıdır. Müflisin zindan ehlinin yiyeceklerini tüketmesi; şeytanın hîle ve mekr ile halkın kalb ve amellerini bâtil kılmasıdır. Kadı ile işaret edilen kâdî'l-kudât olan Hak Teâlâ'dır. Şem'î Efendi söz konusu âyetlerde müflis ile ilgili iki önemli detayın paylaşıldığını belirtmektedir. Bu hükümlerden ilki müflisin iflasının sabit oluncaya kadar hapishanede kalabildiği, ikincisi iflâs hükmü kesinleşince müflisin hapis cezasından kurtulduğudur. Öte yandan 654 numaralı beyitte Hz. Mevlânâ'nın Âdemoğullarının dünyada kalışlarını iflasları sabitleşinceye kadar dünya hapishanesinde kalan müflisin durumuna benzettiğini belirtmektedir. Ademoğullarının iflâsı ise dünyayı terk edip, taat ve ibadetle meşgul olmakla sabitleşir ve bu tür iflas kişiyi “müflis Allah'ın emanındadır” ilkesince dünya zindanı başta olmak üzere her türlü mâlî yükümlülük ve dünya için olan azaptan kurtar.¹⁰⁷ İsmail Ankaravî'de Şem'î Efendi'nin yorumlarına muvafakat eden bir şerh çizgisi benimsemektedir. Dünyaya dair elinde hiçbir şey bulunmadığını tahkîk eden bir kul “el-abdü ve mâ yemlikuhu” sırrını duymaya başlar, kendisini her şeyden fakîr ve müflis bulur ve bu durumda kâdî-i hakîkat onu dünya hapishanesinden azâd ederek ahrâr mertebesine ulaştırır ve kişi ebediyyen emanullahda sâkin olur.¹⁰⁸ Tâhirü'l-Mevlevî konuyla ilgili olarak öncelikle iflâsı fıkhen tanımlamakta sûrî iflâsa mukabil sûfilerin fakr mertebesini zevkan idrâk etmeleri ile ulaştıkları mertebenin de iflâs-ı mânevî şeklinde tanımlandığını belirtmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Hikâyenin tamamı için bk. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 2/585-740.

¹⁰⁷ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 2* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1721), 37b.

¹⁰⁸ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 2/107.

¹⁰⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 4/221.

Ahmed A. Konuk aynı beyitlerin şerhinde iflâsı mecâzî ve hakîkî iflas olmak üzere ikiye ayırır. İflâs-ı mecâzî kulun kendisi de dâhil olmak üzere sahip olduğu her şeyi “bugün mülk Allah'ındır” âyetince Hakk'a irca etmesi ve bu sûretle kendisini müflis görmesi ve tabiat hapisanesinden kurtulmasıdır. İflâs-ı hakîkî ise abdin mecâzî varlığı dâhil eşyayı müstakil bir varlık olarak görmesi ve tasarruf ve temellük davasında bulunmasıdır ki bu durumda iflas-ı mecâzisi sabit olmadığından tabiat kaydında şeytan gibi hapis kalmasıdır.¹¹⁰

3.3. Sarhoşluk ve Had Cezası

Şâri'in dini alanda vaz' ettiği bir takım emir ve yasaklar mevcuttur. Vaz' edilen kurallara muhalif hareket etmek günah olmakla birlikte bazı yaptırımları da beraberinde getirmektedir. Tabiatı itibariyle her ihlal aynı tür cezayı gerektirmemek, kemmiyeti ve keyfiyeti nasslar tarafından belirlenen cezalarla birlikte belirlenmeyen cezalar da bulunmaktadır. Sınırını nassların tayin ettiği cezalar *had* cezası olarak adlandırılır ve sarhoşluk had cezaları arasında yer almaktadır.

Mevlânâ içkinin herkese haram olmasının hikmetini *Mesnevî*'nin 4. cildinde dile getirmektedir.¹¹¹ Maddî ve mânevî şarabı söz konusu beyitlerde birbirinden ayıran Mevlânâ her kendinden geçişin kötülüğe yol açmadığını belirtmekle birlikte çoğunluğunun kötülüğe yatkınlığından dolayı şarabın herkese haram kılındığını ifade etmektedir. Nitekim Şem'î Efendi söz konusu beyitleri şarabın haramlığını kesin hükme bağlayan Mâide sûresinin 90. âyetini iktibasla şerh etmektedir.¹¹² Ankaravî öncelikle beyitler münasebeti ile içkinin tadrîcen haram olma sürecini detaylı bir şekilde özetlemekte ardından bâde-i zâhirî gibi bâde-i manevînin de içenler üzerinde farklı tecelliler oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili olarak hikâyede Hz. Rasûle kafa tutan muteriz Araba karşılık Bâyezid-i Bistâmî ile cenk ve cidâle tutuşan müridlerini örnek vermektedir.¹¹³ A. Avni Konuk Ankaravî'nin şerhinde şarabın haram edilme sürecine dair aktardıklarını özetlemektedir. Bununla birlikte o da şarabı ikiye ayırmaktadır. İlki üzüm şirasından yapılan şarap iken diğeri enbiya ve evliyânın kendi tâbilerine mânen verdikleri ilâhî aşk şarabıdır. İkisi arasındaki fark ise sûrî şarabı içmek kişinin iradesi ile gerçekleşirken mânevî şarabın içilmesi

¹¹⁰ A. Avni Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 3*, haz. Osman Türer vd. (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2005), 187.

¹¹¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 4/2155-2158.

¹¹² Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 4* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dârü'l-Mesnevî, 204), 174a.

¹¹³ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 4/486.

içenin iradesine tâbî olmayıp, insân-ı kâmilin hâlinin aksidir. İlkinin cezası zâhir had iken ikincisinin cezası mânevîdir.¹¹⁴

Yukarıdaki örnek dışında *Mesnevî*'de sarhoşluk ve hükümlerine dair konular tasavvufî açıdan "sekr" kavramını açıklamak üzere kullanılan teşbih unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Sekr ıstilahta kuvvetli bir vârid sebebiyle sâlikin kendinden geçmesini ifade ederken sekr ile mukayese edilen sahv kendinden geçme hâlinde sonra sâlikin hislerine dönmesi hâlidir.¹¹⁵ Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren sûfiler sekri tanımlamaya çalışmışlar bilhassa hicrî 3. yüzyıldan itibaren "sekr" ve "sahv" kavramlarını üzerinde ihtilafların olduğu bir tartışma zemînine çekmişlerdir.¹¹⁶ Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine döndüğümüzde onun sekr kavramı üzerinde yoğunlaştığını söylemek mümkündür.¹¹⁷ Mevlânâ;

"Kara dalgası, bizim kuruntularımız, anlayışımız ve fikrimizdir. Deniz dalgası ise mahv, sekr ve fenâdır. Sen bu sekrde oldukça o sekrden uzaksın. Bundan mest oldukça o kadehten nefret eder durursun"¹¹⁸

beyitlerinde tasavvufî açıdan sekri tanımlamakta ilâhî aşk sarhoşluğunu; zâhirî, aklî ve vehmî tüm sarhoşluklardan ayırmaktadır. Zahîrî sarhoşluk etrafında oluşan fikhî hükümler *Mesnevî*'de Mevlânâ'nın mânevî sekri tanımlamak noktasında başvurduğu mecâzî sembollere dönüşmüştür. Konuyla ilgili olarak "*Mademki beni sarhoş ettin, had vurma bana! Şeriat, sarhoşlara had vurmaz. Aklım başıma gelsin de o vakit döv!*"¹¹⁹ beytinde sarhoşa ancak ayıldıktan sonra had vurulabileceği gibi ancak klasik fıkıh kitaplarında yer alan ince bir ayrıntıya dikkat çekmektedir.¹²⁰ Nitekim klasik kaynaklarda had cezasından maksadın kişiyi o günahattan uzaklaştırmak olduğu, sarhoşun ise aklî melekelerini tam kullanamadığı, neşe ve eğlence içinde olduğu için acıyı hissetmeyeceği, dolayısıyla cezanın ana amacını gerçekleştiremeyeceği ifade edilerek had cezasının ancak kişi ayıldıktan sonra uygulanabileceği ifade edilmiştir.¹²¹ Sarhoşa sarhoşken had vurulamayacağı hükmünden hareketle Mevlânâ sâlikin sekr hâlini tavsîf yoluna gitmiştir. Mevlânâ'ya göre sekr hâlindeki

¹¹⁴ A. Avni Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 8*, haz. Safi Arpaguş vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), 99-100.

¹¹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 478.

¹¹⁶ Sekr ve sahv tartışmaları için Bk.Mehmet Uyar, "Sokr-Sahv Ekseninde Sûfî İhtilafları: 3-4/9-10. Yüzyıllar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (2024), 89-122.

¹¹⁷ Şeyda Öztürk, *Şem'î Efendi ve Mesnevî Şerhi* (İstanbul: İSAM, 2011), 462-464.

¹¹⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 1/575-576.

¹¹⁹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 5/4202-4204.

¹²⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/355; el-Mevsilî, *el-Muhtâr*, 148.

¹²¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr* (Dâru'l-Fikr, ts.), 5/309.

sâlik aşk-ı ilâhî şarâbını bizâtihi lütuflar padişahının elinden içmiştir. Sâlikin sekrî mahbûbun tercihi olduğundan sekrinde mazûrdur ve kendi ihtiyârı ile ayrılması mümkün değildir. Ona göre Hak'kın mestleri bizâtihi lütuflar padişahı tarafından mestliğe erişmiş ve sevgilinin aşkında sahva imkân vermeyen bir mahva ulaşmışlardır.

Mesnevî şârihleri Şem'î Efendi, Ankaravî, Tâhirü'l-Mevlevî ve A. Avni Konuk beyitle ilgili tasavvufî yorumlarına geçmeden öncelikle fikhî bir terim olarak haddi açıklamakta ve sarhoşa had cezasının uygulanmaması hükmünü izâh etmektedirler. Tasavvufî açıdan söz konusu beyitlerin ise cemâl tecellîsi ile mânen sekran olmuş insan-ı kâmilin kendi hâlini tavsîf eden bir çerçevede şerh edildiği görülmektedir.¹²²

Mevlânâ'nın sekr makamını tanımlama çerçevesinde sarhoşluk hükümlerinden örnek verdiği bir diğer husus sarhoşun boşamasıdır.¹²³ Mevlânâ *Şehirlinin Köylüye Ziyareti* hikâyesinde âriflik ve âşıklıktan dem vuran köylünün cümleleri içinde bu hükmü bir temsil olarak getirmektedir. Sarhoşun boşamasının fikhî geçersizliğine benzer olarak müddeî de kendisini Hak'kın mesti olarak takdîm etmekte ve kendi bâtlı hâlini bu fikhî hüküm üzerinden delillendirmeye gitmektedir.

İslâm hukukunda sarhoşun boşaması meselesi incelendiğinde temelde ikili bir ayrımın yapıldığı görülmektedir. İlk olarak meşru bir şeyi tüketme, ikrah veya zarûret sebebiyle ya da sarhoş edici olduğu bilmeden bir şey tüketilmesi neticesinde sarhoş olan kişinin boşaması geçerli değildir. İkinci durumda ise haram olan içeceğin rızayla tüketilmesi sonucunda sarhoş olan kişinin boşaması Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî müçtehitlerin çoğunluğuna göre geçerlidir.¹²⁴ Fakat Hanefîlerden Tahâvî ve Kerhî, Şâfiîlerden Müzenî'nin de bulunduğu bir grup müçtehide göre niyetin geçerliliği akla bağlı olduğu için sarhoşun boşaması geçerli değildir.¹²⁵

Mesnevî şârihleri öncelikle beyte konu olan hükmü fikhî zeminde ele almayı tercih etmişlerdir. Şem'î Efendi konuyla ilgili hükmün beyitte Şâfiî mezhebine göre yer aldığını belirtmektedir.¹²⁶ Ankaravî sarhoşun talak ve bey'inin geçerliliği konusunun ihtilafı oluşuna değinmekte söz konusu hükümleri önce Şâfiî ardından Hanefî mezhebine göre

¹²² Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 5* (Dârü'l-Mesnevî, 205), 446b; Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 5/871; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 9/208; Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 10*, 623.

¹²³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 3/671-676.

¹²⁴ Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 311.

¹²⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/224.

¹²⁶ Şem'î, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 3* (İsmihan Sultan, 272), 56b.

açıklamaktadır. Ayrıca bu durumun zecr koşuluyla istisnası bulunduğunu *Sadrüşşerâ'dan* (ö. 747/1346) naklen aktarmaktadır.¹²⁷

Mevlânâ mânevî sekri her ne kadar zâhirî sarhoşluk ve hükümleri üzerinden izah etse de devam eden beyitlerde bu hükümleri kullanarak mestlik davâsında bulunan müddeîlere karşı okuyucularını uyarmaktadır. Ona göre her dâvâ sahibi dâvâsıyla sınanacaktır. Nitekim şarihler de aşk-ı ilâhî ile mest olduğunu iddia eden birinin kendi durumunu zahîrî sarhoşluk hükümlerine kıyas ederek “Ben ilâhî aşk sarhoşuyum tekliften mâzûrum” söylemini asla kabul etmemektedirler. Böylesi bir iddia tasavvuf yolunda bir dâvâdır, tarîkat ve feyze engeldir, kişinin yalan ve hilesine işarettir.

Sonuç

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî'si* yazıldığı günden itibaren tasavvuf sahasının yetkin bir sözcüsü olarak elden ele dolaşmaktadır. Her yüzyılda anlaşılması ve faydasının genelleşmesi ümidiyle üzerine birden fazla şerh kaleme alınmıştır. *Mesnevî* hakkında “Bizim *Mesnevî*imiz vahdet dükkânıdır. Vahdetten gayrı ne geldiye o puttur” tarifini yapan Mevlânâ ilâhî tevhid ve nebevî hakîkati hikâyeler örgüsünde ve mesnevî tarzında bir zarfın içinde sunmuştur. Bu zarfın içinde ise tasavvuf başta olmak üzere tefsir, hadis, siyer, fıkıh, dinler tarihi gibi temel İslâmî bilimler çatısı altında sayılabilecek birçok ilmî alanın bilgileri ustaca harmanlanmıştır.

Yaklaşık 25.700 beyit ve altı ciltten oluşan *Mesnevî*'de Mevlânâ'nın İslâmî ilimlere olan derin vukûfiyeti ve ilmî müktesebâtını tahlil etmek disiplinler arası çalışmaları zorunlu kılmaktadır. Daha önce kaleme alınan *Câmiül-âyât*, *Mesnevî Hadisleri*, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî* isimli eserler bu çalışmaların ilkleri olması nedeniyle önemlidir.

Mesnevî'de verileri ile yer alan ve tasavvufî hakikatlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere yer alan ilmî sahalardan birisi de fıkıhtır. Şüphesiz bunda Hz. Mevlânâ'nın tarih ve tabakat kitaplarının da teyîd ettiği fıkıh alanındaki yetkinliğinin etkisi vardır. Yaşadığı dönemde şer'î ilimlerde iyi yetişmiş bir âlim olarak bulunan Mevlânâ ders verdiği medresesinde gündelik meseleleri için kapısına gelenleri geri çevirmeyerek fetva kapısını açık tutmuştur. Bununla birlikte mezhep taassubundan uzak durduğu, problemlere uzlaştırmacı bir üslup ile yakınlaştığı görülmektedir. Mevlânâ'nın şer'î konulara vukûfiyeti *Mesnevî*'de gündelik hayatın gözlenebilir hukukî olay ve problemlerini tasavvufî bir mesel olarak getirmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili beyit ve hikâyeler

¹²⁷ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 3/119.

incelendiğinde Mevlânâ'nın ancak alan uzmanları tarafından detayları bilinebilecek birçok hukuki konuya vâkıf olduğu görülmektedir. Daha da önemlisi söz konusu hukuk kâideleri ile tasavvuf ilminin yöntem ve erkânı arasında kurmuş olduğu benzerlik köprüsüdür. Öyle ki Mevlânâ söz konusu fikhî hüküm ve konuları *Mesnevî'*de tarikat ve tasavvuf yolculuğu içinde bulunan sâliklerin hâl ve seyr u sülûkleri içinde müşkilleri çözen güçlü teşbihlere dönüştürmüştür. Bununla birlikte yazıldığı günden itibaren *Mesnevî'*nin anlaşılmasına hizmet eden *Mesnevî* şerhlerinin bu noktada taşımış oldukları haklı misyon gözardı edilmemelidir. Osmanlı *Mesnevî* şerh geleneği içinde yer alan şârihlerin beyitlerin tasavvufî yorumları kadar fikhî hüküm ve konulara var olan hâkimiyetleri dikkat çekicidir. Zîrâ Mevlânâ kadar onun eserine şerh kaleme alan *Mesnevî* şârihlerinin de beyitler zımında yer yer gizli kalan fikhî hükümler üzerinde derin mütâlaalarda buldukları gözlemlenmektedir. Söz konusu şerhler sâyesinde beyitlerde bulunan tasavvufî konuların hangi yönden söz konusu fikhî hükümlere benzetildiği açıklık kazanmaktadır.

Öyle ki ruhların elest misâkında Hak ile ilâhi yakınlığı; kâtilin diyetinin öncelikle âkilesine düşmesi hükmünden hareketle izah edilmeye çalışılmıştır. Fakr-ı hakîkîye ulaşmış sâlikin elde etmiş olduğu mânevî hürriyet, fıkhîta iflası ilan edilen müflisin hapiste tutulmama hükmünden hareketle ortaya konmuş ve bir mânada amelleri mukabelesinde sevap kaydında olmayan sûfilere niçin “müflisûn” ismi verildiğine açıklık getirilmiştir. Seyr u sülûke niyetlenen sâlik adayının kâmil bir mürşid bulma konusundaki temkin ihtiyacı; alışverişte aldanma korkusu ile muhayyerlik hakkını kullanan alıcının durumu üzerinden anlatılmıştır. Aradığı halde kâmil bir mürşid bulamayan ve bu konuda aldanan sâlikin durumu; istisnâî bir durum olarak gece taharrî yaptığı halde kible tayîni geçerli olan yolcu örneği üzerinden işlenmiştir.

Şu bir gerçek ki *Mesnevî'*de var olan ilmî zenginliği taliplerine aktarma misyonunu taşıyan *Mesnevî* şârihlerinin şer'î ilimler başta olmak üzere birçok bilgi sahasına vâkıf olması zorunludur. *Mesnevî'*de Mevlânâ'nın fikhî müktesebatı, fıkıh ilminin görünürlüğü ve tasavvufî anlatımda rolü açısından ortaya koyulan bu çalışma Mevlevîlik câmiâsında şifâhen aktarılan ve *Mesnevî*hanlık için en az on dokuz ilimden icâzet sahibi olunmasına dair rivâyetin haklılığını teyit etmektedir. Öte yandan benzer şekilde *Mesnevî*-Kelam, *Mesnevî*-Siyer-i Nebî ve *Mesnevî*-Dinler Tarihi ile irtibatını kuran çalışmaların yapılmasını *Mesnevî'*nin zengin anlam dünyasını keşif açısından bir öneri olarak sunmaktadır.

Kaynakça/References

- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Akdemir, Hikmet. *Mesnevî'de Kur'an Yorumları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Alî al-Ḥafîf. *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri: Eşya Hukuku ve Borçlar Hukuku*. çev. Rahmi Yaran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 4. baskı., 2018.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcü'l-fukarâ: Melevî Adab ve Erkanı Tasavvuf İstilahları*. haz. Safi Arpaguş. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Şerh-i Mesnevî*. 7 Cilt. Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1841.
- Apaydın, H. Yunus. "Muhayyerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/25-30. Ankara: TDV Yayınları, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhayyerlik>
- Arabacı, Caner. "Konya Kitabı XIX Türkiye Selçukluları ve Konya". *Selçuklu Devri Konya Medreseleri*. 159-256. Konya: Konya Ticaret Odası, 2023.
- Arpaguş, Sâfi. "Batı'da Mevlânâ ve Mevlevîlik Bibliyografyası". *İSTEM* 10 (2007), 319-344.
- Beytur, Mithat Bahari. *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ*. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Bulut, Ali. *Belâgat*. İstanbul: İFAV Yayınları, II. Baskı., 2014.
- Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's- Sâdır, 1993.
- Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım., 2016.
- Feridun b. Ahmed. *Sipehsâlâr Risalesi*. çev. A. Avni Konuk. haz. Tahir Galip Seratlı. İstanbul: Elest Yayınları, 2004.
- Fürûzanfer. *Mevlânâ Celâleddîn*. çev. Feridun Nafiz Uzluk. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005.
- Fürûzanfer, Bedüzzaman. *Ehâdis-i Mesnevî*. Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 2. Basım., 1968.
- Gül, Halim. *Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Güler, Mehmet Nuri. "Mesnevî'deki Bazı Ahkâm Âyetlerinin Yorumu Işığında Fıkıh ve Tasavvuf'un Bilim Kuramı'na Ait Genel Bir Değerlendirme". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2007), 199-213.
- Güllüce, Hüseyin. *Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Gürer, Dilaver. *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri*. Konya: MEBKAM Yayınları, 2007.
- Hoca Emin Efendizade Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım., 2020.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. b.y.: Dâru İhyâ'i-l Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. Dâru'l-Fikr, ts.

- Kahraman, Abdullah vd. *İslam İbadet Esasları*. İstanbul: Ensar, 2018.
- Karaismailoğlu, Adnan vd. *Mevlana Bibliyografyası*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar, 17. Basım., 2014.
- Koçak, Muhsin vd. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Konuk, A. Avni. *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 3*. haz. Osman Türer vd. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2005.
- Konuk, A. Avni. *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 5*. haz. Selçuk Eraydın vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- Konuk, A. Avni. *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 6*. haz. Selçuk Eraydın vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Konuk, A. Avni. *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 8*. haz. Safi Arpaguş vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Konuk, A. Avni. *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 9*. haz. Mehmet Demirci vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Konuk, A. Avni. *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 10*. haz. Mehmet Demirci vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Konuk, A. Avni. *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi 11*. haz. Dilâver Gürer vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğnyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr Li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-. *el-Muğnî*. b.y.: Mektebetü'l Kahire, 1968.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye*. thk. Talâl Yusûf. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2018.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-Muhtâr*. thk. Orhan Çeker. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l Kütübi'l Arabiyye, 2014.
- Muhammed Ebû Zehra. *Fıkıh Usûlü İslam Hukuku Metodolojisi*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 13. Basım., 2017.
- Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Önder, Mehmet vd. *Mevlânâ Bibliyografyası*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1974.
- Öztürk, Şeyda. *Şem'î Efendi ve Mesnevî Şerhi*. İstanbul: İSAM, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l Marife, 1414.
- Şem'î. *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf 2*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1721, 198a.

- Şem'î. *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* 3. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 272, 334a.
- Şem'î. *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* 4. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dârü'l-Mesnevî, 204, 354a.
- Şem'î. *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* 5. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dârü'l-Mesnevî, 205, 450a.
- Şem'î. *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* 6. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Molla Ârif-Molla Murad, 38, 591b.
- Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti me ânî elfâzi'l-Minhâc*. b.y.: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 1994.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Mesnevî Şerhi*. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2014.
- Taşköprüzade Ahmed Efendi. *Miftâhu's-saâde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû âti'l-ulûm*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Tekin, Mustafa. "Mevlânâ Bibliyografyası". *İSTEM Dergisi* 10 (2007), 345-398.
- Tokgöz, Ümmügülsüm. *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Câmiu'l-âyât'ı: Metin-inceleme (Vr. 96b-179b)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Uyar, Mehmet. "Sekr-Sahv Ekseninde Sûfî İhtilafları: 3-4/9-10. Yüzyıllar". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (2024), 89-122.
- Vehbe ez-Zühaylî. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* 1. çev. Y. Vehbi Yavuz. İstanbul: Risale Yayınevi, 2018.
- Vehbe ez-Zühaylî. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* 6. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Risale Yayınevi, 2018.
- Vehbe ez-Zühaylî. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* 8. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Risale Yayınevi, 2018.
- Yardım, Ali. *Mesnevî Hadîsleri*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2008.
- Yıldırım, Mustafa. "Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî". *Sûfi Araştırmaları* 1/1 (2010), 9-16.
- Yılmaz, Arzu. "2007 Unesco Mevlânâ'yı Anma Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik İle İlgili Yayımlanmış Türkçe Eserler Bibliyografyası". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2015), 225-240.
- Zeydân, Abdülkerim. "İslâm Hukukunda Zaruret Hâli I". çev. Hayreddin Karaman. *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 13/3 (1974), 162-175.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi



Şırnak University
Journal of Divinity Faculty

ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): *Tasavvufî Anlatımda Fıkhî Motifler: Mevlânâ'nın Mesnevî'si Örneğinde*

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	3. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%60	%40	
Veri Toplanması:	Data Collection	%60	%40	
Veri Analizi	Data Analysis	%60	%40	
Makalenin Yazımı	Writingup	%60	%40	
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%60	%40	

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the journal process files archive*).

‘İbrâhim Yaşasaydı Sıddîk Bir Nebî Olurdu’ Rivayetinin Hatmü’n-Nübüvve Bağlamında Sened ve Metin Tahlili

Attribution and Textual Analysis of the Narration ‘If Ibrâhim Had Lived, He Would Have Been a Sıddîq Prophet’ in the Context of Khatm al-Nubuwwa

Fatih Mehmet YILMAZ

ORCID: 0000-0002-5416-3986 E-Posta: fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr

Doç. Dr. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim alı

Associate Professor, Hitit University, Faculty of Divinity,

Department of Hadith

Çorum, Türkiye

ROR ID: [01x8m3269](https://orcid.org/01x8m3269)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Yılmaz, Fatih Mehmet. “‘İbrâhim Yaşasaydı Sıddîk Bir Nebî Olurdu’ Rivayetinin Hatmü’n-Nübüvve Bağlamında Sened ve Metin Tahlili”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 363-390. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1508020>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01.07.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	17.11.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Kur’an-ı Kerim’de “hatmü’n-nübüvve” terkibi açıkça zikredilmemesine rağmen Resûl-i Ekrem’in nebîlerin sonuncusu (hâtemü’n-nebiyyîn) olduğu vurgulanmış buradan hareketle ilgili husus İslâm inanç esasları arasında yerini almış dolayısıyla söz konusu itikadı zedeleyecek tüm görüşler geçersiz addedilmiştir. Nitekim Resûlullah (s.a.v.), İsrâiloğulları’nın peygamberler tarafından idare edildiklerini ve bundan dolayı onlara gönderilen bir nebînin ölmesi peşi sıra yerine gelen bir başka peygamberin bu görevi icra ettiğini beyan etmiş ancak kendisi ile bu durumun değiştiğini, zatının levh-i mahfûzda peygamberlerin sonuncusu şeklinde kaydedildiğini belirtmiş hatta nübüvvet binasının eksik kalan tuğlasının kendi risâleti ile tamamlandığını ifade etmiştir. Bu bağlamda mezkûr ilke ile özellikle Yahudiler arasında görülen nübüvvetin babadan oğula intikali yönündeki beklenti ve insanlar arasında dönüp dolaşan, “Muhammed’in oğullarından biri yaşasaydı”, “Zeyd b. Hârise, Muhammed’in öz oğlu olsaydı o da nebî ve resûl olacaktı” ve “Zeyd yaşasaydı Resûlullah (s.a.v.), onu kendi yerine bırakırdı” şeklindeki söylemlere cevap verilmesi amaçlanmıştır. Resûlullah (s.a.v.), kendisinin son peygamber olduğu yönündeki ilgili açıklamalarına rağmen kıyamet öncesinde peygamberlik iddiasında bulunacak yalancılardan zuhur edeceğini de hatırlatmış ve hayatının sonlarına doğru ortaya çıkan bu yöndeki teşebbüs ve girişimlere müsaade etmeyerek de bu inancı pekiştirmiştir. Hatmü’n-nübüvve meselesi sahâbe arasında da üzerinde ittifak edilen hususlardan birini teşkil etmiş ve söz konusu dönemde nübüvvet iddiasında bulunanlar mürted kabul edilerek onlarla savaşmıştır. Hatmü’n-nübüvve konusundaki sözü edilen açıklama ve uygulamalara rağmen, hadislerin bağlamından kopartılarak anlaşılmaya çalışılması ve mevzuya dair diğer nasların dikkate alınmamasının ortaya çıkardığı yanlış anlamalar, Resûl-i Ekrem’in, oğlu İbrâhim’in vefatı esnasında, “İbrâhim yaşasaydı sıddîk bir nebî olurdu.” beyanı için de söz konusu olmuştur. Rivayete göre o (s.a.v.), hicri 10 yılında İbrâhim’in ahirete irtihali akabinde, “Göz yaşarır, yaş boşalır, kalp sızlar ve hüzünlenir. Ey İbrâhim! Biz senin ölümünle gerçekten çok üzgünüz. Şayet ölüm doğru bir vaat, herkes için geçerli bir gerçek olmasaydı ve arkada kalan önde gidene hiç kavuşmayacak olsaydı biz şu anda hissettiğimizden çok daha fazla üzülürdük.” şeklinde bir konuşma yapmış ve peşinden de “(İbrâhim) yaşasaydı sıddîk bir nebî olur, Kıbtî dayıları azat edilir ve hiçbir Kıbtî de köle yapılmazdı.” yönünde bir izahta bulunmuştur. Resûlullah’ın (s.a.v.), oğlunun vefatında yaptığı, “(İbrâhim) yaşasaydı sıddîk bir nebî olurdu.” açıklaması hatmü’n-nübüvve açısından müşkil addedilmiş ve bu ifade farklı değerlendirmelere konu edilmiştir. Nitekim ilgili hadisten yola çıkılarak Hz. Peygamber’den sonra bir nebînin olmaması İbrâhim’in vefatıyla ilişkilendirilmiş ayrıca mezkûr haberin bâtil/mevzu olduğu; her bir peygamberin çocuğunun nebî olması halinde bu durumun tarihî verilere aykırılık arz edeceği; ilgili sözün İbrâhim’in faziletini beyan sadedinde sarf edildiği ve gerek Asr-ı Saâdet’te gerekse sonradan peygamberlik iddiasında bulunacaklara bir cevap mahiyeti taşıdığı yönünde bazı açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca hatmü’n-nübüvve meselesi özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan Kâdiyâniler tarafından yeniden gündeme getirilmiş ve inceleme konumuzu teşkil eden rivayet, sözü edilen grup tarafından nübüvvetin son bulmadığı yönündeki düşüncelerini desteklemek üzere kullanılmıştır. Bu çalışma bazı lafız farklılıkları ile biri merfû diğer ikisi ise mevkuf nitelikli, “İbrâhim yaşasaydı sıddîk bir nebî olurdu.” biçiminde nakledilen ilgili rivayetin hatmü’n-nübüvve bağlamında sened ve metin tahlilini ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Nübüvvet, Nebî, Hatmü’n-nübüvve, İbrâhim.

Abstract

Although the term 'khatm al-nubuwwa' is not explicitly mentioned in the Qur'ān, it is emphasised that the Messenger of Allah (s.a.w.) is the last of the prophets (khattam al-nabiyyīn), and from this point of view, the related issue has taken its place among the principles of Islamic belief, and therefore all opinions that would undermine this belief are considered invalid. As a matter of fact, the Messenger of Allah (s.a.w.) stated that the Children of Israel were ruled by prophets, and therefore, when a prophet sent to them died, another prophet who replaced him performed this duty, but this situation changed after him and he stated that he was recorded as the last of the prophets on the lawḥ al-maḥfūz, and even stated that the missing brick of the building of prophethood was completed with his prophethood. In this context, with the aforementioned principle, the expectation that prophethood should be transmitted from father to son, especially among the Jews, and the discourses circulating among the people such as 'If one of Muhammad's sons had lived', 'If Zayd b. Harise had been Muhammad's own son, he would also have been a prophet and a Messenger' and 'If Zayd had lived, the Messenger of Allah (s.a.w.) would have left him in his place' were excluded. The Messenger of Allah (s.a.w.) despite his statements that he was the last prophet, also reminded that there would be liars who would claim to be prophets before the Resurrection, and he reinforced this belief by not allowing such attempts towards the end of his life. The issue of khatm al-nubuwwa was one of the issues agreed upon among the Companions, and those who claimed prophethood during the period in question were considered apostates and fought against them. Despite the aforementioned explanations and practices on khatm al-nubuwwa, the misunderstandings caused by trying to understand the hadiths by taking them out of their context and disregarding the other evidence on the subject were also the case with the statement of the Messenger of Allah (s.a.w.) during the death of his son Ibrāhīm, 'If Ibrāhīm had lived, he would have been a sincere prophet'. According to the narration, he said after Abraham's passing away in the year 10 Hijri, 'The eye weeps, tears come out, the heart aches and grieves. O Ibrāhīm! We are truly saddened by your death. If death were not a true promise, a reality for everyone, and if the one who was left behind would never meet the one who was in front, we would feel more sad than we do today.' He went on to say, 'If (Ibrāhīm) had lived, he would have been a righteous prophet, his Coptic uncles would have been freed, and no Copt would have been made a slave.' The statement of the Messenger of Allah (s.a.w.) on the death of his son, 'Had he (Ibrāhīm) lived, he would have been a sincere prophet.' has been considered as a questionable statement in terms of khatm al-nubuwwa, and this statement has been subject to different evaluations. As a matter of fact, based on the relevant hadith, the absence of a prophet after the Prophet was associated with the death of Ibrāhīm, and some explanations were made that the aforementioned news is false/legitimate; that if the children of each prophet were to become prophets, this situation would be contrary to historical data; that the relevant statement was made in order to declare the virtue of Ibrāhīm and that it was a response to those who would claim prophethood both in the Asr al-Sa'adat and later. In addition, the issue of khatm al-nubuwwa was revived by the Qāḍiyānis, who emerged in the 19th century, and the narration that constitutes the subject of our study was used by this group to support their view that prophethood did not end. This study includes the analysis of the script and text in the context of khatm al-nubuwwa of the related narration, one of which is marfū' and the other two are mawquf, with some wording differences, and which is narrated as 'If Ibrāhīm had lived, he would have been a prophet who was a siddiq.'

Keywords: Hadith, Prophethood, Nabī, Khatm al-Nubuwwa, Ibrāhīm.

Giriş

Allah Teâlâ, insanı mükerrer bir varlık olarak yaratmış ayrıca yol gösterecek birçok peygamber göndererek onu söz ve davranışlarından da sorumlu tutmuştur.¹ Bu doğrultuda nübüvvet silsilesi Hz. Peygamber'in bi'seti ile sona ermiştir.² Allah Resûlü'nün (s.a.v.) gelişile peygamberliğin nihayete erdiğini ifade eden hatmü'n-nübüvve meselesi, konuya dair varid olan naslarla sübut bulmuş ayrıca hem Asr-ı saadet hem de sonraki dönemlerde ortaya çıkan mütenebbîler ile yapılan mücadeleler ilgili meselede örtülü bir icmânın oluştuğunu da ortaya koymuştur.³

Nübüvvetin Resûlullah'ın (s.a.v.) gelişi ile son bulması, İslâm inanç esaslarından birini teşkil etmesine rağmen⁴ bazı Râfizî gruplar,⁵ "Ali (öl. 40/661) kendisine vahyedilen bir nebîdir."⁶ iddiasında bulunmuşlar bunun yanı sıra Beyâniyye, Hattâbiyye ve Bâtınîler gibi bazı bid'at fırkalar da⁷ mevzuya dair rivayetleri kendi savlarını destekleyecek şekilde te'vil ederek aksi yönde görüş serdetmişlerdir.⁸ Yine Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932)⁹ ve İbnü'l Arabî (öl. 638/1240) gibi sûfilerin de risâletin Hz. Peygamber ile sonlandırıldığını; nübüvvetin ise velayet yoluyla kıyamete kadar devam edeceği şeklinde söylemlerde

¹ Selim Gülverdi, *İslam Düşüncesinde Hatmü'n-Nübüvve Tasavvuru* (Ankara: İlâhiyât, 2023), 13.

² bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 262; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 137; Sâlih b. Fevzân b. Abdillâh el-Fevzân, *el-İrşâd ilâ sahîhi'l-i'tikâd ver-red alâ ehli's-şîrk ve'l-ilhâd* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, 2. Basım, 1416/1995), 210.

³ Ebû'l-Alâ el-Mevdûdî, *Hatmü'n-nübüvve fi davi'l-Kur'ân ve's-sünne*, çev. Halîl Ahmed el-Hâmidî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1403/1983), 19; Temel Yeşilyurt, *Nübüvvetin Gerekliği, Kapsamı ve Süresi, Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep*, (2015), 247.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987), 209-212; Ahmed b. Saîd b. Hamdân, *Akîdetü hatmi'n-nübüvve bi'n-nübüvveti'l-Muhammediyye* (yy.: Dâru Taybe, ts.), 18; Mehmet İlhan, *Hatmu'n-nübüvve Açısından Nebî-Resûl Farkına Bir Bakış, Ekev Akademi Dergisi*, (2010), 42/70.

⁵ Şiîler peygamberliğin Resûl-i Ekrem ile nihayete erdiğini kabul etseler de imamlarını masum saymaları ayrıca onların nasla tayin edildikleri, kurtarıcı oldukları ve mucize gösteren kimseler şeklinde telakki edilmeleri gibi bazı vasıflarla nitelenmeleri nedeniyle bir anlamda nübüvvetin devam ettiği anlamına gelecek söylemler içine girmişlerdir. Mehmet Bulğen, *Mûcize ve Hatm-i Nübüvvet, Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri, Gaziantep Üniversitesi*, (17-19 Ekim 2014), 278.

⁶ Muhammed b. Abdillâh el-Alevî el-Herevî, *el-Kevebü'l-vehhâc şerhu Sahîh-i Müslim* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 23/441.

⁷ Khalîd Zafarullah Daudi, "Hatm-i Nübüvvet (Literatür)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/480.

⁸ Gâlib b. Ali İvâcî, *Fırkatün muâsiratün tentesibü ile'l-İslâm ve beyânü mevâkifi'l-İslâm minhâ* (Cidde: el-Mektebetü'l-Muâsiratü'z-Zehabiyye, 4. Basım, 1422/2001), 2/742, 769.

⁹ Metin Yurdağür, "Hatm-i Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/479.

buldukları belirtilmiştir.¹⁰ 19. yüzyılda ise Bâbilik, Bahâilik ve Kâdiyânîlikle birlikte hatmü'n-nübüvve mevzuu tekrar söz konusu edilmiş¹¹ ve Kâdiyânîler, "İbrâhim yaşasaydı peygamber olurdu." rivayetini Mirza Gulâm Ahmed'in (öl. 1908) nübüvvetine delil olacak şekilde kullanmışlardır.¹²

Araştırma konusu hatmü'n-nübüvve bağlamında Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim ile ilgili olunca kısaca onun biyografisi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Allah Resûlü (s.a.v.) hicri 6. yılda Hudeybiye dönüşü Mısır mukavkısı Cüreyc b. Minâ'ya (öl. ?) Hâtib b. Ebî Beltea (öl. 30/650) aracılığıyla İslâm'a davet mektubu göndermişti. Cüreyc, söz konusu çağrıyı olumlu karşılama da müslüman olmamış ancak Allah Resûlü'ne (s.a.v.), cariyelerinden Mâriye el-Kıbtî'yi (öl. 16/637) hediye olarak göndermişti. Resûl-i Ekrem de Medine'ye gelen ve İslâm'ı kabul eden Mâriye (r.a.) ile evlenmiş¹³ ve bu evlilikten hicri 8. senede İbrâhim (öl. 10/632 [?]) dünyaya gelmişti.¹⁴

İşte bu çalışma biri merfû diğer ikisi ise mevkuf nitelikli ve bazı lafız farklılıkları ile birlikte, "İbrâhim yaşasaydı siddîk bir nebî olurdu."¹⁵ şeklinde nakledilen ilgili rivayetin hatmü'n-nübüvve bağlamında sened ve metin tahlilini ihtiva etmektedir. Bu doğrultuda öncelikle hatmü'n-nübüvve ve mahiyeti hakkında bilgi verilecek sonrasında ilgili haberin sened ve metin yönüyle tetkiki yapılacaktır.

İnceleme konusu yaptığımız mezkûr habere ilişkin müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Ancak ilgili hadis, "İbrâhî Peygamberlik Geleneğinde Görülen Veraset Usulünün Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yansımaları" isimli makalede mevzuya ilişkin diğer bazı

¹⁰ Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, *el-Îmân hakikatühü ve eserühü fi'n-nefsi ve'l-müctemai usûlühü ve fîrûuhü muktezayâtühü ve nevâkızuhü* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2. Basım, 1410/1990), 261.

¹¹ Daudi, "Hatm-i Nübüvvet (Literatür)", *DİA.*, 16/480.

¹² Ebû Abdîrrahman Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Mevsûatü'l-allâme el-Îmâm Müceddidü'l-asr Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî*, haz. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu'mân (Yemen: Mektebetü İbn Abbâs, 1431/2010), 8/326.

¹³ Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1418/1997), 1/107.

¹⁴ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil: 1412/1992), 1/54.

¹⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 3/133, 280, 4/353; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsîr en-Nâsîr (yy.: Dâru Tavkân-Necât, 1422), "Edeb", 109; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cenâiz", 27; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazillâh b. Muhammed - Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 6/368 (No. 6638).

nakillerle birlikte peygamberliğin veraset usulü ile intikali çerçevesinde ele alınmış¹⁶ ayrıca ilgili habere hatm-i nübüvvet meselesi ile alakalı kelâm ilmine dair telif edilmiş eserlerde de temas edilmiştir.¹⁷

1. Hatmü’n-Nübüvve Tabiri ve Mahiyeti

Mühür,¹⁸ bir işi tamamlayıp nihayete erdirmek,¹⁹ yüzük ve süs anlamlarına gelen “hatm”²⁰ ve vahyi insanlara ulaştırmak manasında kullanılan “nübüvvet”²¹ sözcüklerinden oluşan bu terki, Cenâb-ı Hak ile kullar arasındaki elçilik görevinin nihayete erdiğini²² dolayısıyla Hz. Peygamber’in bi’seti neticesinde peygamberlik silsilesinin tamamlandığı inancını ifade eder.²³

Kur’an-ı Kerim, İslâm inanç esaslarından birini teşkil eden hatmü’n-nübüvve tabirini açıkça kullanmamış²⁴ ancak Resûl-i Ekrem öncesi resûl ve nebîlerden bahsedip sonrasında herhangi bir peygamberden söz etmeyerek²⁵ konuya dair itikadı ortaya koymuştur. Nitekim nübüvvetin bir noktada nihayete ermesi, ilahî kanunlarla da uyumludur. Zira her şeyin bir sonunun olması, nübüvvetin de bir sonu olmasını gerekli kılmıştır.²⁶ Ayrıca Allah Teâlâ, kendisine vahiy geldiği iddiasında bulunan kimseyi “zalim” olarak nitelemiş,²⁷ yine “Muhammed sizin adamlarımızdan hiçbirisinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın elçisi ve nebîlerin sonuncusudur...”²⁸ hükmü ile Câhiliye Dönemi’nde kabul görmüş evlatlığın öz çocuk olarak telakki edilmesi geleneğini²⁹ ve genellikle Yahudilerde görülen nübüvvetin babadan oğula intikal beklentisini kaldırmış³⁰ ve Resûl-i Ekrem’in “hâtemü’n-nebiyyîn” vasfını açık bir şekilde vurgulamıştır. Resûlullah (s.a.v.) da, İsrâiloğulları’nın peygamberler tarafından idare

¹⁶ Korkut Dindi, İbrânî Peygamberlik Geleneğinde Görülen Veraset Usulünün Hz. Peygamber’in Nübüvvetine Yansımaları, *Turcology Research*, (2002), 132-133.

¹⁷ Orhan Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed (sav) İle Sona Ermesi* (Erzincan: Ermat Ofset, ts.), 95-96; Gülverdi, *İslam Düşüncesinde Hatmü’n-Nübüvve Tasavvuru*, 88-99.

¹⁸ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü’l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 12/163.

¹⁹ Ebü’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998), 431.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 12/163.

²¹ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu`cemü’l-lügati’l-arabiyyeti’l-muâsara* (Kâhire: Âlimü’l-Kütüb, 1429/2008), 3/2153.

²² Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, *DİA.*, 16-477.

²³ Musa Bilgiz, Kur’an’da Nübüvvet (Peygamberlik), *Diyanet İlmî Dergi*, 49/1. 45.

²⁴ Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, *DİA.*, 16/478.

²⁵ Gülverdi, *İslam Düşüncesinde Hatmü’n-Nübüvve Tasavvuru*, 14.

²⁶ Halide Rümeyya Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algıdaki Farklılaşması* (Ankara: Araştırma Yayıncılık, 2022), 276.

²⁷ el-En`âm, 6/93.

²⁸ el-Ahzâb, 33/40.

²⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (yy.: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 25/171.

³⁰ Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, *DİA.*, 16/478.

edildiğini birinin vefat etmesinden sonra yerine bir başka nebînin geçtiğini beyan eden açıklamasıyla sözü edilen tarihi gerçekliğe işaret etmiştir.³¹ Ayrıca dinin tamamlandığından bahseden âyette³² “hatemiyet” ile “dinin kemale ermesi” arasında bir bağlantı kurulmuş³³ ve son nebînin vazifesini tamamlamasıyla ilâhî vahyin de nihayete erdiği beyan edilmiştir.³⁴

Allah Resûlü (s.a.v.), insanlığa gönderilen yüz yirmi dört bin peygamberden ilkinin Âdem (a.s.) olduğunu,³⁵ zatının levh-i mahfûzda peygamberlerin sonuncusu şeklinde kaydedildiğini zikretmiş³⁶ bu bağlamda her nebînin bir öncekinin inşa ettiği binayı tamamlamak üzere peşi sıra gönderildiklerini³⁷ böylece nübüvvet binasının eksik kalan tek tuğlasının tamamlandığını³⁸ dolayısıyla hem risâlet hem de nübüvvetin kendisi ile sona erdiğini³⁹ temsil yoluyla açıklamıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber, Tebuk Gazvesi’ne giderken Medine’de vekil tayin ettiği Hz. Ali’nin savaşa katılma istediğini bildirmesi üzerine, “Yanımdaki yerinin Hârûn’un Mûsâ’ya konumu⁴⁰ gibi olmasını istemez misin? Fakat sen nebî değilsin⁴¹ ve benden sonra nebî yoktur.”⁴² buyurarak bu yönde ortaya çıkabilecek tüm düşünce ve oluşumları geçersiz kılmayı hedeflemiştir.⁴³

Resûl-i Ekrem, hâtemü’n-nebiyyîn vasfını açıkça zikretmesine ve bu husustaki vurgularına rağmen⁴⁴ kıyamet öncesinde nebîlik ve resullük iddiasında bulunan yalancılardan ortaya çıkacağını da beyan etmiş⁴⁵ bu hususta dikkatli olunmasını salık vermiştir. Nitekim

³¹ Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “İmâre”, 44.

³² el-Mâide, 5/3.

³³ Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003), 4/30; Seyyid Sâbık, *el-Akâidü’l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1406/1985), 200.

³⁴ Fadıl Aygan, *Peygamberlik Zincirinin Son Halkası Olarak Hz. Muhammed’in Nübüvvetinin Mâhiyeti, Hz. Peygamber’in Nübüvvetin Süresi ve Kapsamı, 17-19 Ekim 2014 Gaziantep*, (2015), 72.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/265.

³⁶ Müslim, “Mesâcid”, 5; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1397/1977), “Siyer”, 5.

³⁷ Sâbık, *el-Akâidü’l-İslâmiyye*, 199.

³⁸ Buhârî, “Menâkıb”, 18; Müslim, “Fezâil”, 21-23.

³⁹ Muhammed b. Saîd eş-Şâmî el-Maslûb konuyla alakalı, “Ben, nebîlerin sonuncusuyum.” rivayetine İslâm’ın inanç esaslarından birini teşkil eden hatmü’n-nübüvve meselesini zedeleme amacı güderek, “Allah’ın dilemesi hariç benden sonra nebî yoktur.” ifadesini ekleyerek hadis uydurmuştur. Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *el-Leâliü’l-mesnûa fi’l-ehâdisi’l-mevzûa* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1996), 1/243.

⁴⁰ Hârûn’un (a.s.), Hz. Mûsâ’ya vekâleti onun Tûr Dağı’na çıktığı bir esnada belli bir süre ile gerçekleşmiştir. Muhammed b. İzzüddîn Abdüllatîf b. Abdilazîz İbn Melek, *Şerhu mesâbihi’s-sünne li’l-İmâm el-Begavî*, thk. Nureddîn İtr vd. (yy.: İdâretü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1433/2012), 6/436.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/330

⁴² Buhârî, “Megâzî”, 78; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 32.

⁴³ Herevî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 23/441, 445.

⁴⁴ Müslim, “Fiten”, 19; Tirmizî, “Fiten”, 32, 43.

⁴⁵ Buhârî, “Menâkıb”, 25, “Fiten”, 24; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş`as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1425/2004), “Melâhim”, 16, “Fiten”, 1.

hicrî 10 yılında Yemen’de risâlet söylemini dile getiren Esved el-Ansî’yi (öl. 11/632) İslâm’a davet etmek üzere Cerîr b. Abdillâh’ı (öl. 51/671) görevlendirmiş,⁴⁶ Müseylimetülkezzâb’ın⁴⁷ (öl. 12/633) peygamberlik görevine ortaklık yönündeki teklifine elindeki bir dal parçasını göstererek onu bile vermeyeceğini⁴⁸ söyleyip söz konusu teklifi hiç düşünmeden reddetmiş⁴⁹ ve böylece hatm-i nübüvvet inancını örseleyecek hiçbir teşebbüse müsaade etmemiştir.

Resûl-i Ekrem’in peygamberler silsilesinin sonuncusu olduğu hususu sahâbe arasında tartışmasız kabul edilen hususlardan birini teşkil etmiştir.⁵⁰ Rivayete göre Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Peygamber’in vefatı ile vahyin kesildiğini ve bundan böyle insanlar arasında karar verirken onların eylemlerine göre hareket edeceklerini belirtmiş,⁵¹ Resûl-i Ekrem’in vefatı sonrası ağlayan Ümmü Eymen (öl. 24/645 [?]) bunun sebebini vahyin kesilmesi olarak açıklamış⁵² ve İbn Ömer (öl. 73/693) kendisine vahiy nazil olduğu iddiasında bulunan Muhtâr es-Sekâfî’yi (öl. 67/687) “yalancı deccâl” diye tanımlamış⁵³ hatta sahâbe nübüvvet iddiasında bulunanları mürted kabul ederek onlarla savaştırmıştır.⁵⁴ Dolayısıyla tüm bu anlatılanlar hatm-i nübüvvet konusunda ashâb arasında örtülü bir icmanın varlığını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.⁵⁵

2. ‘İbrâhim Yaşasaydı Sıddîk Bir Nebî Olurdu’ Rivayetinin Sened Tahlili

İnceleme konusu yaptığımız rivayet, İbn Abbâs (öl. 68/687-88) vasıtasıyla merfû; İbn Ebî Evfâ (öl. 86/705) ve Enes b. Mâlik (öl. 93/711-712) aracılığıyla da mevkuf şekilde kaynaklarda yer almıştır.

2.1. Merfû Nitelikli Rivayet

İlgili haber, İbn Mâce’nin (öl. 273/887) *es-Sünen*’inde İbn Abbâs aracılığıyla merfû şekilde nakledilmiştir.

⁴⁶ Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân* (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1998), 109.

⁴⁷ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (yy.: Dâru’l-Fikr, ts.), 16/151.

⁴⁸ Buhârî, “Menâkıb”, 25, “Megâzî”, 70, “Tevhîd”, 29; Müslim, “Rüyâ”, 21.

⁴⁹ Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz b. İmrân el-Yahsubî, *İkmâlü’l-mu`lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1419/1998), 7/233.

⁵⁰ Hamdân, *Akâdetü hatmi’n-nübüvve*, 18.

⁵¹ Buhârî, “Şehâdât”, 5.

⁵² Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 103.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/117.

⁵⁴ Fevzân, *el-İrşâd ilâ sahîhi’l-i`tikâd*, 213.

⁵⁵ Yeşilyurt, Nübüvvetin Gerekliliği, Kapsamı ve Süresi, 247.

2.1.1. İbn Mâce Rivayeti

Abdülkuddûs b. Muhammed > Dâvûd b. Şebîb el-Bâhilî > İbrâhim b. Osmân > Hakem b. Uteybe > Miksem > İbn Abbâs: “Allah Resûlü'nün (s.a.v.) oğlu İbrâhim vefat ettiğinde Hz. Peygamber cenaze namazını kıldırdı ve akabinde, ‘Onun cennette bir sütannesi vardır. Yaşasaydı siddîk bir nebî olur, Kıbtî dayıları azat edilir ve hiçbir Kıbtî köle yapılmazdı.’ buyurdu.”⁵⁶

2.1.1.1. Ebû Bekir el-Basrî Abdülkuddûs b. Muhammed b. Abdilkebir b. Şuayb (öl. 206/821 [?])

Abdülkuddûs hakkında “sadûk” ve “sika” tabirleri kullanılmış,⁵⁷ ayrıca o, ta'dil lafızlarından “lâ be'se bih” ifadesi ile nitelenmiştir.⁵⁸

2.1.1.2. Ebû Süleymân el-Basrî Dâvûd b. Şebîb el-Bâhilî (öl. 222/836)

Dâvûd b. Şebîb'in “sadûk” vasfını taşıdığı belirtilmiş, İbn Hibbân (öl. 354/965) *es-Sikât* adlı eserinde ona yer vermiştir.⁵⁹

2.1.1.3. Ebû Şeybe el-Kûfî İbrâhim b. Osmân (öl. 169/785)

Vâsıt kadılığı da yapan Ebû Şeybe'yi münekkitlerden birçoğu “zaifü'l-hadîs” şeklinde vasıflandırmışlardır.⁶⁰ Bu bağlamda Buhârî (öl. 256/870) muhaddislerin onun hakkında olumlu veya olumsuz görüş beyanında bulunmadıklarını belirtse de⁶¹ Şu'be (öl. 160/776), ondan rivayette bulunulmamasını tembihlemiş,⁶² Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) hakkında “İrmi bih (at onu)”⁶³ sigasını kullanarak rivayet ettiği hadisnin hiçbir surette alınmayacağını söylemiştir.⁶⁴ Bu bağlamda Ebû Zür'a (öl. 264/878), İbrâhim'in nakillerinin terk edildiğini ifade etmiş,⁶⁵ Nesâî (öl. 303/915) “metrûkü'l-hadîs”,⁶⁶ Tirmizî (öl. 279/892)

⁵⁶ İbn Mâce, “Cenâiz”, 27.

⁵⁷ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 18/242.

⁵⁸ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclis-i Dâirati'l-Meârif en-Nazzâmiye, 1326), 6/370.

⁵⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 8/400.

⁶⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 2/147-148.

⁶¹ Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Kitâbü'd-Duafâ's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986), 17.

⁶² Mizî, *Tehzîb*, 2/149.

⁶³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/41.

⁶⁴ Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2011), 138.

⁶⁵ Ebü Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1373/1953), 2/115; Mizzî, *Tehzîb*, 2/148.

⁶⁶ Ebü Abdurrahman b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût - Bûrân ed-Danâvî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985).

“münkerü’l-hadîs”, Cûzcânî (öl. 259/873) de “sâkıt”⁶⁷ şeklindeki cerh lafızlarını kullanmışlar ve Sâlih Cezere (öl. 293/906) de haberlerinin yazılmayacağını ve onun Hakem b. Uteybe’den (öl. 115/733) münker hadisler naklettiğini açıklamıştır.⁶⁸ Netice itibarıyla anlatılanlardan hareketle İbrâhim b. Osmân’ın zayıf olduğu konusunda ittifak olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹

2.1.1.4. Ebû Abdillâh Hakem b. Uteybe

Adalet ve zabt sahibi güvenilir bir kimse şeklinde tanıtılan⁷⁰ İbn Uteybe için “sebt fi’l-hadîs” ta`dil ifadesi kullanılmıştır.⁷¹ Hakem’in mechûl⁷² ve müdellis olduğu da söylenmiştir.⁷³

2.1.1.5. Ebü’l-Kâsım Mevlâ İbn Abbâs Miksem b. Bücre (öl. 101/719)

Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/813-14), râvi Miksem hakkında “sâlihu’l-hadîs” ve “lâ be’s bih”,⁷⁴ Dârekutnî (öl. 385/995) de “güvenilir” değerlendirmesinde bulunmuşlardır.⁷⁵ Müslim (öl. 261/875) hariç Kütüb-i Sitte musannifleri ondan tahrîcte bulunmuşlardır.⁷⁶

2.1.1.6. Abdullah b. Abbâs

Muksirûn sahâbîler arasında yer alan İbn Abbâs,⁷⁷ Resûl-i Ekrem’in dini iyi bir şekilde kavrama yönündeki⁷⁸ duasını almış ve Kur’an-ı Kerim’i çok iyi bilmesi nedeniyle de “tercümânü’l-Kur’ân” diye adlandırılmıştır.⁷⁹

Bûsırî (öl. 840/1436)⁸⁰ ve İbn Hacer (öl. 852/1449),⁸¹ İbn Mâce tarafından nakledilen söz konusu merfû rivayetin senedinin râvi İbrâhim b. Osmân sebebiyle zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Nâsirüddîn el-Elbânî (öl. 1999) ise mezkûr nakli, “İbrâhim yaşasaydı Kıbtî

⁶⁷ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 271.

⁶⁸ Mizî, *Tehzîb*, 2/148, 149.

⁶⁹ Elbânî, *Mevsûatü’l-allâme*, 8/325.

⁷⁰ Mizî, *Tehzîb*, 1/118-119.

⁷¹ Ebü’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma`rifetü’s-sikât min ricâli ehli’l-ilm ve’l-hadîs ve mine’d-duafâ ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (yy.: b.y., ts.), 1/312.

⁷² Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *el-Muğnî fi’l-duafâ*, thk. Nüreddîn İtr (yy.: b.y., ts.), 1/184.

⁷³ Ebû Zür`a Ahmed b. Abdirrahîm el-İrâkî, *Kitâbü’l-Müdellesîn*, thk. Rifat Fevzî Abdülmüttalib - Nâfiz Hüseyin Hammâd (yy.: Dâru’l-Vefâ, 1415/1995), 46.

⁷⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta`dil*, 8/414.

⁷⁵ Muhammed Mehdî el-Müslimî - Eşref Mansûr Abdurrahman vd. *Mevsûatü ekvâli Ebi’l-Hasen ed-Dârekutnî fi ricâli’l-hadîs ve ilelihi* (yy.: Âlimü’l-Kütüb, ts.), 2/661.

⁷⁶ Mizî, *Tehzîb*, 28/463.

⁷⁷ Mizî, *Tehzîb*, 31/336.

⁷⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk el-İsfehânî, *Ma`rifetü’s-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru’l-Vatan, ts.), 3/1699-1700.

⁷⁹ İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/77.

⁸⁰ Ebü’l-Hasen el-Hanefî es-Sindî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce el-Kazvinî* (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), 1/603.

⁸¹ Cemâl b. Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cühûdühü fi hizmeti’s-sünneti’n-nebeviyye ve ulûmihâ* (Medîne: b.y., 1424/2004), 2/517.

dayıları azat edilir ve hiçbir Kıbtî köle yapılmazdı” kısmı hariç sahih diye nitelemiştir.⁸² Dolayısıyla bu haber râvileri arasında yer alan İbrâhim b. Osman ve İbn Uteybe hakkındaki olumsuz değerlendirmeler sebebiyle zayıf olarak nitelendirilebilir.

2.2. Mevkuf Nitelikli Rivayetler

Tetkike tabi tuttuğumuz haber, İbn Ebî Evfâ ve Enes b. Mâlik'in ifadeleri olarak da hadis kaynaklarında yer almıştır.

2.2.1. İbn Ebî Evfâ Rivayeti

İbn Ebî Evfâ'ya izafe edilen hadis, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Mâce ve Taberânî (öl. 360/971) tarafından eserlerinde tahrîc edilmiştir.

2.2.1.1. Ahmed b. Hanbel Rivayeti

Vekî` > İbn Ebî Hâlid, “Ben İbn Ebî Evfâ'yı, ‘Nebî'den (s.a.v.) sonra peygamber olsaydı oğlu İbrâhim ölmezdi.’ derken duydum.”⁸³ demiştir.

2.2.1.1.1. Vekî` b. Cerrâh (öl. 197/812)

Kûfeli hadis hafızı Vekî` hakkında “sika”⁸⁴ “mütkın”⁸⁵ “sebt”⁸⁶ şeklinde ta`dil lafızları kullanılmıştır.⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, Vekî'i hıfzı ve fikhî müzakerelerindeki konumu itibarıyla övmüş ve onu döneminin “imâmü'l-müslimîn”i diye tanıtmıştır.⁸⁸ Buna karşılık Vekî'in az da olsa tashîf yaptığı da söylenmiştir.⁸⁹

2.2.1.1.2. Ebû Abdillâh İsmâîl b. Ebî Hâlid el-Becelî (öl. 146/764)

Aralarında İbn Ebî Evfâ'nın da bulunduğu beş ayrı sahâbîden hadis dinleyen Kûfeli tâbî İsmâîl b. Hâlid,⁹⁰ “sika”,⁹¹ “sebt” ve “sâlih”⁹² şeklindeki ta`dil sigalarıyla anılmıştır.

⁸² Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zâife ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyiü fi'l-ümme* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992), 1/387.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/353.

⁸⁴ İclî, *Ma`rifetü's-sikât*, 2/341.

⁸⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, 1393/1973), 7/562.

⁸⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta`dil*, 9/37-38.

⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/562.

⁸⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 30/473.

⁸⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 30/471.

⁹⁰ İclî, *es-Sikât*, 1/64.

⁹¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta`dil*, 2/175.

⁹² İclî, *es-Sikât*, 1/64.

2.2.1.1.3. Abdullah b. Ebî Evfâ el-Eslemî (öl. 86/705)

Ebû Muâviye künyesi ile bilinen İbn Ebî Evfâ, altı gazveye iştirak etmiş ayrıca Bey'atürrıdvân'da da bulunmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise Kûfe'ye yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.⁹³

Ahmed b. Hanbel'in tahrîc etmiş olduğu İbn Ebî Evfâ'ya ait mezkûr rivayet, mevkuf olmasına rağmen söz konusu sahâbînin ilgili ifadeyi kendi reyi ile söyleyemeyeceği belirtilerek hükmen merfû kabul edilmiştir.⁹⁴ Şuayb el-Arnaûd (öl. 2016) ilgili haberin senedinin Şeyhayn'ın şartına göre sahîh olduğunu belirtmiştir.⁹⁵

2.2.1.2. Buhârî Rivayeti

İbn Nümeyr > Muhammed b. Bişr > İsmâîl şöyle demiştir: "İbn Ebî Evfâ'ya, 'Allah Resûlü'nün (s.a.v.) oğlu İbrâhim'i gördün mü?' diye sordum. O (r.a.), 'küçük yaşta iken öldü. Muhammed'den (s.a.v.) sonra bir nebînin olacağına hükmedilmiş olsaydı oğlu yaşardı. Ancak Resûlullah'tan (s.a.v.) sonra bir nebî yoktur.' cevabını verdi."⁹⁶

2.2.1.2.1. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr (öl. 234/849)

Kûfeli muhaddislerden İbn Nümeyr, "hâfız"⁹⁷, "sika"⁹⁸ ve "sika me'mûn"⁹⁹ ayrıca "Irak'ın incisi" diye de tanıtılmış ve Ebû Hâtim (öl. 277/890) rivayet ettiği hadislerin delil olarak kullanılacağını belirtmiştir.¹⁰⁰

2.2.1.2.2. Ebû Abdillâh Muhammed b. Bişr b. Fürâfisa (öl. 203/818)

İbn Bişr, çokça hadis rivayet eden Kûfeli râviler arasında sayılmış "sika",¹⁰¹ "sebt" ve "hâfız" olarak tanıtılmıştır.¹⁰² Yahya b. Maîn, İbn Bişr hakkında "lem yekün bihî be's" lafzını kullanmıştır.¹⁰³

⁹³ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/870.

⁹⁴ Ahmed Abdurrahman el-Bennâ es-Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî li tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî maa şerhihi Bulûğî'l-merâm min esrâri'l-fethi'r-rabbânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 22/101.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/353.

⁹⁶ Buhârî, "Edeb", 109.

⁹⁷ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Sa'd İbn Eyyûb el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece anhü'l-Buhârî fi'l-Câmi's-sahîh*, thk. Ahmed Libzâr (yy.: b.y., ts.), 2/714.

⁹⁸ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/243.

⁹⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 25/569.

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/307.

¹⁰¹ İclî, *es-Sikât*, 1/401.

¹⁰² Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 9/265.

¹⁰³ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 2/620.

Mezkûr senedde yer alan İbn Ebî Hâlid ve sahâbî İbn Ebî Evfâ ile ilgili bilgiler daha önce zikredilmiştir.

Buhârî tarafından nakledilen mezkûr rivayete sahih hükmü verilmiş ve rey ile bilinmesi mümkün olmayan söz konusu hadisin ancak Hz. Peygamber'den duyularak elde edilebileceği belirtilerek hükmen merfû niteliği taşıdığı ifade edilmiştir.¹⁰⁴

2.2.1.3. İbn Mâce Rivayeti

Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr > Muhammed b. Bişr > İsmâîl b. Ebî Hâlid, "Ben, İbn Ebî Evfâ'ya, 'Allah Resûlü'nün (s.a.v.) oğlu İbrâhim'i gördün mü?' diye sordum. O (r.a.), 'küçük yaşta öldü. Şayet Muhammed'den (s.a.v.) sonra nebî olmasına hükümlensaydı oğlu yaşardı. Fakat ondan sonra nebî yoktur.' cevabını verdi."¹⁰⁵

İbn Mâce, söz konusu rivayeti Buhârî'nin tahrîc ettiği aynı sened ve metin ile nakletmiştir. Dolayısıyla isnadda yer alan râviler hakkında daha önce bilgi verilmişti. Mezkûr hadis hakkında el-Elbânî sahîh hükmünü vermiştir.¹⁰⁶

2.2.1.4. Taberânî Rivayeti

Muhammed b. Ca'fer b. Süfyân er-Rakkî > Ubeyd b. Cennâd > İbrâhim b. Humejd er-Ruvâsî > İsmâîl b. Ebî Hâlid > İbn Ebî Evfâ tarikiyle şöyle demiştir: "İbn Ebî Evfâ'ya, 'Resûlullah'ın (s.a.v.) oğlu İbrâhim'i gördün mü?' denildi. O (r.a.), 'evet, o, küçük yaşta öldü. Resûlullah'a (s.a.v.) çok benziyordu. Şayet Hz. Peygamber'den sonra nebî olacağına hükmedilmiş olsaydı oğlu İbrâhim yaşardı.' diye cevap verdi."¹⁰⁷

2.2.1.4.1. Muhammed b. Ca'fer b. Süfyân er-Rakkî (öl. 297/909)

İbn Ca'fer, hakkında olumlu veya olumsuz herhangi tenkit ifadesi bulunmadığından durumu bilinmeyen râviler hakkında söylenen mechûlü'l-hâl¹⁰⁸ diye nitelenmiştir.¹⁰⁹

2.2.1.4.2. Ubeyd b. Cennâd (öl. 231/845)

İbn Hibbân, râvi Ubeyd'i *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş,¹¹⁰ Ebû Hâtim onun hakkında "sadûk" ifadesini kullanmasına rağmen¹¹¹ Ubeyd'den hadis yazmadığını ifade etmiştir.¹¹²

¹⁰⁴ Sindî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*, 1/603.

¹⁰⁵ İbn Mâce, "Cenâiz", 27.

¹⁰⁶ Muhammed Nâsruddîn el-Elbânî, *Sahîhu süneni İbn Mâce* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1417/1997), 2/21.

¹⁰⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/368 (No. 6638).

¹⁰⁸ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 173.

¹⁰⁹ Ebû't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali el-Mansûrî, *İrşâdü'l-kâsî ve'd-dânî ilâ terâcimi şuyûhi't-Taberânî* (Riyâd: Daru'l-Keyân, 1427/2006), 522.

¹¹⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/432.

2.2.1.4.3. İbrâhim b. Humeyd er-Ruvâsî (öl. 178/794)

Kûfeli râvilerden İbrâhim b. Humeyd, “sika” olarak nitelenmiştir.¹¹³

Mezkûr senedde yer alan İsmâil b. Ebî Hâlid ve İbn Ebî Evfâ ile ilgili bilgilere daha önce yer verilmiştir.

Taberânî tarafından nakledilen ilgili rivayetin râvisi Muhammed b. Ca`fer, meçhûlü’l-hâl şeklinde tanıtılmıştır. Muhaddislerin çoğunluğuna göre hakkında mezkûr tabir kullanılan râvinin rivayeti makbul addedilmemiştir.¹¹⁴ Buradan hareketle bahse konu habere zayıf hükmü vermek mümkündür.

2.2.2. Enes b. Mâlik Rivayeti

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* isimli eserinde konuyla alakalı Enes b. Mâlik’ten iki ayrı rivayete yer vermiştir.

2.2.2.1. Ahmed b. Hanbel Rivayeti (I)

Abdurrahman b. Mehdî > Süfyân > Süddî’den nakille şöyle demiştir: “Enes b. Mâlik’i, ‘Nebî’nin (s.a.v.) oğlu İbrâhim yaşasaydı sıddîk bir nebî olurdu.’ derken dinledim.”¹¹⁵

2.2.2.1.1. Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/813-14)

İbn Mehdî, “imam”,¹¹⁶ “hafız”¹¹⁷ ve “sika”¹¹⁸ ta`dil lafızları ile nitelenmiş, İmam Şâfiî (öl. 204/820) hadis ilminde onun bir benzerini görmediğini ifade etmiştir.¹¹⁹

2.2.2.1.2. Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778)

Süfyân Kûfeli olup “sika”, “sebt fi’l-hadîs”¹²⁰ ve “emîrû’l-mü’ninîn fi’l-hadis” şeklinde tanıtılmıştır.¹²¹

2.2.2.1.3. İsmâil b. Abdurrahman es-Süddî el-Kebîr (öl. 127/745)

Süddî “sika”,¹²² “sâlihü’l-hadîs”¹²³ ve “lâ be’s bih” ifadeleriyle tanıtılmıştır. Ayrıca onun hakkında naklettiği hadisi diğer güvenilir râvilere yakın kabul edilen kimseler için

¹¹¹ Ekrem b. Muhammes Ziyâre el-Fâlûcî el-Eserî, *el-Mu`cemü’s-sağîr li ruvâti’l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî* (yy.: Dâru’l-Eseriyye, ts.), 1/359.

¹¹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta`dil*, 5/404.

¹¹³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta`dil*, 2/93-94.

¹¹⁴ Emin Âşıkutlu, “Meçhul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/287.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/133.

¹¹⁶ Bâcî, *et-Ta`dil ve’t-tecrîh*, 2/865.

¹¹⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 17/436.

¹¹⁸ İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve’t-ta`dil*, 5/290.

¹¹⁹ Zehebî, *Siyer*, 7/589.

¹²⁰ Iclî, *es-Sikât*, 1/190.

¹²¹ Mizzî, *Tehzîb*, 11/164.

¹²² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta`dil*, 2/184.

¹²³ Mizzî, *Tehzîb*, 3/137.

zikredilen “mukâribü'l-hadîs”¹²⁴ değerlendirmesi de yapılmıştır. Bu bağlamda Yahya b. Maîn, Süddî ile ilgili zayıf değerlendirmesinde bulunduğu İbn Mehdî, Yahya'ya sitem etmiştir. Tüm bu anlatılanlara rağmen Ebû Zür'a, ilgili râviye yönelik “leyyin” ifadesini kullanmış,¹²⁵ Cûzcânî de onu “yalancı” diye nitelemiştir.¹²⁶ Süddî'den Buhârî dışındaki Kütüb-i Sitte imamları nakilde bulunmuşlardır.¹²⁷

2.2.2.1.4. Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12)

Ebû Hamza künyesi ile bilinen¹²⁸ Enes b. Mâlik (r.a.) muksirûndan kabul edilmiş ve Basra'da vefat eden son sahâbî olduğu söylenmiştir.¹²⁹

Söz konusu rivayetin Süddî hariç diğer râvileri sikadır. Süddî ise “hasenü'l-hadîs”¹³⁰ olup buradan hareketle Şuayb el-Arnaûd, ilgili haberin senedinin hasen olduğuna kanaat getirmiştir.¹³¹

2.2.2.2. Ahmed b. Hanbel Rivayeti (II)

Affân > Ebû Avâne > İsmâil es-Süddî, “Ben, Enes b. Mâlik'e, ‘Allah Resûlü (s.a.v.), oğlu İbrâhim'in cenaze namazını kıldırır mı?’ dedim. O (r.a.) da ‘bilmiyorum, Allah, İbrâhim'e rahmet eylesin. Şayet yaşasaydı siddîk bir nebî olurdu.’ cevabını verdi...”¹³²

2.2.2.2.1. Affân b. Müslim b. Abdillah es-Saffâr (öl. 220/835)

Muhaddisü'l-Irak lakabıyla tanınan Affân¹³³ mihne hadisesinde ilk sorguya çekilen kimse olmuştur.¹³⁴ Onun hakkında “sika”, “metîn”¹³⁵, “imâm”, “sebt”,¹³⁶ “sadûk” tabirleri kullanılmış ve hadislerin doğru telaffuzu için kelimeleri harekeleyen ve noktlayan ashâb-ı şekil'den sayılmıştır.¹³⁷

¹²⁴ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 207.

¹²⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/184-185.

¹²⁶ Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/237.

¹²⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 3/138.

¹²⁸ Zehebî, *Siyer*, 3/398.

¹²⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (yy., b.y., ts.), 1/152.

¹³⁰ Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâyetiün fi'l-kütübi's-sitte* (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.), 1/247.

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/133.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/280.

¹³³ Zehebî, *Siyer*, 10/242.

¹³⁴ Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd – Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 20/57.

¹³⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 20/172.

¹³⁶ Zehebî, *Siyer*, 10/243.

¹³⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 20/168-169.

2.2.2.2.2. Ebû Avâne Veddâh b. Abdillâh el-Yeskürî el-Vâsîti (öl. 176/792)

Basra muhaddisi Ebû Avâne "imâm", "hâfız" ve "sebt" diye nitelenmiş¹³⁸ ancak ezberinden yaptığı nakillerde hata yaptığı belirtilmiştir.¹³⁹

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de Enes b. Mâlik'ten (r.a.) naklettiği ilk hadisin senedinde bulunan İsmâil es-Süddî ve sahâbî Enes b. Mâlik (r.a.) hakkında daha önce bilgi verilmişti.

Şuayb el-Arnaûd söz konusu rivayetin senedinin Süddî sebebiyle hasen olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰

Araştırma konusunu teşkil eden "İbrâhim yaşasaydı sıddîk bir nebî olurdu" rivayeti, ilki Abdullah b. Abbâs aracılığıyla merfû; diğeri de İbn Ebî Evfâ ve Enes b. Mâlik'e ait mevkuף olmak üzere iki ayrı şekilde nakledilmiştir. İlgili haberin senedine yönelik yapılan tetkikler neticesinde merfû haberin senedinin zayıf olduğu tespit edilmiş; kaynağı itibarıyla mevkuף ancak manası yönüyle hükmen merfû özelliği taşıyan İbn Ebî Evfâ hadisinin ise Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İbn Mâce versiyonun sahîh; Taberânî tarafından tahrîc edilenin de zayıf olduğu sonucuna varılmıştır. Yine Enes b. Mâlik'e ait naklin Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde var olan her iki tarihinin de hükmen merfû olduğu¹⁴¹ ve hasen niteliği taşıdığı söylenebilir.

3. 'İbrâhim Yaşasaydı Sıddîk Bir Nebî Olurdu' Rivayetinin Metin Tahlili

Daha önce de belirttiğimiz üzere Hz. Peygamber'den sonra bir başkasının nübüvvetine delalet edecek herhangi bir nas varid olmamış, bu sebeple hatmü'n-nübüvve inancı ilk dönemlerden itibaren zarûrât-ı dîniyye arasında yerini almıştır.¹⁴² Buna rağmen daha Resûl-i Ekrem hayatta iken peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar olmuştur.¹⁴³

¹³⁸ Zehebî, *Şiyer*, 8/217.

¹³⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 27/260.

¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/280.

¹⁴¹ Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 22/101.

¹⁴² Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye, 1984), 22/45; Metin Yurdagür, *İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, (1997), 13-14-15/307.

¹⁴³ Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algıdaki Farklılaşması*, 275-276.

Rivayete göre hicri 10 yılı Rebülevvel ayında¹⁴⁴ İbrâhim'in vefat ettiği Salı günü¹⁴⁵ güneş tutulmuş ve Cahiliye Dönemi'nden kalma bir inancın etkisiyle¹⁴⁶ insanlar arasında sözü edilen hadisenin bu sebeple gerçekleştiğine dair söylentiler yayılmıştı. Yaşanan bu olayın akabinde Allah Resûlü (s.a.v.), "Göz yaşarır, yaş boşalır, kalp sızlar ve hüzünlenir. Ey İbrâhim! Biz senin ölümünle gerçekten çok üzgünüz."¹⁴⁷ şeklinde duyduğu acıyı dile getiren bir konuşma yapmış ve hemen akabinde, "(İbrâhim) yaşasaydı siddîk bir nebî olur, Kıbtî dayıları azat edilir ve hiçbir Kıbtî de köle yapılmazdı."¹⁴⁸ beyanında bulunmuştu. Ancak ilgili rivayette yer alan "İbrâhim yaşasaydı siddîk bir nebî olurdu", ifadesi müşkil addedilmiş,¹⁴⁹ buradan hareketle de farklı değerlendirme ve yaklaşımlara konu olmuştur.

Mezkûr rivayetten yola çıkılarak İbrâhim'in yaşaması ile hatm-i nübüvvet arasında ilişki kurulmuş¹⁵⁰ ve İbrâhim'in vefat sebebi, Hz. Peygamber'den sonra bir nebînin olmaması ile açıklanmıştır.¹⁵¹ Fakat Resûlullah'tan (s.a.v.) sonra peygamber gelmeyeceği için İbrâhim'in öldüğünü savunmak teolojik bir probleme zemin teşkil edeceği için müşkil görülmüş hatta bu çerçevede "Allah ezeli ilmiyle Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmeyeceğini bildiği halde neden İbrâhim dünyaya gönderilmiştir?" şeklinde bir sorunu çözmenin güçlüğü belirtilmiş dolayısıyla İbrâhim'in ölümünü mezkûr inançla irtibatlandırmak doğru kabul edilmemiştir.¹⁵²

Nevevî (öl. 676/1277), "İbrâhim yaşasaydı siddîk bir nebî olurdu..." şeklinde nakledilen haberin bâtil/mevzu olduğuna işaret etmiş, mezkûr ifadeyi gayb ile ilgili

¹⁴⁴ İbrâhim'in Ramazan veya Zilhicce aylarından birinde vefat ettiği de ifade edilmiştir. Ancak mezkûr hadisenin Zilhicce ayında olduğuna dair bilgi doğru değildir. Zira Hz. Peygamber o sırada hac ibadeti için Mekke'de bulunmaktaydı. Hâlbuki rivayetlere göre Hz. Peygamber İbrâhim'in vefatına şahit olmuştur. Ayrıca Medine'den gözlenebilen iki güneş tutulmasından ilgili yıl içinde gerçekleşenin 29 Şevval 10 olduğu buradan hareketle İbrâhim'in bu tarihte ölmüş olabileceği de söylenmiştir. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer, 2018), 458.

¹⁴⁵ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 24/306 (No. 775).

¹⁴⁶ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî* (yy.: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 2/528.

¹⁴⁷ Buhârî, "Cenâiz", 43; Müslim, "Fezâil", 62, 63.

¹⁴⁸ İbn Mâce, "Cenâiz", 27.

¹⁴⁹ Hz. Peygamber'e atfedilen bu sözün ne Kur'an ne de Hz. Muhammed'in peygamberliği ile örtüştüğü bu itibarla söz konusu kaydın sonradan çarpıtılmış bir şekilde kaynaklara yansıtılmış olabileceği yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır. bk. İsrail Balci, Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru, *Ekev Akademi Dergisi*, (2006), 29/126

¹⁵⁰ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1981/1401), 22/48-49.

¹⁵¹ Sindî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*, 1/459.

¹⁵² Gülverdi, *İslam Düşüncesinde Hatmü'n-nübüvve Tasavvuru*, 89.

konularda cüretkârca konuşma ve aşırı bir tavır şeklinde değerlendirmiştir.¹⁵³ Yine İbn Abdilber (öl. 463/1071), "Bu nedir, bilmiyorum! Nûh'un (a.s.) çocuğu da vardı fakat peygamber değildi. Şayet her bir peygamberin çocuğu nebî olsaydı o zaman herkes için bu durum söz konusu olurdu. Çünkü hepsi Nûh'un soyundan gelmiştir. Hâlbuki Âdem'in sadece Şîs adındaki bir oğlu peygamber olmuştur."¹⁵⁴ şeklindeki açıklamasıyla ilgili naklin kabulünü uygun görmemiştir. Buna karşılık İbn Hacer, Nevevî'nin meseleye ilişkin izahına tepki göstererek onun mezkûr hadisin tevilini tespit edememesi sebebiyle aşırıya kaçtığını belirtmiş ve sözü edilen rivayette yer alan "yaşasaydı" şart cümlesinin olayın gerçekleşmesini gerektirmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁵⁵ Zira mezkûr beyanda bulunan "lev", hem şart hem de cevabın olanaksızlığını ifade etmek üzere kullanılan bir edat olup¹⁵⁶ söz konusu açıklama varsayım yoluyla böyle bir hadisenin imkânsızlığını anlatmak üzere serdedilmiştir.¹⁵⁷

Bahse konu hadiste geçen ifadenin, İbrâhim'in faziletini beyan sadedinde sarf edilmiş olabileceği belirtilmiş¹⁵⁸ ve dolayısıyla ilgili beyanın, "Hz. Peygamber'den sonra bir nebînin gelmesi takdir edilmiş olsaydı bu vazifeye en layık İbrâhim olacaktı" diye anlaşılabilirliği söylenmiştir.¹⁵⁹ Nitekim "Benden sonra peygamber olsaydı o, Ömer olurdu."¹⁶⁰ şeklindeki haberin de Hz. Ömer'in faziletine işaret etmek üzere zikredildiği ifade edilmiştir.¹⁶¹ Nitekim Ömer (r.a.), Allah Resûlü'nün (s.a.v.) vefatından sonra yaşamaya devam etmesine rağmen onun peygamber olduğunu hiçbir kimse ne söylemiş ne de iddia etmiştir.¹⁶²

Allah Resûlü (s.a.v.), ilgili beyanı gerek hayatının sonlarına doğru ortaya çıkan gerekse sonradan peygamberlik iddiasında bulunacaklara bir cevap mahiyetinde söylemiş olabilir. Nitekim o (s.a.v.) Veda Haccı dönüşü hastalandığında bu haber dört bir tarafa yayılmış hatta sözü edilen hadise bazı kabile liderlerinin politik arzularını ortaya çıkarmış ve

¹⁵³ Ebû Zekeriyâ Muhayyidîn b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/103.

¹⁵⁴ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 1/60.

¹⁵⁵ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/320-321.

¹⁵⁶ Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fi'l-kavâid ve'l-a`râb*, thk. Semîr İbrâhîm Besyûnî (Mısır: Mektebetü Ceziretü'l-Verd, 1430/2009), 293.

¹⁵⁷ Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 7/208.

¹⁵⁸ Sindî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*, 1/459.

¹⁵⁹ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 4/354.

¹⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/154; Tirmizî, "Menâkıb", 18.

¹⁶¹ Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman İbn Abdirrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 10/119.

¹⁶² Muhammed Süleymân el-Mansûr Fûrî, *Rahmeten li'l-âlemîn*, çev. Semîr Abdülhamîd İbrâhîm (Riyâd: Dâru's-Selâm, ts.), 675.

onlar başarıya ulaşabilmenin tek yolunun nübüvvetin nüfuzundan yararlanmaktan geçtiğini düşünerek kendilerinin peygamber olduğunu iddia etmeye kalkışmışlardı.¹⁶³ İşte Resûl-i Ekrem, yaşanan olayları da dikkate alarak oğlu İbrâhim'in cenaze namazını kıldırdıktan sonra nübüvvetin kendisi ile nihayete erdiğini belirtmek üzere açıklama yapma gereği hissetmiş ve "İbrâhim yaşasaydı siddîk bir nebî olurdu. Fakat benden sonra peygamber gelmeyecektir." şeklinde bir beyanda bulunmuştur. Böylece o (s.a.v.) söz konusu ifadesi ile Yahudilerde¹⁶⁴ görüldüğünün aksine nübüvvetin babadan oğula intikal etmeyeceğine dolayısıyla yeni bir peygamber beklentisi içine girilmemesi gerektiğine de dikkat çekmiştir.¹⁶⁵ Nitekim "Muhammed'in oğullarından biri yaşasaydı" ve "Zeyd b. Hârise (öl. 8/629), Muhammed'in öz oğlu olsaydı o da nebî ve resûl olacaktı."¹⁶⁶ ve "Şayet Zeyd yaşasaydı Resûlullah (s.a.v.), onu kendi yerine bırakırdı."¹⁶⁷ şeklindeki söylemler söz konusu düşüncenin toplum içinde yaygınlaştığını da göstermesi açısından önem arz etmektedir. "Biz peygamberler miras bırakmayız..."¹⁶⁸ beyanının da bu duruma işaret ettiği söylenebilir.¹⁶⁹

Tüm bu anlatılanlara rağmen Îsâ'nın (a.s.) doğduğu gün, Allah Teâlâ'nın kendisini peygamber yaptığı sözünden¹⁷⁰ ve Yahya (a.s.) hakkında zikredilen, "... Ona henüz çocukken hikmet verdik."¹⁷¹ şeklindeki ayetten hareketle İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) İbrâhim'in peygamberliğinin henüz küçük yaşta gerçekleştiğini iddia etmiştir.¹⁷² Bu doğrultuda

¹⁶³ bk. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 2/197; Komisyon, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 7/201.

¹⁶⁴ İsrâiloğulları arasında nübüvvet genellikle veraset yoluyla gerçekleşmiştir. Zekeriyya (a.s.), kendisini yalnız bırakmaması için Allah Teâlâ'ya niyazda bulunmuş, yerini alacak bir halef vermesi ve onun Ya'kûb hanedanına varis olması yönünde dua etmiş böylece nübüvveti veraset olacak bir çocuk talebinde bulunmuştur. Süleyman-Dâvûd, İbrâhim-İshâk, İshâk-Ya'kûb, Ya'kûb-Yûsuf, Dâvûd-Süleymân, Zekeriya-Yahya gibi peygamberler arasında da mezkûr veraset söz konusu olmuştur. Allah Resûlü (s.a.v.) de kerîm dördün dördüncüsü olarak Hz. Yûsuf'tan bahsettiği beyanında nübüvvetin dört neslini zikretmiştir. bk. Meryem, 19/5-6; el-Enbiya, 21/89; en-Neml, 27/16; Buhârî, "Enbiyâ", 19; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh Muhammed b. Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (yy.: b.y., ts.), 8/175.

¹⁶⁵ Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA.*, 16/478.

¹⁶⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002), 3/498.

¹⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/226.

¹⁶⁸ Müslim, "Cihâd", 49.

¹⁶⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 8/345.

¹⁷⁰ Meryem, 19/30

¹⁷¹ Meryem, 19/12.

¹⁷² Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye* (yy.: Dâru'l-Fikr, ts.), 125-126.

Hiz. Peygamber’in, İbrâhim’i defnettikten sonra elini kabrine doğru uzatıp¹⁷³ “Allah’a andolsun ki bu peygamber oğlu peygamberdir.”¹⁷⁴ açıklamasını yaptığı hatta ilgili beyanı duyanların yüksek sesle ağladıkları da nakledilmiştir.¹⁷⁵

Konuya dair gerekli açıklamalarda bulunduğumuz merfû rivayetin yanı sıra İbn Ebî Evfâ ve Enes b. Mâlik’ten nakledilen iki ayrı mevkuf haber de tahrîc edilmiştir. Bu bağlamda İbn Ebî Evfâ’ya (r.a.), Hiz. Peygamber’in oğlu İbrâhim’i görüp görmediği sorulduğunda o (r.a.), İbrâhim’in babasına çok benzediğini ve küçük yaşta öldüğünü, Resûlullah’tan (s.a.v.) sonra bir nebînin gelmesi takdir edilmiş olsaydı onun yaşamaya devam edeceğini ancak başka bir peygamberin gönderilmeyeceğini söylemiştir.¹⁷⁶ İbn Ebî Evfâ’nın kendisine yöneltilen suale yönelik verdiği cevabı yaşadığı dönem ve çevre ile ilişkilendirerek açıklamak mümkündür. Zira o (r.a.), Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra Kûfe’ye yerleşmiş¹⁷⁷ ve muhtemelen orada yaşanan hatmü’n-nübüvve tartışmalarına da şahit olmuştu. Bu bağlamda İbn Ebî Evfâ kendisine yöneltilen, “Allah Resûlü (s.a.v.) bir şey vasiyet etti mi? sualine, “Hayır.” cevabını vermiş, “Şu halde müslümanlara neden vasiyet emrolundu.” denildiğinde ise “Allah’ın kitabını vasiyet etti.” şeklinde yanıtlamıştı.¹⁷⁸ Dolayısıyla İbn Ebî Evfâ’nın (r.a.), Hiz. Peygamber’den sonra nübüvvetin sona erdiğini “İbrâhim yaşasaydı sıddîk bir nebî olurdu” şeklindeki bir açıklama yapması, Tuleyha b. Huveylid¹⁷⁹, Secâh, Hâris el-Kezzâb ve kendisinin de ikamet ettiği Kûfe’de Cibrîl’in kendisine geldiğini söyleyerek nübüvvet iddiasında bulunan Muhtâr es-Sekafî’nin¹⁸⁰ savlarına yönelik olduğu söylenebilir.¹⁸¹ Böylece o (r.a.), mütenebbîlerin nübüvvet iddialarının bir aslının olmadığını beyan etmek istemiştir.¹⁸² Yine Enes b. Mâlik’in de Resûl-i Ekrem’in oğlu İbrâhim’in cenaze namazını kıldırıp kıldırmadığına yönelik suale, “Bilmiyorum. Allah İbrâhim’e rahmet

¹⁷³ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 11/213.

¹⁷⁴ İlgili ifadenin mevzu olduğu belirtilmiştir. Alâüddîn el-Müttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-ekvâl ve’l-efâl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985), 11/472 (No. 32217).

¹⁷⁵ Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (yy.: Dâru Hicr, 1418/1997), 8/250.

¹⁷⁶ Buhârî, “Edeb”, 109; İbn Mâce, “Cenâiz”, 27.

¹⁷⁷ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/870.

¹⁷⁸ Buhârî, “Vesâyâ”, 1, Megâzî”, 83; Müslim, “Vesâyâ”, 16.

¹⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/118.

¹⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 6/617.

¹⁸¹ Herevî, *el-Kevebü’l-vehhâc*, 26/202.

¹⁸² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 14/31.

eylesin. Şayet o yaşasaydı siddîk bir nebî olurdu.”¹⁸³ beyanını da bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür.¹⁸⁴

Son dönemde hatmü'n-nübüvve tartışmaları çerçevesinde Hindistan'da ortaya çıkan Kâdiyânîler de “İbrâhim yaşasaydı siddîk bir nebî olurdu” ifadesinden hareketle nübüvvetin devam ettiğini savunmuşlar¹⁸⁵ ve bu düşüncelerini “Bir nebî, başka bir nebînin cenaze namazını kılmaz”¹⁸⁶ yönündeki¹⁸⁷ açıklamayla¹⁸⁸ desteklemişler¹⁸⁹ böylece hatm-i nübüvvet inancını zedeleyecek bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹⁹⁰ Hâlbuki İbrâhim'in nebî olduğu için namazının kılınmadığı iddiası bir algı olup onun kabul edilemez bir görüş olduğu izahtan varestedir.¹⁹¹ Bu bağlamda onlar, Mirza Gulâm Ahmed'i vahye muhatap bir nebî kabul etmeyenin müslüman olamayacağını belirterek risâlet ve nübüvvetin Hz. Peygamber ile tamamlandığına dair dinde sabit olan kesin bilgiyi kabul etmemişlerdir.¹⁹² Dolayısıyla tetkik ettiğimiz ilgili haber, nübüvvetin sona ermediğini iddia edenlere bir cevap taşıması açısından önem arz etmektedir.¹⁹³

Sonuç

Âdem'in (a.s.) peygamber olarak görevlendirilmesi ile başlayan nübüvvet süreci, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) bi'seti neticesinde sona ermiş ve bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'i “hâtemü'n-nebiyyîn” vasfıyla nitelemiş, Resûl-i Ekrem de bu yöndeki birçok beyanıyla meseleyi teyit etmiştir.

¹⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/133. 280.

¹⁸⁴ Süheyl Mufî` Muslih Hattâb, *Hatmü'n-nübüvve fi'l-kitâb ve's-sünne* (Filistin: Câmîatü'n-Necâh el-Vataniyye, 2014), 58 (Yüksek Lisans Tezi).

¹⁸⁵ Elbânî, *Mevsûatü'l-allâme*, 8/326.

¹⁸⁶ Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâ, *Nasbü'r-râye li ehâdisi'l-hidâye* (yy.: Müessesetü'r-Reyyân, ts.), 2/281.

¹⁸⁷ Önceki peygamberler döneminde böylesi durumlarda nasıl davranıldığına dair bir bilgi olmadığı için bunu ispat edecek bir delil de söz konusu değildir. Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Eymen Mahmûd Hattâb (yy.: b.y., 2. Basım, 1394), 9/20.

¹⁸⁸ Resûl-i Ekrem'in, oğlunun cenaze namazını kıldırmadığı yönünde varid olan haberlerin yanı sıra Osman'ın (r.a.) evinin yanında veya Mescid-i Nebevi civarında insanların sohbet etmesi için tahsis edilen yerde dört tekbirle bu ibadeti ifa ettiği de nakledilmiştir. Dolayısıyla müspet haberler böyle olmayanlara tercih edilir. Ayrıca İbrâhim'in cenaze namazının Hz. Peygamber'in güneş tutulması namazı ile meşguliyeti sebebiyle cemaatle yerine getirilemediği ve Hz. Peygamber'in tek başına kıldığına dair rivayetler de varid olmuştur. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/283; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 53; İbn Mâce, “Cenâiz”, 27; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1352/1934), 1/311; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 58-59; Sübkî, *el-Menhel*, 9/20.

¹⁸⁹ Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Ayıntâbî Bedrüddîn el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Katar: Vizâratü'l-evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 1429/2008), 7/408.

¹⁹⁰ Yurdagür, *İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi*, 13-14-15/310.

¹⁹¹ Gülverdi, *İslam Düşüncesinde Hatmü'n-nübüvve Tasavvuru*, 84.

¹⁹² Ahmed b. Ali ez-Zâmilî Asîrî, *Menhecü's-şeyh Abdirezzâk Affî ce cühûdühü fi takrîri'l-akâdeti ve'r-reddi ale'l-muhâlifîn* (Suudi Arabistan: 1431), 689, 690, 692. (Yüksek Lisans Tezi).

¹⁹³ Elbânî, *Mevsûatü'l-allâme*, 8/326; Asîrî, *Menhecü's-şeyh Abdirezzâk Affî*, 690.

İnceleme konusu yaptığımız “İbrâhim yaşasaydı sıddîk bir nebî olurdu” rivayeti, ilki Abdullah b. Abbâs aracılığıyla merfû; diğeri de İbn Ebî Evfâ ve Enes b. Mâlik’e ait mevkuf olmak üzere iki ayrı şekilde nakledilmiştir. İlgili haberin senedine yönelik yapılan tetkikler neticesinde merfû haberin senedinin zayıf hatta Nevevî’ye göre mevzu olduğu ve bu tür önemli konularda delil olamayacağı tespit edilmiş; kaynağı itibarıyla mevkuf ancak manası yönüyle hükmen merfû özelliği taşıyan İbn Ebî Evfâ hadisinin ise Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İbn Mâce versiyonunun sahîh; Taberânî tarafından tahrîc edilenin de zayıf olduğu sonucuna varılmıştır. Yine Enes b. Mâlik’e ait hükmen merfû naklin Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde var olan her iki tarikinin ise hasen niteliği taşıdığı söylenebilir.

Allah Resûlü’nün (s.a.v.) hicri 10 yılı Rebûlevvel ayında vefat eden oğlu İbrâhim’in cenaze namazında yaptığı bir konuşma akabinde, “İbrâhim yaşasaydı sıddîk bir nebî olur.” şeklindeki beyanı hatmü’n-nübüvve meselesi çerçevesinde müşkil addedilerek farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Netice olarak sözü edilen rivayetten yola çıkılarak teolojik bir probleme zemin teşkil edecek nitelikte İbrâhim’in yaşaması ile risaletin son bulması arasında ilişki kurulması sorunlu addedilerek bu yönde yapılan yorumlar kabul görmemiştir. Nevevî ilgili haber hakkında “gayb ile alakalı meselelerde cesurca konuşmak” biçiminde izahta bulunmuş ve mezkûr habere mevzu hükmü vermiş, İbn Abdilber de böyle bir durumun kabul edilmesi halinde tüm nebîlerin çocuklarının peygamber olacağını belirterek tarihte sabit olmayan bu olayın kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Buna karşılık İbn Hacer, sözü edilen rivayetteki “yaşasaydı” şart cümlesinin olayın gerçekleşmesini gerektirmeyeceği yönünde izahta bulunan bir açıklama yaparak aksi yönde yapılan açıklamalara yanıt vermiştir.

Allah Resûlü’nün (s.a.v.) inceleme konusu yaptığımız beyanı, gerek hayatının sonlarına doğru ortaya çıkan gerekse sonradan peygamberlik iddiasında bulunacaklara bir cevap mahiyetinde söylemiş olma ihtimalinden söz edilebilir. Zira Resûl-i Ekrem, hayatında mütenebbîler ile farklı yollarla mücadele etmiş ve böylesi durumlarda nasıl bir tavır takınılacağı konusunda ümmetini uyarmıştır. Nitekim İbn Ebî Evfâ yaşadığı Kûfe şehrinde şahit olduğu hatmü’n-nübüvve tartışmalarına ve kendisine vahiy geldiğini söyleyerek nübüvvet iddiasında bulunan Muhtâr es-Sekafî’ye nübüvvetin Allah Resûlü (s.a.v.) ile son bulunduğunu ve onun yalancı olduğunu beyan için “Yaşasaydı Resûl-i Ekrem’in oğlu İbrâhim

nebî olurdu” diyerek karşılık vermiş ve bu yanıtı ile böyle bir durumun imkânsızlığına ve meydana gelebilecek benzeri iddiaların asılsızlığına vurgu yapmıştır.

Netice itibarıyla araştırma mevzumuzu teşkil eden haberin hem merfû hem de mevkuf tarikleri itibarıyla bağlamları dikkate alındığında, nübüvvet silsilesinin Hz. Peygamber ile sonlandığına, peygamberliğin babadan oğula intikal etmeyeceğine ve dolayısıyla bir nebî beklentisine girilmemesi gereğine vurgu yaptığı dolayısıyla hatmü'n-nübüvve inancını pekiştirmeye matuf serdedildiği söylenebilir.

Kaynakça / References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Aktepe, Orhan. *Peygamberliğin Hz. Muhammed (sav) İle Sona Ermesi*. Erzincan: Ermat Ofset, ts.
- Âlûsî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Antâkî, Muhammed. *el-Minhâc fi'l-kavâid ve'l-a'râb*. thk. Semîr İbrâhîm Besyûnî. Mısır: Mektebetü Ceziretü'l-Verd, 1. Basım, 1430/2009.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 2018.
- Asîrî, Ahmed b. Ali ez-Zâmilî. *Menhecü'ş-şeyh Abdirezzâk Afîfi ve cühûdühü fi takrîri'l-akîdeti ve'r-reddi ale'l-muhâlifîn*. Suudi Arabistan: 1431. (Yüksek Lisans Tezi).
- Âşıkutlu, Emin. “Meçhul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/287. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aygan, Fadıl. *Peygamberlik Zincirinin Son Halkası Olarak Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Mâhiyeti. Hz. Peygamber'in Nübüvvetin Süresi ve Kapsamı, 17-19 Ekim 2014 Gaziantep*, (2015), 72.
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Ayıntâbî Bedrüddîn. *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 20 Cilt. Katar: Vizâratü'l-evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1. Basım, 1429/2008.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Sa'd İbn Eyyûb. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece anhü'l-Buhârî fi'l-Câmi's-sahîh*. thk. Ahmed Libzâr. 3 Cilt. yy.: b.y., ts.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1407/1987.
- Balcı, İsrâfil. *Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru. Ekev Akademi Dergisi*, (2006), 29/126.

- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. el- *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1998.
- Bilgiz, Musa. Kur'an'da Nübüvvet (Peygamberlik). *Diyanet İlmî Dergi*, (2103). 1/45.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Muğîre el-Cu`fi. *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. yy.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Kitâbü'd-Duafâi's-sağîr*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid. Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 1. Basım, 1406/1986.
- Bulğen, Mehmet. Mûcize ve Hatm-i Nübüvvet. Hz. *Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri*. Gaziantep Üniversitesi, (17-19 Ekim 2014).
- Çakan İsmail L. - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/77. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Daudi, Khalid Zafarullah. "Hatm-i Nübüvvet (Literatür)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/480. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Dindi, Korkut. İbrânî Peygamberlik Geleneğinde Görülen Veraset Usulünün Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yansımaları. *Turcology Research*, (2002).
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş`as b. İshâk es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 1425/2004.
- Elbânî, Ebû Abdirrahman Muhammed Nâsirüddîn. *Mevsûatü'l-allâme el-İmâm Müceddidü'l-asr Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî*. Haz. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu`mân. 9 Cilt. Yemen: Mektebetü İbn Abbâs, 1. Basım, 1431/2010.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Sahîhu süneni İbn Mâce*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1417/1997.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâife ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyiü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1412/1992.
- Eserî, Ekrem b. Muhammed Ziyâre el-Fâlûcî. *el-Mu`cemü's-sağîr li ruvâti'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî*. 2 Cilt. yy.: Dâru'l-Eseriyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-ittikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2004.
- Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdillâh. *el-İrşâd ilâ sahîhi'l-ittikâd ver-red alâ ehli's-şîrk ve'l-illhâd*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, 2. Basım, 1416/1995.
- Fûrî, Muhammed Süleymân el-Mansûr. *Rahmeten li'l-âlemîn*. çev. Semîr Abdülhamîd İbrâhîm. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1. Basım, ts.
- Gülverdi, Selim. *İslam Düşüncesinde Hatmü'n-Nübüvve Tasavvuru*. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2023.
- Hamdân, Ahmed b. Saîd. *Akîdetü hatmi'n-nübüvve bi'n-nübüvveti'l-Muhammediyye*. yy.: Dâru Taybe, ts.
- Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.

- Hattâb, Süheyl Mutî` Muslih. *Hatmü'n-nübüvve fi'l-kitâb ve's-sünne*. Filistin: Câmiatü'n-Necâh el-Vataniyye, 2014. (*Yüksek Lisans Tezi*).
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1352/1934.
- Herevî, Muhammed b. Abdillâh el-Alevî. *el-Kevkebü'l-vehhâc şerhu Sahîh-i Müslim*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1430/2009.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhmmmed b. Ali b. Hacer. *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye*. yy.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hindî, Alâuddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmiddîn. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. 18 Cilt. yy.: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Iclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma`rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-duafâ ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. yy.: b.y., ts.
- Irâkî, Ebû Zür`a Ahmed b. Abdirrahîm. *Kitâbü'l-Müdellisîn*. thk. Rifat Fevzî Abdülmüttalib - Nâfiz Hüseyin Hammâd. yy.: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1415/1995.
- Ivâcî, Gâlib b. Ali. *Fırkatün muâsiratün tentesibü ile'l-İslâm ve beyânü mevâkıfi'l-İslâm minhâ*. 3 Cilt. Cidde: el-Mektebetü'l-Muâsiratü'z-Zehebiyye, 4. Basım, 1422/2001.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye, 1984.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. 26 Cilt. yy.: b.y., ts.
- İbn Abdilber, Ebû Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstîâb fi ma`rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1412/1992.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta`dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1373/1953.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî*. 13 Cilt. yy.: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Meclis-i Dâirati'l-Meârif en-Nazzâmiye, 1327.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1973/1993.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. yy.: Dâru Hicr, 1. Basım, 1418/1997.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye,
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü’l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Melek, Muhammed b. İzziddîn Abdüllatîf b. Abdilazîz. *Şerhu mesâbîhi’s-sünne li’l-İmâm el-Begavî*. Thk. Nureddîn İtr vd. 6 Cilt. yy.: İdâretü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1. Basım, 1433/2012.
- İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Menî’. *et-Tabakâtü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1418/1997.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman Ali b. Muhammed. *Kitâbü’l-Duafâ ve’l-metrûkîn*. thk. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1406/1986.
- İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*. 7 Cilt. yy.: b.y., ts.
- İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen İzzüddîn Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi’t-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2012.
- İlhan, Mehmet. Hatmu’n-nübüvve Açısından Nebî-Resûl Farkına Bir Bakış. *Ekev Akademi Dergisi*, (2010). 42/70.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk. *Ma’rifetü’s-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 6 Cilt. Riyâd: Dâru’l-Vatan, ts.
- Kâdî İyâz, Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz b. İmrân el-Yahsubî. *İkmâlü’l-mu’lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1. Basım, 1419/1998.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü’t-te’vîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Kefevî, Ebü’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât Mu’cem fi’l-mustalahât ve’l-furûku’l-lügaviyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd Şemsüddîn. *el-Kevâkibü’d-derârî fi şerhi sahîhi’l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arâbî, 2. Basım, 1981/1401.
- Komisyon. *Hadislerle İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Küçüköner, Halide Rûmeysa. *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algıdaki Farklaşması*. Ankara: Araştırma Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- Mansûrî, Ebü’t-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali. *İrşâdü’l-kâsî ve’d-dânî ilâ terâcimi şuyûhi’t-Taberânî*. Riyâd: Daru’l-Keyân, 1. Basım, 1427/2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Mevdûdî, Ebü’l-Alâ. *Hatmü’n-nübüvve fi davi’l-Kur’ân ve’s-sünne*. çev. Halîl Ahmed el-Hâmîdî. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1403/1983.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma`rûf. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1408/1987.
- Mukâtîl b. Süleymân. *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1. Basım, 1423/2002.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman İbn Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiü't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410/1990.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müslimî, Muhammed Mehdî - Abdurrahman, Eşref Mansûr, vd. *Mevsûatü ekvâli Ebi'l-Hasen ed-Dârekutnî fi ricâli'l-hadîs ve ilelihi*. 2 Cilt. yy.: Âlimü'l-Kütüb, 1. Basım, ts.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman b. Şuayb. *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût - Bûrân ed-Danâvî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1405/1985.
- Nevevî, Ebü Zekeriyya Muhyiddîn b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu`cemü'l-lügati'l-arabiyeti'l-muâsara*. 4 Cilt. Kâhire: Âlimü'l-Kütüb, 1. Basım 1429/2008.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. yy.: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1401/1981.
- Sââtî, Ahmed Abdurrahman el-Bennâ. *el-Fethu'r-rabbânî li tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî maa şerhihi Bulûğî'l-merâm min esrâri'l-fethi'r-rabbânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Sâbık, Seyyid. *el-Akâidü'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1406/1985.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1420/2000.
- Seyyid, Cemâl b. Muhammed. *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cühûdühü fi hudmeti's-sünneti'n-nebevîyye ve ulûmihâ*. 3 Cilt. Medîne: b.y., 1. Basım, 1424/2004.
- Sindî, Ebü'l-Hasen el-Hanefî. *Şerhu Sünen-i İbn Mâce el-Kazvinî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Eymen Mahmûd Hattâb. 10 Cilt. yy.: b.y., 2. Basım, 1394.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-Leâliü'l-mesnûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1996.
- Şerkâvî, Muhammed Abdullah. *el-Îmân hakikatühü ve eseruhü fi'n-nefsi ve'l-müctemai usûlühü ve fîrûuhü muktezayâtühü ve nevâkızuhü*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2. Basım, 1410/1990.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu`cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Ivazillâh b. Muhammed - Ebü'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu`cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1397/1977.
- Yeşilyurt, Temel. Nübüvvetin Gerekliği, Kapsamı ve Süresi. *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı.17-19 Ekim 2014, Gaziantep*, (2015).
- Yurdagür, Metin. "Hatm-i Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/479. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yurdagür, Metin. İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1997). 13-14-15,/307.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi ma`rifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübi's-sitte*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmî, 1. Basım, 1413/1992.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muğnî fi'd-duafâ*. thk. Nûreddîn İtr. 2 Cilt. yy.: b.y., ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a`lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1986.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullah b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li ehâdîsi'l-hidâye*. 5 Cilt. yy.: Müessesetü'r-Reyyân, ts.

A Problem of Perspective: Religions in Africa or African Traditional Religion

Bakış Açısı Problemi: Afrika'da Dinler veya Geleneksel Afrika Dini

Osman ŞAHİN

ORCID: [0000-0003-2959-241X](https://orcid.org/0000-0003-2959-241X) | E-Posta: osman.sahin@inonu.edu.tr

Dr. İnönü Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu
Dr. Inonu University, School of Foreign Languages

Malatya, Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://ror.org/04asck240)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Şahin, Osman. "A Problem of Perspective: Religions in Africa or African Traditional Religion". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 391-418.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1511802>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	07.07.2024
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	13.10.2024
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15.12.2024
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem)
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur). 25-27 Mayıs 2024 tarihinde Malatya'da gerçekleştirilen "Uluslararası Afrika Sempozyumunda sunulan bildirden üretilmiştir. Sempozyum bildiri kitabında sadece özet metni yayımlanacaktır. (This article is created from a paper presented at the "International Africa Symposium" held in Malatya on 25-27 May 2024. Only the abstract will be published in the symposium proceedings book.)
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Abstract

This study critiques study of African religions as a singular phenomenon under the umbrella term "African Traditional Religion" and rejects this reductionist approach, suggesting that a more detailed approach that recognises the diversity and plurality of religions on the African continent would allow for more insightful results in the study of religion in Africa. Along with Islam and Christianity, many religions indigenous to African peoples are still practised in Africa. Information about African religions was first provided in the works written mostly by Westerners. The works written by Christian missionaries, anthropologists, soldiers and researchers on religious life in Africa, both before and after the colonial period, have been the trendsetters of the "religion in Africa" literature. In such studies, Africa was analysed as a totality and the term "African Traditional Religion" was created. Besides, these studies were mostly biased, they often looked at religious phenomena from the perspective of Christianity and tried to Christianise them, and even more importantly, they made generalisations and presented all religions as a single religion. Later works by Africans were mostly written by Africans who converted to Christianity. This has led to the continuation of the reductionist and generalising approach in the relevant literature. Studies conducted from this perspective have typically situated African religions within frameworks that emphasize concepts such as the Supreme Being, spirits, ancestor veneration, magic, and sorcery. By highlighting these shared phenomena and oral traditions, this reductionist and orientalist perspective has contributed to the perception of African religions as a singular, cohesive entity. Even today, this effect can be seen in many works. Just as it is an erroneous approach to consider the peoples of Africa as a single race or nation, it is equally problematic to consider the religions of Africa as a single religion. This approach, which places the understanding that there is a single religion in the whole continent based on some similarities observed among the religions in Africa, has prevented the understanding of religious diversity in Africa and African religions. Although it may seem like a practical and problem-free approach, it is obvious that this perspective hinders the understanding of African religions and hence the understanding of Africa. The articles and books analysed in the context of this study have been instrumental in identifying a number of problems associated with this perspective. Many researchers have used the singular term 'Traditional African Religion' and failed to acknowledge the differences between religions. Others have used the term "African Traditional Religion" in the singular, but have stated that religions in Africa should be considered in the plural. Some other researchers have sometimes used a singular and sometimes a plural expression and stated that these can change according to the context, and that both expressions are correct. A small number of researchers also acknowledged that the appropriate term is "religions in Africa" or "African Traditional Religions" in the plural form, in accordance with the points raised in this study. Therefore, this study argues that the individual characteristics of African religions should not be generalised and represented as a single phenomenon, but that a more accurate understanding of these still living religions, with particular emphasis on their differences, will contribute to the understanding of Africa.

Keywords: History of Religions, African religions, African traditional religion, Orientalism, Colonialism.

Öz

Bu çalışma, Afrika dinlerinin tekil bir olgu olarak "Geleneksel Afrika Dini" şeklindeki bir şemsiye terim altında incelenmesini eleştirmekte ve bu indirgemeci yaklaşımı reddederek Afrika kıtasındaki dinlerin çeşitliliğini ve çoğulluğunu kabul eden bir yaklaşımın Afrika'daki din çalışmalarında daha anlamlı sonuçlar elde edilmesine imkân tanıyacağını önermektedir. Afrika'da İslam ve Hristiyanlığın yanı sıra Afrika halklarına özgü birçok din hâlâ yaygın olarak varlıklarını devam ettirmektedir. Bu dinler hakkındaki bilgilerimiz ilk olarak çoğunlukla Batılılar tarafından kaleme alınan eserlerde yer almıştır. Hem kolonyal dönem öncesinde hem de sonrasında Hristiyan misyonerlerin, antropologların, askerlerin ve araştırmacıların Afrika'daki dini yaşam hakkında yazdıkları eserler, "Afrika'da din" literatürünün yön göstericileri olmuştur. Bu çalışmalarda Afrika bir bütün olarak değerlendirilmiş ve ortaya "Geleneksel Afrika Dini" şeklinde bir terim çıkmıştır. Ayrıca bu çalışmalar çoğunlukla taraflı, olgulara Hristiyanlık perspektifinden bakan ve onları Hristiyanlaştırmaya çalışan, daha da önemlisi, birtakım genellemeler ile tüm dinleri tek bir din gibi gösteren eserlerdir. Daha sonra Afrikalılar tarafından yapılan çalışmalar da çoğunlukla Hristiyanlığa ihtida edenler tarafından yapılmıştır. Bu, ilgili literatürde var olan indirgemeci ve genelleyici eğilimin devam etmesine sebep olmuştur. Bu bakış açısıyla yapılan çalışmalar Afrika dinlerini Yüce Varlık, ruhlar, atalar kültü, sihir ve büyü olguları kısıncasında ele almıştır. Bu oryantalist bakış açısı, birtakım ortak olguları ve sözlü geleneği sebep göstererek Afrika dinlerinin tekil bir din olduğu algısını yerleştirmiştir. Bugün dahi birçok çalışmada bu etkinin devam ettiğini görmek mümkündür. Afrika'da yaşayan halkların tek bir ırk veya millet olarak değerlendirilmesi nasıl hatalı bir yaklaşım ise Afrika'da yaşayan dinlerin tek bir din olarak değerlendirilmesi de aynı derecede sorunlu bir yaklaşımdır. Afrika'daki dinlerde gözlemlenen birtakım benzerliklerden hareketle bütün kıtada tek bir din olduğu anlayışını yerleştiren bu yaklaşım, Afrika'daki dini çeşitliliğin ve Afrika dinlerinin anlaşılmasına engel olmuştur. Her ne kadar kolaylaştırıcı ve sorunları ortadan kaldıracı bir yaklaşım gibi görünse de bu bakış açısının Afrika dinlerinin ve dolayısıyla Afrika'nın anlaşılmasını engellediği ortadadır. Bu çalışma bağlamında incelenen makale ve kitaplarda bu perspektifin ortaya çıkardığı sorunlara işaret edilmiştir. Birçok araştırmacı Geleneksel Afrika Dini terimini tekil olarak kullanmış ve dinler arasındaki farklılıkları görmezden gelmiştir. Bazıları ise tekil olarak Geleneksel Afrika Dini ifadesini kullanmış ancak Afrika'da dinlerin çoğul olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Diğer bazı araştırmacılar ise bazen tekil, bazen çoğul bir ifade kullanmış ve bunların bağlama göre değişebileceğini, her iki ifadenin de doğru olduğunu belirtmişlerdir. Çok az sayıda araştırmacı bu çalışmada işaret edilen birtakım hususlara da değinerek doğru terimin çoğul olarak "Afrika'da dinler" veya "Geleneksel Afrika Dinleri" olması gerektiğini kabul etmiştir. Bu çalışma, Afrika dinlerinin bireysel özelliklerinin birtakım genellemeler yapılarak tek bir olgu olarak betimlenmesini değil, özellikle bu farklılıklara vurgu yapılarak hala yaşayan bu dinlerin daha doğru bir şekilde anlaşılmasının Afrika'nın anlaşılmasına katkıda bulunacağını ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Afrika dinleri, Geleneksel Afrika dini, Oryantalizm, Kolonyalizm.

Introduction¹

The history of humanity in Africa is very old. It is also claimed that modern man first emerged in Africa, especially in East Africa.² During this very long human history in Africa, the contacts between peoples naturally led to the formation of some basic similarities between their religions. Also, the peoples who separated and moved away from each other over time maintained some common religious practices. These similarities allow us to make generalisations about some common characteristics of African religions.³ These generalisations, however, led to the coining of the term "African Traditional Religion", which does not have an exact equivalent in reality. There is no such phenomenon as African Traditional Religion.

Religions in Africa were initially described by Westerners with terms such as fetishism, idolatry, primitive religion, spiritualism, totemism, witchcraft, polytheism and monotheism, emphasising some common features of religious practices observed in Africa. Researchers presented their studies and observations made among a particular people in a particular region in a way to be inclusive of the entirety of Africa. Sometimes, the descriptions made by primary authors for a particular people were later quoted by later researchers as if they were applicable to a whole continent.⁴

There are many researchers who analyse a particular religious phenomenon with some common characteristics, and then use it in their perception and presentation of all African religions as a single religion. Awolalu, for example, addressing the phenomenon of sin, uses the data provided by some anthropologists or missionaries through studies among a particular people to describe the phenomenon of sin in the whole of Africa. He states that "although sin can be punished by deities or ancestors, we must realise that Africans believe such sins as offences against God, the creator of the universe, who expects his creatures to maintain good relationship with one another and with the supersensible world...".⁵ These statements are a tangible example for the generalisation of the results from observations

¹ This article is created from a paper presented at the "International Africa Symposium" held in Malatya on 25-27 May 2024. Title of the paper: "Afrika'da Dinler veya Afrika Geleneksel Dini".

² Marta Mirazón Lahr - Robert A. Foley, "Human Evolution in Late Quaternary Eastern Africa", *Africa from MIS 6-2: Population Dynamics and Paleoenvironments*, ed. Sacha C. Jones ve Brian A. Stewart (Cambridge: Springer, 2016), 215-231.

³ The Editors of Encyclopaedia Britannica, "African religions", *Encyclopedia Britannica*, (Erişim 7 Mayıs 2024).

⁴ Newell S. Booth, "Tradition and Community in African Religion", *Journal of Religion in Africa* 9/2 (1978), 81-82.

⁵ J. Omosade Awolalu, "Sin and Its Removal in African Traditional Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 44/2 (1976), 287.

among one or a few peoples to a whole continent. Moreover, this "understanding of sin", which is presented as a characteristic of African religions, is a phenomenon that we can easily detect in other religions as well. Arslan⁶ does the same in an article titled "the phenomena of god in African traditional religion". It is not often that such and similar phenomena, which are quite ordinary and natural, are used to categorise other religions under an umbrella term. However, African religions are easily presented as a single religion with such simple inferences, probably because there is not much objection from believers who do not care what some scholars say about their religions.

Lugira posits that "African religion can be expressed both in singular and plural forms." The singular expression, such as "African religion" or "traditional African religion," represents the spiritual unity of the religion, while the plural expression reflects the diverse manifestations of African religion among various African ethnic groups.⁷ This is a partially acceptable claim. However, as we will observe in the following pages, many researchers do not exhibit such sensitivity. Numerous authors, perpetuating a colonial perspective, indiscriminately use the term "African Traditional Religion" to encompass the entire continent without questioning its appropriateness. Some acknowledge the problematic nature of the singular term and critique the Western perspective, yet continue to use the same expression. Others employ it to foster a sense of African identity. Only a few researchers advocate for the use of the plural form or use it without any explanation.

In this study, descriptive and comparative methodologies of history of religion and critical methodology of cultural studies are used. First, an attempt is made to clarify what is meant by the term "African Traditional Religion" in the singular. Subsequently, examples are provided of those who use and advocate for this term, those who have an unclear stance, and those who oppose it. As the study aims to demonstrate that "African religion" in the singular is inherently problematic, necessary objections and criticisms are made in relevant sections. In the conclusion, the objections to and criticisms of this term are presented as a whole.

⁶ Hammet Arslan, "Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru", *B. Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 7-25.

⁷ Aloysius M. Lugira, *African Traditional Religion* (New York: Chelsea House Publishing, 2009), 119-120.

1. What is "African Traditional Religion"?

1.1. Oral Tradition

The term "traditional" in "African Traditional Religion" highlights the traditional nature of African religions, emphasizing their transmission not through written texts but orally and through lived practices from generation to generation.⁸ This is likely the most fundamental common feature of African religions. However, this unwritten tradition in Africa is not exclusive to religions and is not solely a religious phenomenon. The development of an oral tradition instead of a written literature in Africa has also hindered the creation or recording of religious texts. This oral tradition serves as the primary means of transmitting these religions.

It is almost impossible for those studying religion in Africa to refer to any ancient or original religious literature. The absence of religious texts, the multitude of local languages, and their incomprehensibility to researchers led to a superficial understanding of religious phenomena as seen from the outside and their interpretation using foreign terminology. It is often overlooked that early missionaries and anthropologists viewed and assessed these religions from a Christian perspective, employing Christian terminology in their evaluations. This resulted in the erroneous belief that similar phenomena encountered in various case studies conducted among particular peoples represent the same things across all African religions. Christian missionaries observing phenomena that might be inherently different within various communities interpreted these phenomena through the lens of their Christian knowledge and perspective. The similarities in these interpretations have contributed to the misconception that the religions in Africa constitute a single religion.

African religions, transmitted through oral tradition, have not been transcribed into some sacred scriptures by their adherents. In these religions, "rituals" and practices are prioritized over texts and dogmas. To transcribe oral religious tradition into written text is to diminish it, as a religious phenomenon conveyed orally within a gathering loses its vitality and meaning when converted to text. Booth even argues that once encapsulated in textual expressions, these traditions would cease to be "traditional" and become "scriptural," noting that custodians of tradition in Rwanda, for example, resist this transition for this reason.⁹ For these and other reasons, African religions lack any religious texts. Initially, Christian

⁸ Booth, "Tradition and Community in African Religion", 81-82.

⁹ Booth, "Tradition and Community in African Religion", 85-86.

missionaries sought to eradicate these religions.¹⁰ For them, Africans were 'living in darkness' and the missionaries had come to bring the light of Christ to the African 'pagans'.¹¹

However, it is nearly impossible¹² to eradicate a living tradition. Consequently, Europeans, failing to eliminate these religions, decided to define them using terms alien to these traditions—specifically, Christian terminology. Westerners attempted to describe African religions through Christian concepts such as sacred scriptures, special days of worship, the Trinity, resurrection, and eschatology.¹³ When African religions did not conform to these criteria, they refrained from defining them as religions, instead described them with terms such as "rituals," "beliefs," and "witchcraft." Since they could not see a distinct and systematic structure as Christianity, they began to refer to all of these phenomena as a single entity, "African Traditional Religion". Thus, Africa, composed of not peoples but various tribes and their religious practices, was construed as having a single, albeit diverse, religion spread across the continent. This singular term gained widespread acceptance, and many African researchers adopted and continue to use it.

1.2. Supreme Being or High God

Idowu criticizes those who, upon finally recognizing African religions as legitimate, invented a repulsive title like 'high god' to describe the deity in these religions. He also criticizes those who study the phenomenon of religion in Africa by reading travellers' journals at their desks, emphasizing the necessity of fieldwork for such studies. However, despite writing a book on Yoruba religion, Idowu later used the term "African Traditional Religion" in the title of another work. He argues that this singular term, despite all objections, is accurate because Africa's culture and religious beliefs share a common Africanness due to the diffusion or common origins in race, traditions, and practices. Certain elements are common across neighbouring regions and even distant areas. The concept of God, especially the characteristics of God, is similar across the continent. For example, the name of God, Yamba, appears in various forms in different regions. In Kulung, Piya, and Nigeria's Pero, Tangale, and Waja areas, it is Yamba; in Cameroon and Congo, it appears as

¹⁰ Lugira, *African Traditional Religion*, 112.

¹¹ Frans Wijzen, "Mission Practice and Theory in Africa", *The Routledge Companion to Christianity in Africa*, ed. Elias Kifon Bongmba (New York: Routledge, 2016), 190.

¹² The complete disappearance of a religion is not impossible. For instance, indigenous religions in northern Africa, such as those of ancient Egypt, Berber, Cushite, and Aksumite traditions in northern, southern, and southeastern Ethiopia, have become extinct over time. Lugira, *African Traditional Religion*, 120.

¹³ Nokuzola Mndende, "From Underground Praxis to Recognized Religion: Challenges Facing African Religions", *Journal for the Study of Religion* 11/2 (1998), 117.

Yambe or Yembe. The Akan name for God, Onyame or Nyame, is another variation of the same name.¹⁴

Idowu's objections and criticisms, made from an overarching African identity and rejecting Western approaches and definitions, are indeed valid. However, it is interesting that he ultimately attempts to categorize all of Africa and its peoples' religions under a singular umbrella term due to some natural similarities. Following a pattern used by many researchers, Idowu defines the fundamental elements of traditional African religion as the belief in a Supreme God, lesser deities, spirits, ancestor veneration, and practices of magic and healing.¹⁵ This is, in fact, another way of taking the easy route. On one hand, Idowu advocates for studying African religions through fieldwork and truly understanding the lived religious phenomena. On the other hand, he tries to define all African religions under a single term, disregarding all the differences and unique characteristics. This approach merely presents African religions as a collage. In attempting to avoid one mistake, Idowu opens the door to another. Many researchers have adopted and continue to perpetuate this error.

Pobee suggests that the elements of African religions, which lack written texts, can be defined through phenomenological studies of liturgy used in religious rituals and ceremonies, prayers, dances and songs, art, proverbs, and myths. Using these sources, he summarizes the fundamental components of traditional African religions, specifically within the Akan religion, as "belief in a Supreme Being, respect for or cult of ancestors, belief in spirits or lesser deities, magic, witchcraft, and rites of passage."¹⁶ These elements indeed appear in the religions of other African peoples as well. However, for instance, the deistic Supreme God, often defined as a creator, is not distant or uninterested in the world and humanity in the Akan religion. Ordinary people, not just clergy, can regularly and daily offer prayers to the Supreme God.¹⁷ This involvement of the Supreme God in daily life is a distinctive feature that may vary from other interpretations of a theistic creator deity in different African religions.

In many African religions, the creator god is one. This is why African religions are sometimes said to be monotheistic. However, in addition to this one god, there are also a number of other lesser gods or spirits. Therefore, African religions are described as having

¹⁴ E. Bolaji Idowu, *African Traditional Religion: A Definition* (London: SCM Press, 1973), 92-104.

¹⁵ Idowu, *African Traditional Religion: A Definition*, 140-203.

¹⁶ John Pobee, "Aspects of African Traditional Religion", *Sociological Analysis* 37/1 (1976), 4-18.

¹⁷ Pobee, "Aspects of African Traditional Religion", 4.

both monotheistic and polytheistic characteristics at the same time. Idowu proposes the term "diffused or illicit monotheism" to express this phenomenon of deity in African religions.¹⁸ The supreme being is often described as the creator god, but he does not have the same characteristics in all African religions. For example, the Fon people of Benin believe that the creator god, whom they call Nana-Buluku, has a dual nature, male and female. Bemba, the god of the Bambaras of West Africa, is a god with four attributes. Each attribute is the lord of a different element: air, fire, water and earth.¹⁹

The term "Supreme Being" or "Supreme God" used by researchers of African religions in reference to the creator god is problematic in itself. For God is called by different names in the languages of different peoples. He is called Enkai by the Masais in Kenya and Tanzania, Amma by the Dogon in Mali, Nyame by the Asantes in Ghana, Olorun (or Olodumare) by the Yoruba in Nigeria.²⁰ The Zulus call the creator god Unkulunkulu, the Shonas Mwari, the Mendes Leve.²¹ As noted above, this creator god, who sometimes has different characteristics among different peoples, has been referred to by a general term that strips him of his name and identity. The use of this term categorised gods with different characteristics, and thus religions, into a categorical definition and supported the perspective of "African Traditional Religion". It has also supported the discourse that certain spiritual beings are subordinate gods. So much so that ancestral spirits have also been deified.

Ronald M. Green, who argues that "African Traditional Religion" has a rational basis, as Immanuel Kant asserted, and shows a fundamental conformity to the universal moral and religious 'deep structure', describes African religious life as a structure that includes "spirit mediumship, witchcraft and ancestor cults". Speaking of African peoples, the author states that there are about 2000 tribal groups. In some of these groups, such as the Lugbara and Azande, the "Supreme Being" is good. In other groups, the Supreme Being may be evil. In both cases, however, they do not directly influence people's lives or intervene in the affairs of the world.²² This is a good example of a reading of Africa from a stereotypical colonial perspective. Africans can only be *tribes*, and their entire religious life consists of a tradition that has been passed down from generation to generation and can be considered as a single

¹⁸ Idowu, *African Traditional Religion: A Definition*, 135-136.

¹⁹ Lugira, *African Traditional Religion*, 38-39.

²⁰ Encyclopaedia Britannica, "African religions".

²¹ Lugira, *African Traditional Religion*, 43-45.

²² Ronald M. Green, "Religion and Morality in the African Traditional Setting", *Journal of Religion in Africa* 14/1 (1983), 1-3.

entity. Although the author sometimes refers to the religions of these *tribal groups* as "African Traditional Religions" in the plural and states that the "Supreme Beings" they have might be different from one another, he sees no harm in describing and evaluating African religions as a single "African Traditional Religion" throughout his work.

There are some who note that in translations of the Bible into different African indigenous languages, the word "god" is translated as masculine in some and feminine in others, and see this as a problem.²³ This means that the supreme god, who is thought to be equivalent to the god of the Bible and who is a prominent feature common to African religion, is feminine among some peoples and masculine among others. So how is it possible to assert that African religions have a common conception of the supreme God? The conceptualisation of African Traditional Religion on the basis of this shared "Supreme God", which has no correspondence in reality, is problematic.

1.3. Ancestors

Venerating ancestor spirits and seeking their help is yet another common theme that many scholars of African religions have pointed out.²⁴ The Akan people, for example, believe that ancestors care for them and engage in worldly affairs. Prayers to the ancestors usually invoke long life and health, God's grace, communal peace, fertility, strength of sight and hearing, rainfall, and the general welfare of the people. The welfare of the living depends on the ancestors. Ancestors are the second fundamental element in Akan religion after the supreme god.²⁵ Among the Yoruba, however, in the hierarchy of superhuman beings, ancestors come second after the supreme being Olodumare and other gods and goddesses. The spirits of the dead, including ancestors and the ordinary dead, are respected and venerated. They are considered superhuman and are accorded the status of immortality. The living are expected to honour the dead through rituals as their souls leave the body and become spirits.²⁶

In Akan and Yoruba religions, the intermediary function of ancestors between the Supreme God and humans is similar, but the hierarchy is different. However, the difference is not a simple matter of hierarchy. The god or hierarchy of gods in a religion is one of the fundamental dogmas of that religion. It is problematic to consider two religions with

²³ Elias Kifon Bongmba (ed), *The Routledge Companion to Christianity in Africa* (New York: Routledge, 2016), 6-7.

²⁴ Mark Hanna Watkins, "African Traditional Religion by Geoffrey Parrinder", *The Journal of Negro History* 39/4 (1954), 315-317; Lugira, *African Traditional Religion*, 16.

²⁵ Pobee, "Aspects of African Traditional Religion", 8-9.

²⁶ Lugira, *African Traditional Religion*, 50.

different hierarchies of gods as the same phenomenon based on some external similarities. In African religions, there are a number of beliefs ranging from ancestor veneration to ancestor worship. However, each religion has its own distinctive characteristics. Even such an unsuspecting statement as "ancestors are important in African Traditional Religion" leads to many details being lost or relegated to the background.

1.4. Other Gods and Spirits

Along with the supreme god and ancestors, African religions have spirits or gods that dwell or move in certain specific places, such as rivers, hills and trees. These may be gods specific to a particular region or village/town, patron gods of certain professions, or gods who are invoked for a special purpose, such as fertility. These gods, who are responsible for ruling the world and providing support to people in times of trouble, are local gods associated with particular regions and form the pantheon of gods of the people of that region. The pantheons of different African religions vary according to their needs and character. These lower-level deities are also referred to as "children of God", as they are believed to have been sent by the Supreme God to benefit humanity.²⁷

Lugira states that in African religion the supreme being reigns in heaven as the chief deity, but in most traditions, he does not interfere in the daily affairs of people, leaving this task to the lesser gods who live in the spirit world. The spirit world consists of supernatural beings, spiritual guardians and ancestor spirits who live in the spiritual universe between gods and humans. Spiritual guardians and ancestors are the protectors and defenders of mankind, spiritually stationed between supernatural beings and humans. A nearby mountain, the spirit of a river or an extraordinarily large tree, or an animal can be identified as the protector of a particular region.²⁸

Lesser gods and spirits, which are presented as one of the basic constituents of traditional African religion, are indeed a common presence in many African religions. However, their number, functions and cults vary from region to region and people to people. As already pointed out, in some African religions the ancestors are even more important than these lesser gods. Despite these differences observed among the gods who are the subjects of religious rituals, it is problematic to interpret them as expressing the same phenomenon based only on the fact that they "exist" in African religions.

²⁷ Pobee, "Aspects of African Traditional Religion", 10-11; Lugira, *African Traditional Religion*, 53.

²⁸ Lugira, *African Traditional Religion*, 46-47.

2. Proponents of African Traditional Religion and Their Thoughts

An article from 1919 entitled "The Basis of African Religion" is one of the first examples of the colonial perspective. The author of the article, Frederick H. G. Migeod, spent the years 1900-1931 working in the colonial administration in Africa and authored many works during this period. In his article, he acknowledges that African religion is difficult to understand and states that the first reason for this is that Africans do not want to impart such information to white Europeans. He notes that Europeans first labelled the religion of Africans, whom they observed to respect certain objects, as "idolatry", then as "fetishism", and in time, realising that it was not the objects but the spirits that resided in them that were important, they started to define it as "animism", and he accepts that these are definitions that prevent the understanding of African religion. Migeod, instead proposes the term "spiritualism" and argues that the precarious nature of Africa imposes spiritualism on people.²⁹

Migeod argues that each tribe has a form of priesthood that is in charge of the spirits. In the case of the ancestor cult, however, the tribal chief, who has no religious office, takes part in the relevant rituals. There are both communal rituals and individual rituals. In these individual rituals, even actions bordering on "witchcraft" are performed. Recognising that there are local and national differences in religious ceremonies, he states that the spiritism observed across Africa reveals the homogeneity of African religion.³⁰ Migeod collates a number of religious-spiritual activities that he observed but had not fully understood as "African Religion".

Migeod notes the differences among the different peoples (he uses the term tribe), stating that the Mende people recognise a supreme sky god as well as spirits, whereas the Ashanti worship spirits and ancestors. The supreme god has little influence and is rarely invoked. Migeod likens the spirits, their functions and their relationships with each other to the gods of Ancient Greece. In the Western Ashanti, for example, Obo is the daughter of the River Tano. Prominent natural features such as rivers are the abode of these spirits. The most powerful spirits dwell on high hills and cliffs. Some peoples distinguish between good and evil spirits, but no such distinction is evident among the Mende people.³¹

²⁹ Frederick W. H. Migeod, "The Basis of African Religion", *Journal of the Royal African Society* 19/73 (1919), 20-25.

³⁰ Migeod, "The Basis of African Religion", 25-26.

³¹ Migeod, "The Basis of African Religion", 27-29.

Migeod states that in West Africa "there is probably a belief in a "Supreme God" among all peoples" and that this god is not described in as much detail as the lesser gods. His name is mostly associated with the sky. Unlike the local gods, there is no cult or clerical system associated with him. He asserts that it is debatable whether this idea of a "supreme god" is indigenous to Africa or whether it is a phenomenon developed through the influence of Christianity or Islam. However, even the role of this "Supreme God", which is recognised to exist among all the peoples, is different. For example, the Mende people invoke the name of the Supreme God Ngewo when swearing an oath, believing that life and death are in his hands. However, the Twi speaking Nyankupon people do not involve the Supreme God Nyami in everyday life, except in special cases that exceed the power of local gods.³²

According to Migeod's inferences, which we understand to be based on hearsay rather than personal observations, another important basis of belief in African religion is related to the afterlife. Believing that life continues after death, Africans dress the dead in new clothes. The wives of important people, such as chiefs, are killed and buried with the chiefs so that they continue to accompany them in the afterlife. During the funeral ceremony, sacrifices are offered; in the past, human sacrifices were offered, but now some animals such as sheep can be offered as sacrifices. Migeod states that there are those who say that the blood of the animal replaces the blood of the human being. However, according to him, the authenticity of this substitution is doubtful. For he himself did not witness such an event. However, he states that if a sudden death occurred after the death of an important person, he witnessed that this death was considered as a sacrifice for the previously deceased chief. However, since the place and time of the funerals of important chiefs were hidden from Europeans, it is not known exactly what kind of ceremony was performed.³³ The belief in the afterlife, which Migeod tries to prove without any specific details, is presented by many authors as one of the basic elements of African Religion.

Parrinder, who spent many years in Africa as a methodist missionary is a more recent scholar of African religions who had an important role in cementing the singular term. He writes about the plurality of religions only to denote Islam, Christianity or other foreign religions on the continent.³⁴

³² Migeod, "The Basis of African Religion", 33.

³³ Migeod, "The Basis of African Religion", 35.

³⁴ Edward Geoffrey Parrinder, *Religion in Africa* (New York: Preager Publishers, 1969), 228-232.

A. B. Ellis, frequently cited by Migeod, was a British soldier and ethnographer who also spent many years in Africa. He argues that for the African, morality has nothing to do with religion. Migeod also argues that African religion does not inoculate any charitable behaviour. According to him, "a negro will never do anything for another unless there is an expectation of an equivalent or greater reward."³⁵ These remarks by someone with more than thirty years of experience in Africa are quite interesting. Portraying the African as a different being deprived of the most basic human values, these statements also reveal the author's perspective. Ellis and Migeod may not be recognised as very important figures in African studies today. However, their reductionist and generalising perspective, which saw Africa as a collection of tribes and summarised the religions of African peoples as an underdeveloped traditional belief system despite all their diversity, has profoundly influenced the study of "religion in Africa". The influence of this perspective is more pronounced among African converts. John S. Mbiti is a good example. Mbiti, who had previously adopted the term "African Religions" and used this plural title in one of his books,³⁶ later changed his mind.

John S. Mbiti, a Kenyan convert to Christianity, states that there are three major religions in Africa: Islam, Christianity and African Religion. He contends that African Religion prepares Africans for Christianity,³⁷ a view in which he is not alone. Many Europeans either do not accept the existence of African religions or consider them as a phenomenon preparing Africans for evangelisation.³⁸ Mbiti, who defines African religions as a single entity, is one of the pioneers of "Africa and Religion" studies. His influence has been significant as many researchers perceive and present African religions as a single religion. This is because he came from Africa and conveyed the religious experiences of Africans. However, the fact that he converted to Christianity and even became a priest demands that what he conveys should be treated with scepticism. His argument that the whole of Africa is subject to a single religion is an important issue that should be evaluated in this respect. In the end, the African Religion he defines is a religion that prepares Africans for Christianity.

Mbiti also states that African peoples were subjected to European colonial rule and forced to forget their heritage for a long period, but this situation is no longer the case. To

³⁵ Migeod, "The Basis of African Religion", 37.

³⁶ John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (New York: Anchor Books, 1970).

³⁷ John S. Mbiti, *Introduction to African Religion* (London: Heinemann, 1975), 30.

³⁸ Mndende, "From Underground Praxis to Recognized Religion: Challenges facing African Religions", 117.

him, Africa is now rediscovering the richness of its heritage.³⁹ However, it is doubtful how much of a heritage transmitted through oral tradition this rediscovery can adequately reveal. More importantly, in this process of rediscovery, it is highly doubtful to what extent descriptions made in Western and especially Christian terms and definitions in the context of religion can do justice to African Religions. Indeed, Mbiti himself is a convert to Christianity and is one of those who consider African religions as a single phenomenon.

Mbiti states that although African culture has a rich diversity, it can be defined in singular terms as "African culture". In support of his view, he cites the fact that livestock farming is practised in many parts of Africa, that certain crops such as bananas are grown, the circular architecture of houses, the polygamy of men, the role of music in the lives of Africans, and the fact that art often carries religious sentiments⁴⁰ and meanings as evidence.⁴¹ However, this is an extremely superficial argument. Considering the fact that Africa is the continent where humanity spread all over the world and that the communities living here have been in interaction and communication with each other for a much longer period of time compared to other lands, the claim that only the conditions imposed by climate and geography cause the similarities mentioned by Mbiti is a weak argument. Moreover, these similarities, whatever significance they might have, are certainly not sufficient to speak of a unified "African culture" as he claims.

Mbiti, claiming there is a common "African culture" based on the similarities in cultural and social life, also reflects this inference to religion and argues that similarities in religion prove that there is a single "African religion". According to him, African religious beliefs are about God, spirits, human life, magic, the afterlife and the like. But in what religion are these not related to religion? He states that African religion includes festivals and ceremonies for events such as harvest, marriage, rainy season, birth and victory. Are not similar practices relevant for all religions? He argues that people regard certain objects and places as sacred. Are there not holy places in all religions? He states that religious values determine moral rules and there are religious functionaries.⁴² All of these can only be elements of a general definition of religion. It does not follow, as he claims, that African religions are a single religious tradition.

³⁹ John S. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 6.

⁴⁰ Parrinder agrees with Mbiti. Edward Geoffrey Parrinder, *African Mythology*, (Feltham: Newnes, 1982), 8.

⁴¹ Mbiti, *Introduction to African Religion*, 7-8.

⁴² Mbiti, *Introduction to African Religion*, 10-11.

J. Omosade Awolalu is yet another author who addresses the phenomenon of religion in Africa as a single religion. Describing "African Traditional Religion" as the "indigenous religion" of Africans, Awolalu states that this religion is transmitted from generation to generation through oral tradition (myths, stories, songs, dances, proverbs) and has no written texts and no historical founder. In this religion, it is believed that the "Supreme Being" is the source of all things, that he intervenes in the world through a number of intermediary gods and spirits, that death is not the end, that the spirits of ancestors continue to live and intervene in the world through gods and goddesses and other spiritual beings, and that people are rewarded according to their behaviour.⁴³ However, such phenomena can certainly be claimed to exist in one way or another in many religions. What distinguishes one religion from another may sometimes lie in the details of the experience of these phenomena.

Mbiti acknowledges that religion in Africa manifests in diverse forms across different *tribes*. Religion in Africa is not a phenomenon that is preached or imposed from without; rather, it is an integral aspect of the social fabric of a given people. Consequently, an individual from a different *tribe* cannot simply assume the religious practices of the community into which they have entered.⁴⁴ Despite acknowledging the absence of transitions between the religions of *tribes* and communities, Mbiti is nonetheless inclined to categorise all African belief systems as a single religious tradition. This is a reductionist approach that is in line with the legacy of colonisers and missionaries.

It is a common misconception that individuals who convert to Christianity or Islam in Africa abandon their traditional religion entirely. In fact, they often retain elements of their traditional beliefs alongside their newfound faith. Such beliefs are retained by the individuals in question for several generations, and in some cases, for centuries. This is because religion provides a sense of security and meaning for them.⁴⁵ This Durkheimian definition of "functional religion" is another pillar of Mbiti's attempt to define African religions under a single roof. If this definition is accepted, it can be argued that no matter how many religious differences between the peoples, this is not related to the essence of religion, but rather due to the subjective character of that community. Nevertheless, all religions serve to provide meaning to the world, life, and death for their adherents.

⁴³ Awolalu, "Sin and Its Removal in African Traditional Religion", 275.

⁴⁴ Mbiti, *Introduction to African Religion*, 13.

⁴⁵ Mbiti, *Introduction to African Religion*, 13.

Mbiti argues that Africans who convert to Islam and Christianity blend their traditional religion with the religion they convert to, and thus do not lose their traditional values, but rather feel that they have obtained something from both religious systems.⁴⁶ This implies that African religions are in fact an obscure system capable of accommodating all kinds of novelties and divergences. However, this is quite common in all conversions. One cannot deny that many pagan traditions persist within Christianity even today. Africans who converted to Christianity also retained elements of their own religion. This is frequently observed and reflected in studies, especially among Africans who migrated to America. For example, Shango-Baptist groups on the island of Grenada, located in the north of Venezuela in South America, still maintain some Shango rituals and believe in spiritual beings specific to African religions. In the rituals of African religions, elements such as the Christian cross can be found. In a Baptist group in Grenada, both Christ and the gods or holy beings of the Yoruba religion, Egun (Ogun) and Mamadjo, may be venerated.⁴⁷

In contrast to Islam and Christianity, Mbiti claims that African religion does not have a founder.⁴⁸ the African religion evolved over time, changed with new ideas, and took different forms in different locations. It also does not have any scriptures. It is embedded in the proverbs passed down from generation to generation and in the social experiences of the society.⁴⁹ However, since there is no data available, we cannot claim that religions in Africa have no founding fathers. It is quite possible that gods or divine beings, who are called by different names among different peoples, may very well be the founding fathers of these religions. In Africa, where an oral tradition prevails, it is rare to find not only religious, but also literary or social-economic texts or even books in which myths have been compiled. This is partly a natural consequence of the oral tradition, but it does not mean that African religions do not have some principles, stories and founders. Therefore, it is a reductionist, orientalist approach to analyse African religions under a single umbrella term.

The authors of an Encyclopaedia of African Religion criticise Mbiti as well. According to them, Mbiti has further complicated the discourse on African religion by using the plural in his book "African Religions and Philosophy". They argue that the title of Mbiti's book reveals his indecisiveness. "African religions" in the title is problematic, but "African

⁴⁶ Mbiti, *Introduction to African Religion*, 13.

⁴⁷ Patrick Polk, "African Religion and Christianity in Grenada", *Caribbean Quarterly: The Spritiual Baptist, Shango, and Others: African Derived Religions in the Carribbean* 3/4 (1993), 74-77.

⁴⁸ Mbiti bu düşünceinde yalnız değildir. Bkz. Lugira, *African Traditional Religion*, 15.

⁴⁹ Mbiti, *Introduction to African Religion*, 14-15; Lugira, *African Traditional Religion*, 16.

philosophy" is not. While one is an insistence on plurality, the other is an expression of unity. This is why the authors of the *Encyclopaedia of African Religion* state that they want to emphasise the unity of African religion. They assert that the diversity in African religion is also found in other religions such as Christianity and Islam.⁵⁰ The emergence of different sects and churches in Islam and Christianity has probably also occurred in African religions. However, this does not mean that all African religions are characterised by such sectarianisation and schisms. It is a more problematic discourse to try to explain African religions as a single religion, with their different understandings of God, different religious practices and many other divergences, or with their distinctive features over time. Presenting this non-existent unity as a real phenomenon in academic literature does not make it easier to understand Africa, on the contrary, it makes it more complicated. It tends to ignore and trivialise many details. It is surprising that such a discourse is adopted, especially in an encyclopaedic work.

Lugira is another author who treats African religions as a single religion. In his work "African Traditional Religion", he devotes separate chapters to oral tradition, belief in a supreme being and a spirit world, a series of rites, rituals, sacred places and times, and mystical powers. Noting that many people continue to live "traditional lives" alongside Islam and Christianity, Lugira initially refers to African religion as a "tradition" rather than a religion. This is actually an important part of the problem. While religious traditions elsewhere are recognised by outsiders as separate religions, within Africa all religious beliefs are presented as a single religious tradition with a holistic view, even though their differences may outweigh their similarities. Lugira presents a table showing the proportion of African religion practised in some countries. However, we then come across a table in which he lists the 'religions' of Africa according to ethnic groups.⁵¹ This clearly shows that seeing African religions as a single religion is also a problem for those who want to understand and explain them.

Lugira acknowledges that African religion is not one, but many. He even says that there are "as many African religions as there are African peoples". However, he believes that despite their differences, African religions have some common elements. They all have rites of passage, they all offer meaning and a direction for life and help people to cope with

⁵⁰ Molefi Kete Asante - Ama Mazama (ed), *Encyclopedia of African Religion* (California: Sage Publication, 2009), xxii.

⁵¹ Lugira, *African Traditional Religion*, 10-11.

suffering. Some of these common elements in African religions are also found in other world religions. However, he insists that despite the diversity of African religions and their common elements with other world religions, the religions of Africa should be seen as a single religion. This is because "belief in the Supreme Being, belief in superhuman beings and respect for ancestors" are the basic and common elements of these religions.⁵² The phenomena that Lugira identifies as common in African religions are also found in many other religions. So, should we not then consider all the world's religious traditions as "one religion"? It is interesting that Lugira, notwithstanding some of his correct observations, insists that African religion is a single entity.

Gibreel M. Kamara, who criticises the view that African peoples did not have any "god" phenomenon before the colonial period and that this phenomenon is seen as the exaltation of a chief or an ancestor to the position of "god" with Christian colonial influence, also adopts the colonial perspective of "African Traditional Religion". According to him, the principles of "god, ancestors and a never-ending world" form the basis of African Traditional Religion. Kamara argues that "African aesthetics and essence can be regained through African Traditional Religion" and presents African "literature", like religion, as a singular phenomenon and states that it is inspired by African belief systems.⁵³ Despite writing with the aims of creating a holistic African consciousness and encouraging an African identity, Kamara continues to see and show Africa from a Western perspective. Like him, many other scholars⁵⁴ of African origin see Africa from this preconceived perspective. The main reason for this, according to Idowu, is that, African researchers begin their studies with an academic temperament dictated by the attitudes and terminologies of foreign authors. Africa, however, "must recover her soul; she must give the first and supreme position to her own God-given heritage, and be obedient to the teachings of her own God appointed prophets."⁵⁵

3. The Confused

The "Journal of Religion in Africa", a scholarly periodical dedicated to the study of religion in Africa since 1967, stands out among the confused in its contribution to the discourse on African religious traditions. The Journal is "interested in all religious traditions

⁵² Lugira, *African Traditional Religion*, 25.

⁵³ Gibreel M. Kamara, "Regaining Our African Aesthetics and Essence Through Our African Traditional Religion", *Journal of Black Studies* 30/4 (2000), 502-508.

⁵⁴ See also M. Y. Nabofa, "Blood Symbolism in African Religion", *Religious Studies* 21/3 (1985), 389-405.

⁵⁵ Idowu, *African Traditional Religion: A Definition*, 204-207.

and all their forms, in every part of Africa” and presents “a unique forum for the debate of theoretical issues in the analysis of African religion past and present.”⁵⁶ According to these statements from the journal's introduction page, the religions in Africa are best understood as "religious traditions" in the plural form. This conceptualization is both reasonable and academically sound. However, the subsequent reference to "African religion" appears to contradict this pluralistic view, suggesting that the previous plurality should be interpreted merely as "traditions." This implies the existence of a singular religion in Africa, which manifests through various traditions among different “tribes”.

Booth, who employs both the terms "African religion" and "African religions," provides a nuanced explanation for this dual usage. He argues that the religious beliefs and practices found in Africa are specific to particular communities such as the Baluba, Rwanda, or Igbo. In this context, one could assert that the number of religions in Africa corresponds to the number of these distinct communities. Booth deliberately chooses the term "community" over the more contentious "tribe," aiming for a more neutral expression. However, this terminology also fails to fully acknowledge African peoples as cohesive, collective entities. In these communities, he argues, religious practice is intrinsically centred around the community itself as the ultimate concern. This characteristic seems to be a defining feature of all religions in sub-Saharan Africa, thereby suggesting a conceptual unity under the singular term "African religion."⁵⁷ Despite occasionally using the term "African religions," Booth predominantly employs the singular "African religion" throughout his work, using it at least fifteen times, including in the title of his article. Like many other scholars, Booth focuses on the traditional nature of African religions, highlighting this shared characteristic. Consequently, he presents African religions as a single, unified phenomenon.

Evan M. Zuesse, in his examination of prophecy and deity concepts in African religions, asserts that prophecy is a phenomenon present in all African *cults* and is generally associated with the “Supreme Being.”⁵⁸ Despite referencing the traditions of various peoples sometimes as "cults" and other times as "religions," using the term "African Religions" in the title, and explicitly noting the existence of diverse prophetic practices, it is evident that the author's conceptualization of religion in Africa lacks clarity. He does not emphasize the

⁵⁶ Brill, “Journal of Religion in Africa” (Erişim 15.04.2024).

⁵⁷ Booth, “Tradition and Community in African Religion”, 90.

⁵⁸ Evan M. Zuesse, “Divination and Deity in African Religions”, *History of Religions* 15/2 (1975), 158-182.

distinctiveness of the religions in Africa, and except the article's title, he never uses the plural form "African religions" in his study.

Ben Knighton, in his analysis of the concept of "God" within the context of the Karamoja people of Uganda, notes that the Karamojong have intermixed with the Nilotic peoples and adopted their language. However, he observes that the monotheistic system of the Karamoja people is quite foreign to the Nilotic *tribes*, who primarily believe in spirits and divine beings. Knighton underscores the significant differences in the concept of God, even between two closely related communities. Furthermore, he asserts that African Traditional Religion is particularly inaccessible to the youth, women, and especially outsiders.⁵⁹ Knighton frequently abbreviates "African Traditional Religion" as "ATR" and fails to acknowledge the distinctiveness of the religions of the various groups he examines, referring to them merely as *clans* or *tribes*. This might be an intentional effort to perpetuate colonial frameworks or a result of habitual adherence to established paradigms. In either scenario, the outcome is a misrepresentation of the continent, portraying it as comprising "tribes" rather than peoples, and "belief systems" rather than distinct religions.

4. Those Who Understand Religion in Africa in the Plural

In his study of the elements of traditional African religion, particularly among the Akan of southern Ghana, Pobee emphasises the pluralism of Africanness and the ethnocentric tendencies of religion in Africa. He acknowledges that while there are certain parallel phenomena among the religions of different ethnic groups, it is more accurate to speak of African religions in the plural. However, given the external influences on Africa, Pobee notes that the term 'African Traditional Religion' is generally understood to encompass the religious beliefs and practices of African peoples.⁶⁰ Although Pobee made this clear in his 1976 work, it is clear from earlier examples in this study that many do not understand the term 'Traditional African Religion' in this way. The subtle nuance in Pobee's definition is often overlooked. With an awareness of African identity, Pobee often uses the term 'homo africanus' and prefers 'African peoples' to the terms 'tribe, community and clan' used by many researchers. Nevertheless, he continues to use the terms 'clan' and 'tribe'.

⁵⁹ Ben Knighton, "The Meaning of God in an African Traditional Religion and the Meaninglessness of Well-meaning Mission: The Experience of Christian Enculturation in Karamoja, Uganda", *Transformation* 16/4 (1999), 120.121.

⁶⁰ Pobee, "Aspects of African Traditional Religion," 1.

Ezra Chitando, one of the rare authors who uses the term "African Traditional Religions," notes that early studies on religion in Africa were primarily conducted by Western missionaries, soldiers, and imperialists, often characterized by bias and exaggeration. However, this should not be interpreted as rendering European studies invalid. Many missionary authors who wrote about African religions lived among Africans for many years, gaining close insights and thus providing valuable information. Chitando also observes that most studies by Africans are conducted by individuals who converted to Christianity and view African religions through a Christian lens, leading to criticisms that they "Christianize" African Traditional Religions. He advocates for the phenomenological method as a suitable approach for studying African Traditional Religions, as it can help avoid some reductionist definitions.⁶¹

Marcia Wright, who emphasizes the plurality of religions in Africa, attributes this to the fact that different communities have distinct beliefs and rituals. She also highlights that individuals participating in various ritual environments often possess multiple layers of belief simultaneously.⁶² This suggests that traditional religious rituals, despite their similarities, can hold different meanings for different people. Therefore, it is incorrect to adopt a reductionist view that interprets these apparent similarities as a single "tradition" applicable to all African religions across the continent.

In his article examining the intersection of colonialism, enslavement, liberation struggles, and religion in Africa's global experience, Michael A. Gomez defines African religions as "locally designed religion or organized spirituality." In this local design, death is not an end; individuals either return to the world through reincarnation or join the spirits of their ancestors. Supreme gods and higher deities are distant and detached from human affairs, which is why rituals and supplications are directed towards lower-ranking gods, who govern specific phenomena such as rain, disease, fertility, and rivers. According to Gomez, this religious design was prevalent, to varying degrees, across the African continent, extending back to Pharaonic Egypt. Despite these generalizations and similarities in religions, Gomez emphasizes that African religions are community-specific. Although

⁶¹ Ezra Chitando, "Phenomenology of Religion and the Study of African Traditional Religions", *Method & Theory in the Study of Religion* 17/4 (2005), 300-303.

⁶² Marcia Wright, "African History in the 1960's: Religion", *African Studies Review* 14/ 3 (1971), 440.

neighbouring communities might influence each other's religions, it is not possible for one community to worship the gods of another.⁶³

Mndende, who refers to African religions in the plural in the title of his article, states that during the colonial period, Africans had to present a baptismal certificate showing their conversion to Christianity and take a European name in order to enter colonial institutions such as schools and hospitals run by whites. However, Africans who practised their own religion at home were permitted to live it as an element of "culture" rather than as a religion. Many Africans practised Christianity during the day and continued to attend their own religious services at night. This led to the undergroundisation of religious practice in Africa. The repressive practices of the Christian colonisers also prevented African religions from being recognised as religions.⁶⁴ Mndende's observation is also evident in the studies encountered in the academic literature. Even in Mndende's article, which laments the lack of recognition accorded to African religions, the term "African Traditional Religion" is often used in the singular, with the abbreviation "ATR".

Mndende, although employing both the singular and the plural term for African religions, presents valid claims against the entrenched Western understanding. According to him, African Christians have attempted to define "African theology" within the context of Christianity, thereby Christianizing it. Others have emphasized the African roots of Christianity, seeking to Africanize Christianity and define the theology of "African Traditional Religion" using Christian theological terms. In both instances, Mndende argues that these efforts have led to a distortion of the African conception of the divine, perpetuated by colonial influences that have demeaned indigenous beliefs and practices. Moreover, Mndende underscores the unfortunate belief among some African theologians that theology is primarily synonymous with Christianity, thereby positioning Christianity as a natural extension or fulfilment of African Traditional Religion. This viewpoint, according to Mndende, reflects a broader trend where African religious and cultural identities have been subsumed or marginalized within Western theological paradigms, reinforcing colonial-era narratives that diminish the authenticity and significance of African spiritual traditions.⁶⁵

⁶³ Michael A. Gomez, "Africans, Religion, and African Religion Through the Nineteenth Century", *Journal of Africana Religions* 1/1 (2013), 78-79.

⁶⁴ Mndende, "From Underground Praxis to Recognized Religion: Challenges facing African Religions", 115.

⁶⁵ Mndende, "From Underground Praxis to Recognized Religion: Challenges Facing African Religions", 118-120.

Turner argues that practitioners of African religions exhibit a wide array of practices, including worship, prayer, sacrifice, construction of altars and temples, pilgrimages to sacred sites, and various other religious beliefs and rituals recognized worldwide as religious phenomena.⁶⁶ While these phenomena are recognised as religious phenomena all over the world, it is unacceptable to consider them as cultural elements in Africa. It is equally problematic to claim that these are practices of a single religion that have undergone changes for various reasons based on certain similarities.

Conclusion

The religions of Africa are not to be disregarded and forgotten through reductionist terms. Colonial and missionary efforts attempted this and failed. Indeed, Africans who converted to Christianity adapted Christian beliefs and rituals to their own needs, establishing their own churches enriched with strong African elements. Christianity was deemed insufficient due to its lack of salvation through magic, protective measures against witchcraft, prophecy methods, and healing practices. For instance, the Yoruba Aladura Church, with approximately 1.5 million members, has leaders who act as healers and prophets. The Zion Church in South Africa, with 5 million followers, and the Church of Jesus Christ on Earth in Zaire serve as examples of such "indigenous" churches. One purpose of these new churches is to break free from external influences and assert control over local Christianity.⁶⁷

The Africanization of Christian churches began particularly after World War II, concurrent with the independence movements developing across Africa.⁶⁸ This period saw a growing awareness and affirmation of African identity among the continent's people, prompting a renewed exploration of Africa's diverse cultures, artistic expressions, and religious traditions. These cultural and intellectual movements underscore the enduring vitality of African religions. Consequently, there is a pressing need to recognize and affirm their significance within academic discourse. This requires a nuanced understanding facilitated by accurate terminology and concepts that respect and reflect the complexities of African religious traditions.

⁶⁶ Harold W. Turner, "The Way Forward in the Religious Study of African Primal Religions", *Journal of Religion in Africa* 12/1 (1981), 4.

⁶⁷ Lugira, *African Traditional Religion*, 109.

⁶⁸ Wijzen, "Mission Practice and Theory in Africa", 191-193.

To comprehend African religions and Africa itself authentically, researchers must move beyond the term “African Traditional Religion” and its oversimplified connotations. This term, while sometimes adopted to foster an African identity, risks homogenizing diverse spiritual practices that vary greatly across regions and cultures within Africa. Each of these traditions possesses intrinsic value and insights into the complex fabric of African societies. It is crucial for scholars to approach these religions with sensitivity to their diversity and dynamic nature, avoiding reductionist frameworks imposed by colonial or Western perspectives. By embracing nuanced terminology and respecting the autonomy of African religious expressions, researchers can contribute to a more comprehensive understanding that honours the richness and vitality of Africa's spiritual heritage.

Describing African peoples simply as "African" oversimplifies their rich diversity of ethnic identities and reduces complex cultural heritages to a singular label. Similarly, categorizing African religions under a singular term like "African Traditional Religion" risks homogenizing diverse spiritual practices that vary significantly across different regions and ethnic groups. This approach not only fails to acknowledge the unique characteristics and nuances of each religious tradition but also undermines their intrinsic value and depth. Embracing such terminology often leads to overlooking or devaluing the intricate beliefs, rituals, and social functions that define these religions within their respective communities. It is essential for researchers and scholars to adopt a more nuanced and respectful approach that recognizes the multifaceted nature of African identities and religious practices, thereby contributing to a more comprehensive understanding of Africa's cultural richness and diversity.

The colonial perspective that simplifies Africa as a mere geographical entity inhabited by a monolithic population of people with black skin, and their religions as a singular and uniform entity, fails to recognize the intricate diversity and complexity within African societies and belief systems. This perspective often employs terms like “Supreme God” to generalize across various African religions, implying a deistic deity that is passive or distant in many traditions. However, detailed research within specific communities reveals that, these religions exhibit nuanced beliefs where the Creator God is actively involved in worldly affairs. Such oversimplifications not only misrepresent the rich tapestry of African religious practices but also undermine the importance of understanding each tradition on its own terms. To truly grasp African religions and cultures, it is essential to approach them with

sensitivity to their specific contexts, histories, and diverse expressions, rather than imposing external categories or interpretations that obscure their unique features and dynamics.

Researchers of African religions should prioritize fidelity to the terminologies and conceptual frameworks of the communities they study. It is essential to describe and name observed phenomena using the indigenous languages and terms of those communities, rather than imposing external or comparative labels that may not fully capture the depth and specificity of their beliefs. For example, using terms like "angels" to describe spiritual entities in African contexts, merely because they share superficial similarities with angels in other religious traditions, can oversimplify complex spiritual beliefs and practices. While making comparisons can facilitate initial understanding, it is crucial not to overlook or obscure important distinctions and unique aspects of African religious traditions. Therefore, researchers must approach their study with a commitment to nuanced interpretation and respect for the indigenous perspectives and languages that shape these religious expressions. This approach not only enhances the accuracy of scholarly discourse but also honours the diversity and richness of African religions.

References / Kaynakça

- Arslan, Hammet. "Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru". *B. Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 7-25.
- Asante, Molefi Kete – Mazama, Ama (ed). *Encyclopaedia of African Religion*. California: Sage Publication, 2009.
- Awolalu, J. Omosade. "Sin and Its Removal in African Traditional Religion". *Journal of the American Academy of Religion* 44/2 (1976), 275-287.
- Brill. "Journal of Religion in Africa". Erişim 15.04.2024. <https://brill.com/view/journals/jra/jra-overview.xml>.
- Bongmba, Elias Kifon (ed). *The Routledge Companion to Christianity in Africa*. New York: Routledge, 2016.
- Booth, Newell S. "Tradition and Community in African Religion". *Journal of Religion in Africa* 9/2 (1978), 81-94.
- Chitando, Ezra. "Phenomenology of Religion and the Study of African Traditional Religions". *Method & Theory in the Study of Religion* 17/4 (2005), 299-316.
- Encyclopaedia Britannica, The Editors of. "African religions". *Encyclopaedia Britannica*. Accessed 7 May 2024. <https://www.britannica.com/topic/African-religions>.
- Gomez, Michael A. "Africans, Religion, and African Religion Through the Nineteenth Century". *Journal of Africana Religions* 1/1 (2013), 78-90.
- Green, Ronald M. "Religion and Morality in the African Traditional Setting". *Journal of Religion in Africa* 14/1 (1983), 1-23.
- Idowu, E. Bolaji. *African Traditional Religion: A Definition*. London: SCM Press, 1973.
- Kamara, Gibreel M. "Regaining Our African Aesthetics and Essence Through Our African Traditional Religion". *Journal of Black Studies* 30/4 (2000), 502-514.
- Knighton, Ben. "The Meaning of God in an African Traditional Religion and the Meaninglessness of Well-meaning Mission: The Experience of Christian Enculturation in Karamoja, Uganda". *Transformation* 16/4 (1999), 120-126.
- Lahr, Marta Mirazón – Foley, Robert A. "Human Evolution in Late Quaternary Eastern Africa". *Africa from MIS 6-2: Population Dynamics and Paleoenvironments*. ed. Sacha C. Jones and Brian A. Stewart. 215-231. Cambridge: Springer, 2016.
- Lugira, Aloysius M. *African Traditional Religion*. New York: Chelsea House Publishing, 2009.
- Mbiti, John S. *African Religions and Philosophy*. New York: Anchor Books, 1970.
- Mbiti, John S. *Introduction to African Religion*. London: Heinemann, 1975.
- Migeod, Frederick W. H. "The Basis of African Religion". *Journal of the Royal African Society* 19/73 (1919), 20-39.
- Mndende, Nokuzola. "From Underground Praxis to Recognized Religion: Challenges Facing African Religions". *Journal for the Study of Religion* 11/2 (1998), 115-124.
- Nabofa, M. Y. "Blood Symbolism in African Religion". *Religious Studies* 21/3 (1985), 389-405.
- Parrinder, Edward Geoffrey. *African Mythology*. Feltham: Newnes, 1982.

- Parrinder, Edward Geoffrey. *Religion in Africa*. New York: Preager Publishers, 1969
- Pobee, John. "Aspects of African Traditional Religion". *Sociological Analysis* 37/1 (1976), 1-18.
- Polk, Patrick. "African Religion and Christianity in Grenada". *Caribbean Quarterly: The Spiritual Baptist, Shango, and Others: African Derived Religions in the Caribbean* 3/4 (1993), 73-81.
- Turner, Harold W. "The Way Forward in the Religious Study of African Primal Religions". *Journal of Religion in Africa* 12/1 (1981), 1-15.
- Watkins, Mark Hanna. "African Traditional Religion by Geoffrey Parrinder.", *The Journal of Negro History* 39/4 (1954), 315-317.
- Wijsen, Frans. "Mission Practice and Theory in Africa". *The Routledge Companion to Christianity in Africa*. ed. Elias Kifon Bongmba. 189-199. New York: Routledge, 2016.
- Wright, Marcia. "African History in the 1960's: Religion". *African Studies Review* 14/ 3 (1971), 439-445, s.440.
- Zuesse, Evan M. "Divination and Deity in African Religions". *History of Religions* 15/2 (1975), 158-182.

Comparative Analysis of the Views of Rodney Stark and Bryan Wilson in the Context of Secularisation Paradigms

Sekülerleşme Paradigmaları Bağlamında Rodney Stark ve Bryan Wilson'ın Görüşlerinin Karşılaştırmalı Analizi

Büşra KUTLUAY ÇELİK

ORCID: 0000-0003-0664-2955 | E-Posta: busra_kutluay@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Afyon Kocatepe University, Faculty of Divinity, Department of Sociology of Religion

Afyon, Türkiye

ROR ID: [03a1crh56](https://orcid.org/03a1crh56)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Kutluay Çelik, Büşra. "Comparative Analysis of the Views of Rodney Stark and Bryan Wilson in the Context of Secularisation Paradigms". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 419-449. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1538315>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25.08.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	06.11.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Abstract

The phenomenon of secularisation has long been a subject of considerable interest among sociologists of religion. This process is intricately linked with modernization, which represents a fundamental dynamic driving societal change and reshaping various social institutions. According to some sociologists, religion, once a central institution, has begun to lose its influence and prominence as societies modernize. Numerous scholars, particularly sociologists have articulated this observation. Western sociologists have approached the study of secularisation through different paradigms, including “the old secularisation paradigm,” “the new secularisation paradigm,” and “the alternative (eclectic) secularisation paradigm,” the latter of which often focuses on non-Western contexts. For instance, Bryan Ronald Wilson (1926-2004), a prominent representative of the classical paradigm, has authored several influential works on new religious movements, such as *Sects and Society: Magic and the Millennium* (1973) and *The Social Dimensions of Sectarianism* (1990). From a different perspective, Rodney Stark (1934-2022), a key figure in the new paradigm, has contributed extensively to the discourse on religion and secularisation through publications such as *The Triumph of Faith* (2015), *A Theory of Religion* (1987), *The Future of Religion* (1985), and various articles including “*Secularization, R.I.P.*” (1987) and “*Must All Religions Be Supernatural?*” (2015). Our study aims to examine, evaluate, and compare the perspectives of Bryan Wilson and Rodney Stark on secularisation using qualitative analysis and literature review methodologies. For the sake of comparison, we will focus on Stark's and Wilson's views on secularization and religion. In addition, the study aims to illuminate the evolution of secularization paradigms over time and show that although secularization is associated with modernity, it is perceived differently within the new paradigm. Furthermore, focusing on the perspectives of these two sociologists, we will analyse what role new religious movements and pluralistic understandings play in this context. On the other hand, Wilson argues that subjective religiosity remains high in Europe, suggesting that secularisation has significantly impacted traditional religious groups and contributed to the formation of new cults. Specifically, we will examine Wilson's assertion that, in modern society, churches have become “a post office,” visited only as needed, and that the rise of new religious movements reflects the diminished importance of religion in society. For Wilson, these movements are considered a secularized form of religion. According to Stark, secularisation has notably impacted traditional, low-intensity religious groups, it has not precluded the emergence of fervent cults and sects. Stark argues that although the influence of traditional religious institutions has diminished due to secularization, religious practices persist. We will explore Stark's views on religion and secularisation, including the evidence for secularisation and the proliferation of new religious movements in the modern world. In the final analysis, this paper claims that despite the decline in the influence of traditional religious institutions due to secularisation, religious practices have persisted in different forms or structures.

Keywords: Sociology of Religion, Secularisation Theories, Rodney Stark, Bryan Wilson, Modernity.

Öz

Sekülerleşme olgusu uzun zamandır din sosyologları arasında önemli bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu süreç, toplumsal değişimi yönlendiren ve çeşitli toplumsal kurumları yeniden şekillendiren temel bir dinamiği temsil eden modernleşme ile iç içedir. Bazı sosyologlara göre, bir zamanlar merkezi bir kurum olan din, toplumlar modernleştikçe etkisini ve önemini kaybetmeye başlamıştır. Başta sosyologlar olmak üzere çok sayıda akademisyen bu gözlemi dile getirmiştir. Batılı sosyologlar sekülerleşme çalışmalarına “eski sekülerleşme paradigması”, “yeni sekülerleşme paradigması” ve “alternatif (eklektik) sekülerleşme paradigması” gibi farklı paradigmlarla yaklaşmışlardır; bunlardan sonuncusu genellikle Batı dışı bağlamlara odaklanmaktadır. Meselâ klasik paradigmanın önde gelen temsilcilerinden Bryan Ronald Wilson (1926-2004), yeni dinî hareketler üzerine *Sects and Society* (Mezhepler ve Toplum), *Magic and the Millennium* (1973) ve *The Social Dimensions of Sectarianism* (1990) gibi birçok etkili eser kaleme almıştır: Buna karşılık, yeni paradigmanın kilit isimlerinden Rodney Stark (1934-2022), *The Triumph of Faith* (2015), *A Theory of Religion* (1987), *The Future of Religion* (1985) gibi kitapları ve “*Secularization, R.I.P.*” (1987) ve “*Must All Religions Be Supernatural?*” (2015) gibi çeşitli makaleler vasıtasıyla din ve sekülerleşme söylemine ciddi katkılarda bulunmuştur. Çalışmamız, Bryan Wilson ve Rodney Stark'ın sekülerleşme konusundaki bakış açılarını nitel analiz ve literatür taraması yöntemlerini kullanarak incelemeyi, değerlendirmeyi ve mukayese etmeyi amaçlamaktadır. Bu mukayeseyi yapabilmek için Stark'la Wilson'ın sekülerleşme ve din konusundaki görüşlerine odaklanacağız. Bunun yanı sıra sekülerleşme paradigmalarının zaman içindeki evrimini aydınlatmak ve sekülerleşmenin modernite ile ilişkilendirilmesine rağmen yeni paradigma içinde farklı algılandığını göstermekte çalışmanın amaçları arasındadır. Ayrıca, bu iki sosyoloğun bakış açılarına odaklanarak, yeni dini hareketlerin ve çoğulcu anlayışların bu bağlamda nasıl bir rol oynadığını analiz edeceğiz. Wilson, Avrupa'da öznel dindarlığın hâlâ yüksek olduğunu savunarak sekülerleşmenin geleneksel dinî grupları önemli ölçüde etkilediğini ve yeni kültürün oluşumuna katkıda bulunduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda, Wilson'ın modern toplumda kiliselerin sadece ihtiyaç duyulduğunda ziyaret edilen bir “posthane” haline geldiği ve yeni dini hareketlerin yükselişinin dinin toplumdaki öneminin azaldığını yansıttığı iddiasını inceleyeceğiz. Zira Wilson'a göre bu hareketler dinin sekülerleşmiş bir biçimi olarak değerlendirilmektedir. Buna karşılık Stark'ın görüşü, sekülerleşmenin geleneksel, düşük yoğunluklu dinî grupları önemli ölçüde etkilemiş olsa da, ateşli tarikat ve mezheplerin ortaya çıkmasını engellemediğini vurgulamaktadır. Stark, sekülerleşme nedeniyle geleneksel dini kurumların etkisinin azalmasına rağmen, dini uygulamaların devam ettiğini savunmaktadır. Stark'ın din ve sekülerleşme hakkındaki görüşlerini, sekülerleşmenin delilleri ve modern dünyada yeni dinî hareketlerin çoğalması da dâhil olmak üzere inceleyeceğiz. Sonuç olarak bu makale, sekülerleşme sebebiyle geleneksel dinî kurumların etkisi azalmış olsa da dinî uygulamaların hiçbir zaman ortadan kalkmadığını, farklı biçim ve yapılar altında devam ettiğini iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sekülerleşme Teorileri, Rodney Stark, Bryan Wilson, Modernite.

Introduction

In sociological literature, secularisation is defined as “the decline in the importance of religious beliefs, practices, and institutions in modernizing societies”.¹ This concept is often used to interpret religious changes in societies outside the West. It carries both positive and negative connotations. According to Peter Berger (1929-2017), in Church circles, secularism is understood as a distancing from Christianity, whereas for anti-clericalists, it means liberation from religious control. Therefore, the definition and processes of secularisation vary depending on the religious systems.²

When the theories of secularisation have been analysed, it seems that the processes of secularisation experienced by societies have been explained as the combination of cultural conditions, structural differences, and certain historical events.³ In this context, many theories and paradigms about secularisation have been put forward until today. Among these, it is important to compare the views of Bryan Wilson (1926-2004), who defends the old paradigm, and Rodney Stark (1934-2022), one of the followers of the new paradigm, regarding their understanding of secularisation.

Although secularism originated in the West, it has become a global phenomenon, affecting almost every society. As one of the consequences of modernity, secularisation affects almost every society and thus makes non-Western practices and interpretations of secularisation important. In this field, “*Religion in Secular Society*”,⁴ “*Secularization*”,⁵ “*The Debate over Secularization: Religion, Society and Faith*”,⁶ and “*Secularization and Its Discontents*”,⁷ by Bryan Wilson; “*A Theory of Religion*” and “*Secularization and Cult Formation in the Jazz Age*”,⁸ by Rodney Stark and William Bainbridge, Celalettin Çelik's *Sekülerleşmenin Kuramsal*

¹ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society* (London: C.A. Watts, 1966).

² See for details. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Press, 1969) 106-125.

³ For further details Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (the United States: Doubleday, 1967); José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (London: The University of Chicago Press, 1994); Ramazan Akkır, “Sekülerleşme ve Göç İlişkisi: Suriyeli Mülteciler Örneği”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 38 (2019), 474.

⁴ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society* (London: C.A. Watts, 1966).

⁵ Bryan Wilson, “Secularization”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, London: Collier Macmillan Publisher, 1987), 13/159-165.

⁶ Bryan Wilson, “The Debate Over Secularization: Religion, Society and Faith”, *Encounter* 45/4 (1975), 77-84.

⁷ Bryan Wilson, “Secularization and Its Discontents”, *Sociology of Religion A Reader*, ed. Susanne C. Monahan, William A. Mirola ve Michael O. Emerson (New Jersey: Prentice Hall, 2001), 204-213.

⁸ Rodney Stark,– William Bainbridge, “Secularization and Cult Formation in the Jazz Age”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20/4 (1981), 360-373.

Sosyolojik Serüveni (The Theoretical Genealogical Adventure of Secularization) ⁹, Ömer Faruk Darende and Mehmet Ali Kirman's article *Wilson'a Göre Sekülerleşme (Secularization According to Wilson)* ¹⁰, Lütfü Ülver's *Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı (Peter L. Berger and Rodney Stark's Theories of Religion)* ¹¹ and "*Rodney Stark'ın Sekülerleşme Teorisi*" (Rodney Stark's Secularization Theory) ¹² and "*Rodney Stark'ın Dinsel Hareketler Teorisi*" (Rodney Stark's Theory of Religious Movements) ¹³, As for books in this topic can be mentioned directly related to our study: *Sekülerleşme ve Din*¹⁴ by Mehmet Özay, *Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar*¹⁵ by Nilüfer Göle, *Sekülerleşme Teorileri*¹⁶ by Volkan Ertit, *Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Modern Bir Teorinin Eleştirisi*¹⁷ by Ekber Şah Ahmedi.

Although Wilson and Stark's views on secularisation are evaluated separately in these studies, it is noteworthy that their opinions are not compared. Therefore, in our study, we will assess and compare the opinions of Stark and Wilson, who are the representatives of the new and old paradigms on secularisation theses, on the phenomenon of secularisation.

Traditional secularisation theory argues that modernization will reduce the influence of religion in society. However, it is observed that the influence of religion has not diminished in many societies, and even in some societies that are considered modern (for example, in the United States of America), there is a high rate of religiosity.¹⁸ This situation has caused the classical secularisation thesis to be questioned in academic circles. Therefore, with the emergence of new alternative approaches to the secularisation thesis, the direction

⁹ Celaleddin Çelik, "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni", *Journal of Islamic Research*, 28/3 (2017), 209-223.

¹⁰ Ömer Faruk Darende-Mehmet Ali Kirman, "Wilson'a Göre Sekülerleşme", *Journal of Turkish Studies* 12/10 (2017), 81-100.

¹¹ Lütfü Ülver, *Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı* (İzmir: Dokuz Eylül University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2013).

¹² Lütfü Ülver, "Rodney Stark'ın Sekülerleşme Teorisi", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2021), 179-195.

¹³ Lütfü Ülver, "Rodney Stark'ın Dinsel Hareketler Teorisi," *Toplum Bilimleri Dergisi* 15/30 (Haziran 2021), 187-206.

¹⁴ Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İz yayıncılık, 2007).

¹⁵ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar*, trans. Erkal Ünal (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012).

¹⁶ Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorileri* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019).

¹⁷ Ekber Şah Ahmedi, *Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Modern Bir Teorinin Eleştirisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2023).

¹⁸ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 27-30; Peter Berger, "The Desecularization of The World: A Global Overview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter Berger. (MI: Eerdmans, 1999), 3.

of research has started to change. In addition, although the theory of secularisation in the history of religions has changed and is associated with modernity, new religious movements, and pluralism understandings have emerged due to the different perceptions of secularisation in the new paradigm. To reveal the reasons for this, it is necessary to compare the understanding of secularisation of two prominent sociologists of the old and new paradigms.

As for the methodology and limitations of the study, document analysis, which is a qualitative research method, will be used to compare and evaluate the views of two Western sociologists on the phenomenon of secularisation in their works. Considering that these two sociologists evaluate secularisation from a Western perspective, the reflections of secularisation in the Islamic world will not be discussed. The final analysis aims to contribute to the field by comparing the views of important representatives of two different secularisation paradigms from a broad perspective that a uniform secularization process cannot be mentioned and that this secularization also varies in different times and societies.

1. Secularisation and Related Paradigms

While secularisation is expressed in different languages, the specificity of the historical and cultural context can lead to ambiguity and mental complexity in the understanding and meaning of the concept. In Turkish the term “secularisation” acquires an independent meaning of its historical origins, especially when it is used to refer to phenomena such as a decline in religiosity and an increased interest in worldly pleasures and material power. Accordingly, the content of the ideological differences in Turkey also causes the concept of secularisation to take on different meanings. Moreover, the perception of secularisation is different in the West and Turkey. While secularisation in the West is evaluated as the decline in the influence of the Church on social institutions, in Turkey it is evaluated as the decline in the influence of religion within the scope of culture.¹⁹

Secularisation is evaluated as the tendency to move away from supernatural powers or sacredness.²⁰ In the social sense, this concept is understood as the decline in the influence of religion in daily life and its loss of importance with the dominance of science, reason,

¹⁹ Çelik, “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”, 210.

²⁰ For further details Jeffery K. Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces* 65 (1987). 589; Volkan Ertit, “Secularization: The Decline of the Supernatural Realm”, *Religions* 9/92 (2018), 2-18.

and logic.²¹ In this study, we define secularization “as the decreasing visibility of religious practices in an individual's daily life.” As Luckmann and Coşkun stress religion in modern society is more individual than institutional and more invisible than visible.²² Secularisation debates involve the idea that the role of religion in society is diminishing or changing, which means that different institutions are taking over the functions previously performed by religion. As mentioned above, three different paradigms of secularisation have been developed:

The old paradigm was defended by Peter Berger, Bryan Wilson and Steve Bruce (1954-....). They argued that religion would lose its importance in modern societies. *The New Paradigm*, on the other hand, argues that religion is indispensable in modern society and offers analyses that consider individual religiosity, supported by studies of the United States, led by Rodney Stark (1934-2022), William Sims Bainbridge (1940-....), Lourane Iannaccone (1954-...), Robert Finke (1956-...), David Alfred Martin (1929-2019), and Grace Davie (1946-...). As for *The Alternative (Eclectic) Paradigm*, it is led by Mark Chaves (1954,...), David Yamane (1962, ...), Jose Casanova (1951-...), Conrad Eugene Ostwalt (1959,...), and Karel Dobbelaere (1933-...), addresses the phenomenon of religion in the context of non-Western countries, taking into account the shortcomings of the old and new paradigms.²³

The theoretical divergences that became clearer after the 1980s became a turning point for secularisation and following this stage, the discipline of the sociology of religion began to reference three fundamental paradigms: classical, new, and alternative/eclectic. As mentioned above, it is noteworthy that Wilson, Wallis, and Bruce defended the classical paradigm, and Berger, who was initially included in this group, later abandoned this paradigm. These sociologists adopted positivist modernization as a theory and claimed that with the modernization process, the influence of religion on social institutions such as religious beliefs and practices, thought, law, economy, politics, and education began to disappear.²⁴ At the basis of the classical paradigm, it can be said that the Enlightenment in the West was followed by an orientation towards reason, science, and human beings

²¹ Mehmet Ali Kirman, “Sekülerleşme”, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 276-277.

²² Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (London: Routledge, 2022) ; Ali Coşkun, “Modernlik ve Dindarlık”, *Din Eğitim Araştırmalar Dergisi*, 17 (Aralık 2006), 61-62.

²³ Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 138-143.

²⁴ Çelik, “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”, 220.

instead of an institutional understanding of religion. In the rational world based on reason and science, which forms the basis of this classical paradigm, religion's sphere of influence as well as its function and visibility will end due to modernization. Proponents of this paradigm try to support their approach by relying on empirical data showing that institutional religion in the West has experienced a general downward trend.²⁵

Sociologists and thinkers defending the “new paradigm” criticize the classical secularisation theory as “unproven, poorly intellectually grounded and ethnocentric”.²⁶ On the other hand, the discussions on secularisation in sociology correspond to an attempt to reconcile the existence of a perception of religiosity that is too preoccupied with the world and parallels it.

According to the alternative/eclectic paradigm, secularisation is “differentiation”; institutions that have an important place in the social sphere are moving away from the influence of religion. This paradigm, which emerged as an alternative to the two previous paradigms, approaches the concept of secularisation not primarily through the phenomenon of religion, but through the phenomenon of institutional religion, in other words, religious authority.²⁷ Sociologists and thinkers such as Yamane, Chaves, Casanova, and Ostwalt, who advocate this third paradigm, have stated that the new paradigm has failed to analyse the old paradigm well.

The starting point for these sociologists is their reinterpretation of the classical secularisation thesis based on the criticisms of the new paradigm against the old paradigm. The most important fact in the arguments of the eclectic paradigmists is that they do not understand the definition of secularisation in the discourse of the new paradigm; in other words, they argue that secularisation does not mean the disappearance of religion, but that religion tends towards an institutional secularisation with a particular emphasis on the

²⁵ For further details “Özay, *Sekülerleşme ve Din*, 160-162; Bryan Wilson, “Sekülerleşme”, trans. Ali Bayer, *Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Ali Kirman- İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 9-24; Steve Bruce, “Sekülerleşme: “Sistematik Bir Betimleme”, trans. İhsan Çapcıoğlu, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 44; Karel Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, trans. Mehmet Süheyl Ünal, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 57-74; Abdurrahman Kurt, *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevîleşme* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 73; Halil Aydınalp, “Din ve Dünyevîleşme: Kuzey Kıbrıs Tatlısu Örneği-II”, *Marmara University Journal of Theology Faculty* 53 (Aralık 2017), 100.

²⁶ Çelik, “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”, 220.

²⁷ Mark Chaves, “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces* 72/3 (March, 1994), 754.

word “authority”.²⁸ This alternative paradigm approaches the concept of secularisation through the phenomenon of institutional religion, in other words, religious authority, rather than the phenomenon of religion.²⁹ Thus, it starts by accepting the existence of secularisation. It differs from the old secularisation in that it includes religion in the structure of modern society. Moreover, it goes beyond the geographical boundaries of the first two paradigms by addressing both religious manifestations in Western societies and religious movements in non-Western societies.³⁰

The proponents of the new paradigm claimed that in the eyes of the proponents of the old paradigm, religions would disappear. According to those who adopt the eclectic view, this assessment of the proponents of the new paradigm regarding the members of the old paradigm is not accurate, since the proponents of the old paradigm did not claim that religion had disappeared, but only that it had regressed.

The proponents of the eclectic paradigm stressed that the advocates of the new paradigm exaggerated the prominence of religion in modern society, focused only on secularisation in the United States, while neglecting Europe, concentrated primarily on the individual level, and overlooked the institutional dimension.³¹ As a result, the differences between the old and new systems of thought on secularism have emerged about the relationship between modernity and postmodernity. Modernity, following the emergence of positivism, predicted that religion would disappear over time and lose its function in mental and social processes in the evolutionary development process of human beings. However, postmodernism questioned this positivist perspective and created a ground where religion could regain importance. Changing the traditional perception of religiosity, it opened more space for new forms of religiosity and individual religious practices.³² According to Habermas' theory of post-secular society, modern societies have not completely lost the importance of religion in social life; on the contrary, religion has re-

²⁸ Özyay, *Sekülerleşme ve Din*, 141.

²⁹ Mark Chaves, “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces* 72/3 (1994), 754.

³⁰ Özyay, *Sekülerleşme ve Din*, 142.

³¹ Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* (Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2012), 414-415; Feyza Nur Alparslan Özkan, *Sekülerleşmede Yeni Dinî Boyutlar: Dindarların Sekülerleşme Süreci* (Sakarya: Sakarya University, Social Sciences Institution, Master Thesis, 2019), 26.

³² Çelik, “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”, 221.

entered the public sphere in new forms and roles.³³

2. Classical Paradigm Representative Bryan Ronald Wilson's Views on Religion and Secularisation

2.1. Religion and Secularisation

According to Wilson, religion does not disappear in parallel with secularisation, but there is a transformation in the way people live and experience their beliefs. In fact, due to modernization and scientific developments, people need rational explanations to defend their religious beliefs. Therefore, Wilson points out the importance of rationalizing religious beliefs.³⁴ By emphasizing the ability of religious beliefs to adapt to changing social conditions, it can be stated that Wilson challenges other interpretations of secularisation. According to Wilson, secularisation is the process by which religious ideas, practices, and institutions lose their social significance.³⁵ He argues that although secularisation in the public sphere does not signal the end of religion in the private sphere, religious individuals now have to compete with the search for meaning in other private spheres.³⁶ While the influence of the church is declining, the increase in congregational groups is considered an indicator of secularisation by Bruce and other representatives of the classical approach such as Wallis (1945-1990) and Wilson.³⁷

According to Wilson, the process of secularisation shows that religion ceases to be important in the functioning of the social system.³⁸ He also claimed that secularisation is a long process and that many functions of religion have been forgotten or changed in this process.³⁹ In addition, Wilson, as a precursor of the classical secularisation theory, stated in his book *Religion in Secular Society* published in 1966 that the influence of religion in

³³ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14/1 (2006), 1-25; Jürgen Habermas, "Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly*, 25/4 (2008), 17-29.

³⁴ Ali Bayer, "Sekülerleşme ve Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım", *KSU Journal of Theology Faculty* 16 (2010), 156.

³⁵ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment* (London: C.A. Watts, 1966), 14; Alan Alridge, *Religion in the Contemporary World* (Cambridge: Polity Press, 2000), 73.

³⁶ Rob Warner, *Secularization and Its Discontents* (London: Continuum International Publishing Group, 2010), 37; See more details. Michael Rotolo, Gregory A. Smith and Jonathan Evans, "8 in 10 Americans Say Religion is Losing Influence in Public Life", *Pew Research Center* (15 March 2024), 19.

³⁷ Özey, *Sekülerleşme ve Din*, 138.

³⁸ *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, ed. Linda Woodhead-Paul Heelas (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2000), 313; Karel Dobbelaere, "Sekülerleşme Kavramı: Bütüncül Bir Perspektife Doğru", trans. Cemal Özel, *Journal of Islamic Research* 29/3 (2018), 670.

³⁹ Roberto Cipriani, *Din Sosyolojisi: Tarih ve Teoriler*, ed. Ali Coşkun, trans. group (İstanbul: Rağbet Yayınları: 2011), 254.

Western societies was declining.⁴⁰ To sum up, according to Wilson, there has been a decrease in the social functions of religion as society has evolved from a community to a larger society. In this transformation process, difficulties arose in transferring the sense of mutual responsibility and shared moral values that existed in the community.⁴¹

2.2. Evidence of Secularisation

While claiming that secularisation has taken place, Wilson relied on evidence such as the reduction of resources, the existence of religious institutions, and the shift of the traditional functions, and activities of religion to the secular sphere. Furthermore, the decrease in the time, energy, and resources, people spend on non-religious areas, prefer mostly scientific and rational thinking with religious experiences, and abandon mythological explanations of natural and social events. Instead of emotional evaluations, they incline intellectual and realistic evaluations as well as scientific explanations.⁴²

Wilson argues that due to the rise in empirical and realist approaches, pragmatic attitudes and causal thinking have gained popularity in everyday life, indicating a decline in religious consciousness.⁴³ Another evidence for a decline in the demand for religious institutions and rituals is that resources such as work, wealth, energy, time, and talent are now channelled to worldly rather than supernatural purposes. In addition, other signs that reinforce the idea of increasing secularisation in society include the decline in the number of religious institutions and religious officials, the lower social status and salaries of religious officials compared to other professional groups, the state control over various institutions, the de-prioritization of religion in the interpretation of historical and cosmic events, the separation of religious and political institutions, and the loss of power by religious institutions.⁴⁴

Wilson argues that the standards and values that dominate a secular society will influence religious institutions and practices in that society and that this influence will continue to increase. As a natural consequence of the use of scientific and technical criteria

⁴⁰ Wilson, *Religion in Secular Society*, 11.

⁴¹ Warner, *Secularization and Its Discontents*, 3.

⁴² Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 187; Hafize Şule Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz* (İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2012), 15.

⁴³ Wilson, "Sekülerleşme", 12-13.

⁴⁴ Erol Erkan, "Sekülerleşme Teorileri Perspektifinden Türkiye'de Dindarlık", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 20/4 (2021), 1560-1561; Wilson, "Sekülerleşme", 14, 16.

in the evaluation of social problems, religious institutions are also affected by this process. Thus, the difference between the sacred and the secular is diminishing in representing religion, the language used in rituals is being changed by taking on a more secular form, the process of organization is being rationalized, universal values play a decisive role, and religious activities are being adapted to secular understandings and preferences.⁴⁵ Wilson, as one of the leading proponents of secularisation theory, also states that the church has begun to be perceived as a post office in the process of modernization. According to Wilson, the church has become an institution like a post office,⁴⁶ which is visited only when needed in modern society.

Wilson also predicts that firstly religious institutions, then religious practices, and finally the social meaning of religious consciousness will be lost under the influence of modernization.⁴⁷ Issues such as the perspective from which religion is viewed and the interpretation of religion are the main variables in evaluating religion from a sociological perspective. Wilson and other like-minded sociologists⁴⁸, who adopt the understanding that religion is a social institution, consider the decline in social activities such as attending places of worship or participating in religious institutions as a criterion of the emergence of modernity and argue that modernity causes the weakening of religion.⁴⁹

Studies carried out by prominent researchers such as Acquaviva (1927-2015), Berger, Luckmann (1927-2016), Martin, and Wilson show that after the 1960s, secularisation has largely taken place at the individual level in Europe. These studies reveal that the power of disposition regarding the beliefs, worship, and moral principles of individuals is no longer in the hands of religious authorities. At the same time, these are among the main indicators of individual secularisation. According to the aforementioned researchers, although this situation shows that institutional religious authorities have lost their power to control individual religiosity, it does not mean that there is a decrease in individuals' worship, and

⁴⁵ Wilson, "Sekülerleşme",14; Erkan, "Sekülerleşme Teorileri Perspektifinden Türkiye'de Dindarlık",1561.

⁴⁶ For more information see. Bryan Wilson, *Contemporary Transformation of Religion* (Oxford: Clarendon, 1976), 19-21; Ali Köse, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Liberal Düşünce Dergisi* 24 (2001), 157; Ali Köse, "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış", *Marmara University Journal of Theology Faculty* 49/49 (Aralık 2015), 21-22.

⁴⁷ Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, 149.

⁴⁸ Such as Peter Berger, David Martin, and Rodney Stark.

⁴⁹ Köse, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar",163.

fulfilment of their religious duties or that religion has collapsed.⁵⁰

A survey carried out in the USA DC Colombia by telephone interview shows that people who describe themselves as unreligious and unspiritual religious people doubled in 24 years.⁵¹ The findings are derived from telephone interviews conducted between July 3-27, 2023, with a randomly selected sample of 1,015 adults aged 18 and over residing across all 50 U.S. states and the District of Columbia.

Question: “Which of the following statements comes closest to describing your beliefs -- you are religious, you are spiritual but not religious, or you are neither?”

	Religious	Spiritual but not religious	Neither	Both (volunteered response)	No opinion
2023 Jul 3-27	% 47	% 33	% 18	% 2	% 1
2002 Jan 11-14	% 50	% 33	% 11	% 4	% 2
1999 Dec 9-12	% 54	% 30	% 9	% 6	% 1

The findings from a July 2023 Gallup poll, which revisited questions from 1999 and 2002, reveal that 82% of Americans now subscribe to some form of spiritual belief. This marks a decrease from 90% in 1999 and 87% in 2002. The trend of fewer Americans identifying as religious aligns with broader patterns observed in other Gallup surveys over the past 20 years.⁵²

2.3. Decline in Church Attendance

Wilson saw the decline in church attendance as evidence of secularisation. However, in analysing this issue, he evaluated church attendance separately in Europe and the United States. While he considered the decline in church attendance in Europe as a clear sign of secularisation, he interpreted the increase in church attendance in the USA as a different secularisation process. Wilson stated that although there is an increase in church attendance, the US society lives religion superficially; religion is not among the basic values of their culture, and therefore, the churches are losing their religious characteristics day by day by starting to secularise from within.⁵³ The following statistic supports Wilson’s opinions on the decline in church attendance. For example, in France, a 2021 survey

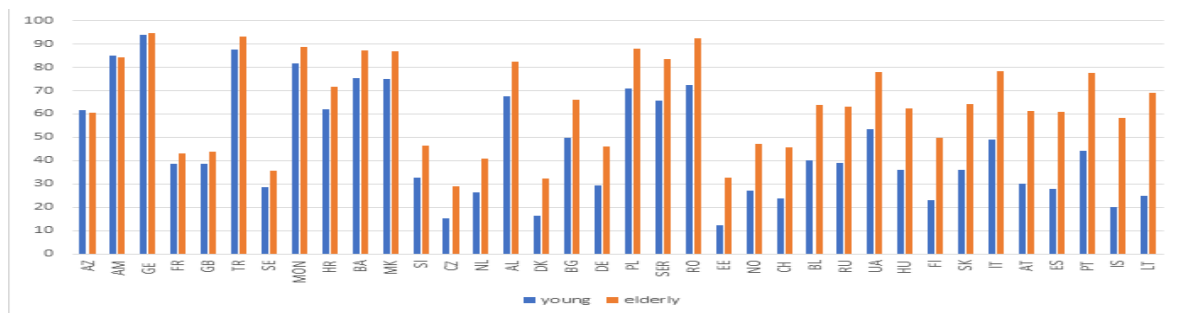
⁵⁰ Çelik, “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”, 217.

⁵¹ Gallup News Service Gallup Poll Social Series: Consumption Habits -- Final Topline -- Timberline: 937614, 2023. <https://news.gallup.com/poll/511133/identify-religious-spiritual.aspx> Date of access: 10 August 2024.

⁵² Jeffrey M. Jones, “In U.S., 47% Identify as Religious, 33% as Spiritual,” 2023. <https://news.gallup.com/poll/511133/identify-religious-spiritual.aspx> Date of access: 10 August 2024.

⁵³ Wilson, *Religion in Secular Society*, 75.

revealed that more than 50% of the population either identify as atheists or view Christianity as irrelevant. The proportion of people identifying as Catholic dropped from 81% in 1986 to 47% in 2020, while those with no religious affiliation increased from 16% to 40%. In the Netherlands during the 1970s, 39% of people identified as Catholic, but this figure decreased to 23% by the mid-2010s. Additionally, the number of Calvinists and Methodists also saw a significant reduction during this period. By 2020 in Italy, approximately 12 million people attended religious services weekly, which is about 6 million fewer than a decade earlier.⁵⁴ Moreover, the European Values Study (EVS) provides longitudinal data showing a trend of declining religious belief and practice across Europe, supporting Wilson’s view of secularisation.



The graph taken from *Atlas of European Values*⁵⁵ illustrates a clear generational divide in the value placed on religion: older individuals generally regard it as more significant, whereas younger people tend to view it as less important. The notable exception is in Azerbaijan (AZ), Armenia (AM), and Georgia (GE), where religious importance is relatively consistent across age groups. This disparity might indicate a broader trend toward secularism among younger generations, while the older generation’s stronger religious commitment may stem from their life experiences, family traditions, and adherence to more traditional social norms.⁵⁶ As a different example, the following table⁵⁷ shows “Religious Self-Identification of the U.S. Adult Population in 1990, 2001, 2008”.

	1990		2001		2008	
	Estimated Number of People	%	Estimated Number of People	%	Estimated Number of People	%
Catholic	46,004,000	26.2	50,873,000	24.5	57,199,000	25.1

⁵⁴ <https://www.premierchristianity.com/news-analysis/explained-is-church-attendance-falling-in-europe/15869.article>

⁵⁵ <https://europeanvaluesstudy.eu/about-evs/research-topics/religion/>

⁵⁶ Table quoted from <https://europeanvaluesstudy.eu/about-evs/research-topics/religion/>

⁵⁷ Barry A. Kosmin-Ariela Keysar, “American Religious Identification Survey: Summary Report” (2008), 3.

Other Christian	105,221,000	60.0	108,641,000	52.2	116,203,000	50.9
Total Christians	151,225,000	86.2	159,514,000	76.7	173,402,000	76.0
Other Religions	5,853,000	3.3	7,740,000	3.7	8,796,000	3.9
Nones	14,331,000	8.2	29,481,000	14.1	34,169,000	15.0
DK/Refused	4,031,000	2.3	11,246,000	5.4	11,815,000	5.2
Total	175,440,000	100.0	207,983,000	100.0	228,182,000	100.0

According to the results of the survey, the groups identified as non-theist and those with no religious affiliation, collectively termed “Nones,” have increased by nearly 20 million adults since 1990, expanding from 8.2% to 15.0% of the overall population. When factoring in Americans who are uncertain about their religious identification (0.9%) or who decline to respond to the key survey question (4.1%)—both of which generally exhibit social profiles and beliefs similar to the “Nones”—it becomes evident that by 2008, one in five adults did not identify with any religion, a marked increase from one in ten in 1990.

2.4. The Rise of Rationalism Devaluation of Religious Interpretations

Bryan Wilson argues that the widespread secularisation of a society does not prevent some people from maintaining religious beliefs and practices. He acknowledges that religion is not as influential in social institutions, behaviour, and consciousness as it used to be; however, the loss of the importance of religion on a social scale does not necessarily mean that individuals will eliminate their religiosity in the private sphere.⁵⁸ In Wilson's theory, rationalism has an important place in the independent functioning of scientific knowledge and methods. Wilson posits that the interpretation of the world from a religious perspective can be attributed to the emergence of rationalism. Rationalism even put the great religions in a difficult situation and forced them to make many concessions.⁵⁹

2.5. Cults or the Spread of New Religions in the Modern World

Sociologists such as Wilson and Fenn (1945-2003) have argued that the prevalence of cults or new religions in the modern world is an indicator of the secularisation process.⁶⁰ Wilson claimed that exotic religions which include both indigenous and imported beliefs have emerged as a consequence of the modern world. According to Wilson, secularisation has affected a large part of society.⁶¹ So Wilson worries about the consequences of

⁵⁸ Malcolm Hamilton, “Secularization”, *The Sociology of Religion* (London: Routledge, 1995), 169; Steve Bruce, *Religion and Modernization* (The United States: Oxford University Press, 2001), 11.

⁵⁹ Wilson, “Secularization and Its Discontents”, 212.

⁶⁰ Wilson, “The Debate Over Secularization: Religion, Society and Faith”, 81-82.

⁶¹ See more information. Wilson, “The Debate Over Secularization: Religion, Society and Faith”, 77-84.

secularisation, such as the breakdown of social unity and the disregard for religion. Moreover, he accepts the emergence of new religious movements as an indication of the shaking of the importance given to religion in society and claims that these movements are a secularised version of religion.⁶² He creates a sociological typology⁶³ by analysing new religious movements by dividing them into seven categories which are transformational, revolutionary, introverted, gnostic-manipulationist, thaumaturgical, reformist, and utopian.

On the other hand, Wilson's view was that religious groups should be the subject of analysis in order to identify cults. For this reason, he conducted an academic study on a religious group called *Bruderhof* and put forward his views on why it could not be a cult based on the principles⁶⁴ adopted by this religious group. When we evaluate his opinions about secularisation, it can be stated that the concept of secularisation is defined by some sociologists such as Wilson, Wallis, and Bruce as the loss of the social power of religion in social institutions and subsystems such as family, education, economy, and law. This definition implies that secularisation means the loss of institutional religious authority over other subsystems.⁶⁵ As a result, religion has moved away from being the basic institution and system itself in society and has become equivalent to other social institutions. The sociologists mentioned above have emphasized that, with secularisation, religious symbols have lost their meaning, vitality, and attractiveness, people's participation rates in worship have decreased and the importance of the sacred has decreased.⁶⁶ According to social scientists, secularisation has an unstoppable power.⁶⁷

3. Rodney Stark's Views on Religion, Modernity and Secularisation

3.1. Religion

Stark's understanding of religion differs from that of secularisation theorists. From

⁶² Wilson, *Religion in Secular Society*, 138.

⁶³ Bryan R. Wilson, "An Analysis of Sect Development", *American Sociological Review*, *The Sociology of Religion*, ed. Steve Bruce (Great Britain: Edward Elgar Publishing, 1995) 24-26.; See more information Bryan R. Wilson, "A Typology of Sects", *Sociology of Religion*, ed. Roland Robertson (London: Penguin Books, 1969), 364-381; Nuri Tınaz, "A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005), 75-76.

⁶⁴ The Bruderhof group takes a positive view of goals, values and life against violence and in defense of life.

⁶⁵ *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology* ed. Linda Woodhead, Paul Heelas (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 327.

⁶⁶ Wilson, "Sekülerleşme", 12-13; Çelik, "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni", 218.

⁶⁷ Hüsnü Ezber Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", *Sekülerleşme ve Dinî Canlanma* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2008), 34.

his point of view, the main source of most otherworldly rewards is belief in the supernatural. Therefore, only God can offer an eternally happy life that compensates for all the troubles and sufferings experienced in this world because only God has the power to fulfil the promise of eternal life. In other words, only God can promise us eternal life. One of the most important reasons for the maintenance of belief in the supernatural may be the effort of individuals to combat the anxieties caused by death. As long as this situation continues, people's supernatural-based beliefs will prevail over secular thinking systems.⁶⁸

However, Stark states that there are continuous changes in social systems, and as a result of this situation, he accepts that religions may become increasingly inadequate in responding to people's needs. As William Swatos (1946-2020) and Kevin J. Christiano emphasize, Stark and Bainbridge prefer to adopt a cyclical approach, reminiscent of Pitirim Sorokin's theory of socio-cultural development,⁶⁹ rather than "linear" theories when assessing the status of religion in the modern world.⁷⁰ In this regard, Stark mentions two concepts, religious revival, and religious innovation, to compensate for secularisation, which he sees as a self-limiting process.⁷¹

According to Stark, a segment of society considers religion only in the context of Judaism or Christianity and regards the institutional structures connected to these religions. This segment which claims that religion will disappear fails to realize that there are some changes and transformations in the practices of supernatural beliefs with modernization. Stark thinks that, over time, people may lose interest in religious groups, particularly liberal religious movements, and even institutions within the Judeo-Christian tradition may vanish; however, he contends that human attachment to the supernatural will continue. Moreover, Stark claims that even in regions where traditional religions⁷² have lost their influence, there are signs that people have continued their relationship with the

⁶⁸ Stark-Bainbridge, "Secularization and Cult Formation in the Jazz Age", 361; Ülver, "Rodney Stark'ın Sekülerleşme Teorisi",184.

⁶⁹ See for more information. Pitirim A. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time* (USA: Duke University Press,1943), 25-26-27; Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Mobility* (United States of America: Free Press, 1964), 549-550.

⁷⁰ William H. Swatos, - Kevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Din'in Geleceği*, haz. Ali Köse, (İstanbul: Ufuk Kitapları 2002), 106.

⁷¹ Stark-Bainbridge, "Secularization and Cult Formation in the Jazz Age", 362.

⁷² Religions such as Judaism, Christianity, Islam and Hinduism. Stark calls nontraditional and notformed religious formations which don' split and schisim as cults or new religions. See Ülver, "Rodney Stark'ın Dinsel Hareketler Teorisi",195.

supernatural in new ways.⁷³ According to Stark, if a religion is de-mythologized and loses its supernatural features, it cannot recapture the deep levels of devotion it had in the past, because the *raison d'être* of religion is to provide satisfactory answers to questions of ultimate meaning, but the loss of their supernatural features makes this impossible.⁷⁴

When Stark's theory of religion is compared with the nature of the secularisation theory, which we will discuss later, it is seen that the theory of religion decisively challenges secularisation. According to him, secularisation is not only an inevitable consequence of modernization but also a partial distancing from religion and the loss of members of some religious groups. On the other hand, Stark posits the constant search for meaning and the desire for immortality inherent in human nature gives rise to a need for the development of a supernatural belief system.⁷⁵ He argues that "the pluralism that occurs as a result of the modernization process, contrary to classical secularisation theorists, does not lead to secularisation, but to religious vitality by increasing competition in the "religious market". In other words, pluralism, which is accepted as one of the accelerators of the secularisation process by classical theorists, actually plays a fundamental role in the formation of religious demand in society by increasing religious competition in Stark's opinion. This is because pluralism creates an environment of competition, which in turn necessitates the renewal and specialization of religious groups."⁷⁶ Thus, Stark emphasizes that the impact of modernization may not lead to the abandonment of religious beliefs but rather to adaptation among religious groups and to more original methods of addressing the needs of those groups.⁷⁷ It is especially noteworthy that Stark and William Bainbridge argue that a future without religion is just an illusion,⁷⁸ and in the struggle between

⁷³ Ülver, "Rodney Stark'ın Sekülerleşme Teorisi", 185.

⁷⁴ Rodney Stark, "Must All Religions Be Supernatural?", *The Social Impact of New Religious Movements*, ed. Bryan Wilson (New York: Rose of Sharon Press, 1981), 163-164; See more information Rodney Stark, - William Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press, 1985), 434; Rodney Stark -William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion* (New York: Peter Lang Publishing, 1987), 42-43; See more information Rodney Stark, *The Triumph of Faith* (The United States: ISI books, 2015), 205-206.

⁷⁵ Ülver, *Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı*, 362.

⁷⁶ Akbarshah Ahmadi, *Bir Sekülerleşme Teorisi Olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi* (Bursa: Uludağ University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2016), 48.

⁷⁷ Fatih Varol, "Dinî Piyasalar Teorisi: Eleştirel Bir Değerlendirme, *Ankara University Journal of Theology Faculty* 58/2 (2017), 122.

⁷⁸ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 1.

secularisation and religion, secularisation will be defeated not religion.⁷⁹ Consequently, it can be stated that researchers such as Stark, Swatos, and Christiano focus on the significant decline in individual religiosity observed in society rather than secularisation.⁸⁰

3.2. Modernity

Stark argued that the thesis of the incompatibility of modernity with religion is not accurate. In addition to Stark, prominent American sociologists such as Peter Berger, Daniel Bell (1919-2011), and Jeffrey Hadden (1937-2003) have defended a new paradigm that challenges the thesis that modernity is incompatible with religion. According to them, the decline in church attendance cannot be the only measure of secularisation. The fact that people do not attend temples or feel no institutional attachment to religion does not prevent them from maintaining their belief in the existence of the soul and the supernatural (God).⁸¹

Proponents of the new paradigm, such as Stark, Bainbridge, Iannoccone, Finke, and Davie, claim that secularisation is an inevitable historical process with modernization. These sociologists have stated that secularisation does not occur in every society confronted with modernity. They also emphasized that, as a result of secularisation, new religious communities brought about religious renewal and an increase in individual religiosity instead of institutional religion.⁸²

The new paradigm pioneered by the aforementioned social scientists is based on the criticism of the classical paradigm. The new paradigm emphasizes that religion will not disappear with modernization, on the contrary, the importance of religion will increase, and it will be revived in every field. This paradigm, which argues that the legitimizing and comforting functions of religion continue, is based on the increase in new religious movements,⁸³ the widespread religious fundamentalism debates, the greater inclusion of religion in political discourses, and the fact that religions still play a role in the human

⁷⁹ Daniel Bell, "Religion in the Sixties", *Social Research* 38/3 (1971), 447-497; Daniel Bell, *The Winding Passage* (Cambridge, Massachusetts: ABT. 1980).

⁸⁰ Çelik, "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni", 218.

⁸¹ Köse, "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış", 16.

⁸² Özey, *Sekülerleşme ve Din*, 187-188.

⁸³ Dominique Macneill, "Extending the Work of Halbwachs: Danièle Hervieu- Léger's Analysis of Contemporary Religion", *Durkheimian Studies*, 4 (1998), 74-75.

search for ultimate meaning.⁸⁴

3.3. Secularisation

In the following, Stark's views on this issue will be evaluated under headings.

3.3.1. Subjective Religiosity is Still High in Europe

Stark challenges sociologists' claims and states that the rate of subjective religiosity is still high in Europe. Therefore, he argues that it is illogical to define people who believe in God but do not fulfil their religious practices and the countries they live in as secular societies or countries.⁸⁵ While he argues that the claims that Europe has secularised are baseless, he supports this view by referring to historians and emphasizing that church attendance and religious participation in Northern and Western Europe was not high even in the Middle Ages. In conclusion, Stark refuses classical secularisation theory which claims to be an incompatibility between modernization and religion, and the source of this incompatibility is religion itself. Whereas what Stark opposes are claims, supported by evidence, that there was an age of faith and religiosity in the past relative to the present.⁸⁶

On the other hand, Stark and Bainbridge do not generally regard secularisation as a feature of modern society but as a continuous phenomenon that can be observed in any period of history.⁸⁷ For this reason, both of them reject the "Golden Age" approach and argue that secularisation cannot be compressed into a specific time.⁸⁸ There is a misperception that Europe was more religious in the past; nevertheless, this illusion depending on modernity has caused declining in the rate of religious participation in churches and does not reflect reality. Because it has been seen that this perception has no historical basis. Although the rate of religious participation is low in most countries today, it is not an accurate determination to claim that its only reason is modernization. Hence, Stark considers the assumptions of sociologists that Europe has moved away from religiosity as a serious mistake, even though they do not have the necessary data and historical background on this issue. Because, as Andrew Greeley says, "Europe hasn't given

⁸⁴ Halil Aydınalp, "Din ve Dünyevîleşme: Kuzey Kıbrıs Tatlısu Örneği-II", *Marmara University Journal of Theology Faculty*, 53 (Aralık 2017), 100-101.

⁸⁵ Rodney Stark, "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, 60/3 (1999), 254.

⁸⁶ Warner, *Secularization and Its Discontents*, 78.

⁸⁷ Bruce, *Religion and Modernization*, 26.

⁸⁸ Erkan, "Sekülerleşme Teorileri Perspektifinden Türkiye'de Dindarlık", 1560.

up Christianity, since a Christian Europe never existed in history.”⁸⁹

Western intellectuals⁹⁰ have often interpreted the secularisation of religion as its death when it is identified with certain institutions, as the death of religion. However, the history of religion is not only a history of decline but also a history of rebirths and developments. For this reason, it can be stated that although the source of religion changes over time, the religiosity manifested in societies, albeit relatively, is continuous.⁹¹

3.3.2. Basic Assumptions of Secularisation Theory

Though Stark summarises the basic assumptions of secularisation theory put forward by Wallace and others in five points, he criticizes them. Firstly, it is a basic assumption of the secularisation theory that the process of modernization will bring about an increase in industrialization, urbanization, and rationalization, and, as a result, a decrease in religiosity in societies. According to this theory, secularisation is the inevitable result of modernization and will be experienced all over the world due to its universal character. Secondly, the secularisation theory claims that secularisation will not only lead to an institutional separation between the Church and the state but that religious belief and individual religiosity will gradually disappear. Thirdly, the secularisation theory claims that the influence of religious worldviews in our lives will come to an end as science becomes more active in social life, and religious dogmas will gradually disappear from our lives. Fourthly, this theory claims that secularisation, which is the result of modernization, is an irreversible process. The last assumption argues that “since the process of secularisation is a universal phenomenon, as Wallace mentioned,⁹² inevitably, not only the God of Christianity but also the belief in supernatural powers will disappear.”⁹³

As for Stark, he presents his views on this subject by criticizing the assumptions of the secularisation theory. As mentioned above, the dramatic decline in church attendance in Europe is one of the sociological evidence used by the proponents of the secularisation theory for the decline of religion. However, according to Stark, this decline in the demand for religious institutions cannot be considered a sign of unbelief. Although proponents of

⁸⁹ Stark, “Secularization, R.I.P.”, 260; quot. from Andrew Greeley, *Religion as Poetry* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995), 63.

⁹⁰ Such as Karl Marx, Friedrich Nietzsche, and Max Weber.

⁹¹ Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 3.

⁹² Anthony F.C. Wallace, *Religion: An Anthropological View* (New York: Random House, 1966), 264-265.

⁹³ Stark, “Secularization, R.I.P.”, 251-253.

secularisation theory claim that church attendance has declined recently, Stark emphasizes that it has never been high in any period of history.⁹⁴

Moreover, Stark finds the secularisation theory contrary to reality. However, in the secularisation theory defended by European sociologists⁹⁵, the analyses of the scale of religiosity provide some findings that religiosity has decreased in Europe. However, when the statistics on religiosity in Europe are analyzed, it is seen that the decline in the rate of church attendance has occurred for a long time. Stark argues that attendance at church services in Northern and Western Europe was low even before modernization. For this reason, he rejects the claim of the proponents of secularisation that the importance of religion declines.⁹⁶ Because studies on this subject do not support the thesis that the past was more religious, for this reason, Stark, in his article "*Secularization R.I.P.*", emphasizes that the concept of a "pious past" is only nostalgia. Indeed, to be specific to Europe, leading historians of medieval religion agree that there was no longer an "age of faith" throughout history.⁹⁷ Stark cites the 11th-century English monk William of Malmesburg's complaint that nobles rarely went to churches and that even the most pious people preferred to stay in their beds at home⁹⁸ rather than attend the morning service in the churches. Thus, it can be stressed that Stark argues that there was no negative change in the rate of religiosity in Europe and that Europe, which had not been religious before, continued to be so.

3.3.3. The Effects of Secularisation on Traditional Religious Groups and Cult Formation

According to Stark, although it is an undeniable fact that the visibility of religion in society has decreased, it does not mean that religion has completely disappeared from society as a result of secularisation, but that it has undergone a transformation. Stark argues that secularisation weakens particular religious organizations but has not prevented the

⁹⁴ Stark, "*Secularization, R.I.P.*", 260.

⁹⁵ Such as Bryan Wilson, Peter Berger, David Martin, Steve Bruce, and Grace Davie.

⁹⁶ Ülver, "*Rodney Stark'ın Sekülerleşme Teorisi*", 182.

⁹⁷ Stark, "*Secularization, R.I.P.*", 255. In my view, this can be considered on the scale of Christianity. However, considering the Crusades that lasted for 200 years, it can be stated that religious motives were more prominent in some periods, although it cannot be considered a complete age of religiosity.

⁹⁸ Stark, "*Secularization, R.I.P.*", 255; quot. from Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion* (New York: Holt, 1997), 476.

emergence of radical religious groups and cults.⁹⁹ Accordingly, secular developments such as the gradual loss of power of some traditional and low-membership churches and the weakening of denominational ties do not mean the end of people's need for religion and the demise of religion but the beginning of a process of religious revival and experience.¹⁰⁰

On the other hand, Stark believes that cult formation is a religious reaction against secularisation. He is aware that, except for some cults with a high power of influence, other cults cannot continue. According to Stark, accepting effective cults as a sign of secularisation by simplifying them within religion means not being able to comprehend the relationship between new religions and secularisation. Because it is not an accurate assessment to consider people who are devoted to supernatural beliefs as secularised people. Stark prefers to see the emergence or existence of a cult¹⁰¹ as a religious reaction against it rather than a phenomenon of secularisation.¹⁰² Stark, who is aware that there may be declines and rises in the rate of religiosity, pointed out that there is a “relatively stable religiosity” in societies.

3.3.4. Impact of Education and Science on Secularisation

Stark argues that education is not directly related to secularisation and therefore people's interest in the church does not decrease as their level of education increases.¹⁰³ He also disagrees with the secularisation theorists' prediction that religious interest will decrease with the spread of science. According to him, in the modern period, although science increases the dominance of human beings over material life, it remains ineffective in solving people's search for ultimate meaning, and religious demand continues.¹⁰⁴ Therefore, Stark believes that the religious demands of societies are continuous, and the activities of active religious groups increase people's religious interests.¹⁰⁵ However, the extent to which each religious activity increases interest in religion and the nature of what Stark calls

⁹⁹ *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology* ed. Linda Woodhead, Paul Heelas (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 469; See more information Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective* (California: Wadsworth Publishing, 1990), 201; Ahmadi, *Bir Sekülerleşme Teorisi Olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi*, 48.

¹⁰⁰ Stark - Bainbridge, *A Theory of Religion*, 304;

¹⁰¹ “This movement is a deviant religious organization with novel beliefs and practices” for more details Stark-Bainbridge, *A Theory of Religion*, 239.

¹⁰² Stark - Bainbridge, *The Future of Religion*, 437.

¹⁰³ Roger Finke - Rodney Stark, *The Churching of America: 1776-2005: Winners and Losers In Our Religious Economy* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2005), 85.

¹⁰⁴ Stark-Bainbridge, *A Theory of Religion*, 282-283.

¹⁰⁵ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives* (London: Routledge, 1995),199; Ünver, *Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı*, 355.

religious demand is unclear. The second closed issue is that if secularisation is unrelated to education, the question of why people with lower education are more religious, even if unconsciously, remains unanswered. The development of science and the increase in knowledge, the questioning of Christian dogmas, the belief in the Trinity in Christianity, and some of the information in the creation chapter of the Torah, which are contrary to science, make Stark's claims valid mostly on the scale of Christianity. For example, it can be said that some scientific facts mentioned in a divine book such as the Qur'an were impossible to know with the level of knowledge at the time of its revelation. These have been recently determined by scientific developments. Therefore, these will make people more conscious and sincere religious rather than less religious. It can be stated that the religiosity that Stark claims to have increased or changed in our age is a judgement based on considering all forms of spiritual beliefs and practices associated with religiosity.

3.3.5. Formal Academic Approaches Promote Secularisation

According to Stark, formal academic approaches to religion and religious institutions are effective in increasing secularisation. Academics seek purely rational explanations and doubt the reality of miracles instead of being grateful to God for miraculous events; in the final analysis, such an attitude encourages secularisation. Ultimately, they reject miracles, regarding them as an illusion rather than a divine favour.¹⁰⁶

Stark, by expressing secularisation as a process of religious transformation, states that religious structures have been eroded by modern science and that they have survived thanks to revivalist movements. Therefore, Stark differs from secularists by stating that the view that secularisation abolishes religion is only a narrow understanding of church-sect transformation.¹⁰⁷ Eventually, the overwhelming evidence led even the majority of social scientists to rethink their belief that religion was fading. It became clear that the notion of secularisation erasing religion was based on a limited view, focusing only on the transition from sects to churches. While social scientists correctly noted that some major denominations were moving away from traditional Christian doctrines, they overlooked how other parts of the religious landscape were reacting. Secularisation doesn't lead to a rise in irreligion; rather, it often spurs a revival. As established religious organizations become more institutionalized and less dynamic, they create space for new sects that

¹⁰⁶ Finke - Stark, *The Churching of America: 1776-2005: Winners and Losers In Our Religious Economy*, 47.

¹⁰⁷ For more details Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, 200-201.

reinvigorate religious traditions. Consequently, rather than seeing a general decline in religion, we observe a shift where existing religious groups lose influence, and new ones emerge.¹⁰⁸

3.3.6. Secularisation as an Encouraging Innovation and a Self-limiting Process

Stark acknowledges that traditional religious institutions face great challenges in the modern world. However, according to him, although secularisation has reduced the influence of traditional religious institutions, it has not eliminated religious practices and has led to the emergence of new religious interpretations and religious understandings instead of weakening traditional religions.¹⁰⁹

Against the old paradigmatisers who point to the weakening of religious institutions as evidence for secularisation, Stark considers it scholarly frivolity to ignore the quantitative increase in both new religious movements and participation in these movements. Therefore, according to Stark, contrary to popular belief, secularisation is a phenomenon that encourages religious revival and innovation. However, new religious movements and formations emerging from traditional religions continue to be alive today. Although there is a misconception that secularisation is only a characteristic of the modern period, in reality, secularisation is an ongoing process in every religious tradition. Therefore, it can be concluded that secularisation leads to the weakening of some religious institutions rather than the end of religion.¹¹⁰ Stark finds the emergence of new religious movements within the traditional religious structure contrary to the existence of secularisation. More precisely, he presents new religious movements and the religious vitality within these formations as evidence for his view that secularisation does not exist. This is evidence that secularisation in the meaning of the proponents of classical paradigm defense hasn't emerged.

Conclusion

In this article, we have presented a comprehensive overview of the concept of secularisation and its varying interpretations in sociological literature. Wilson, Berger, and Bruce who embraced the *old paradigm*, argue that modernization leads to the decline of

¹⁰⁸ Finke - Stark, *The Churched of America: 1776-2005: Winners and Losers In Our Religious Economy*, 45-46.

¹⁰⁹ For more information Stark-Bainbridge, *A Theory of Religion*, 304.

¹¹⁰ For more information Stark-Bainbridge, *A Theory of Religion*, 304; Besides discussion about globalization, religion and secularisation see more information. Hasan Coşkun, "Küreselleşme Sürecinde Din", *Gaziosmanpaşa University Journal of Theology Faculty* 5/2 (Aralık 2017), 115-134.

religion's influence on social institutions. On the contrary, the proponents of the *new paradigm* that is Stark, Bainbridge, and Davie, have contended that religion remains significant in modern society and critiques the old paradigm as ethnocentric and poorly grounded. The last and *alternative/eclectic paradigm* defended by Chaves, Casanova, Yamane, and Ostwalt focuses on the differentiation of social institutions from religious influence rather than the decline of religion itself and addresses the phenomenon in non-Western contexts. Among these paradigms, the old one is critiqued for its assumption that modernization inevitably leads to a decline in religiosity. On the contrary, the new paradigm argues that individual religiosity remains high and that new religious movements reflect a continuing or even increasing interest in religion. It can be stressed that Wilson regards the decline in church attendance in the USA as evidence. In contrast, Stark argues against the idea that modernization necessarily diminishes religion and highlights the persistence, and transformation of religious practices.

To sum up, as for the powerful and weak points of Bryan Wilson's and Stark's theory of secularization by comparing both, Wilson's theory seems to be particularly valid for Western European societies, it struggles to fully encompass religious experience on a global scale. On the other hand, Rodney Stark's critique of secularization, while valuable in highlighting the continuing importance of religion in modern societies, risks ignoring the social and cultural contexts of religion. While both theories contribute to understanding the relationship between modernization and religion, they cannot provide a universal explanation on their own. The fact that secularization varies regionally and culturally suggests the need for a unifying approach to these two perspectives.

Ultimately, it is understood that secularisation theories need to account for the varying impacts of modernization on religion in different societies. It cannot be forgotten that while traditional religious institutions may weaken, new forms of religiosity and religious movements continue to emerge, challenging the notion of a straightforward decline in religion. Wilson's and Stark's opinions represent two contrasting interpretations of the impact of secularisation on religion. Wilson sees the emergence of New Religious movements as indicative of a weakening of traditional religion, with these movements serving as a more secular and individualized response to the loss of communal religious authority. However, Stark interprets secularisation as a catalyst for religious renewal,

where new religious movements are not a sign of decline but of religious resilience and adaptation. In essence, Wilson emphasizes the secularisation and fragmentation of religion, while Stark focuses on the continued vitality and innovation within the religious sphere, even in a secularized context.

In conclusion, Stark's arguments and observations on this matter appear to be not only more rational and constructive but also more closely aligned with the specifics of the case at hand. His reasoning reflects a nuanced understanding that enhances the overall coherence and relevance of the discussion. Additionally, Stark's approach is marked by a balanced perspective, which contributes to a more comprehensive and objective evaluation of the issue.

In summary, recent research conducted in the United States lends further support to Wilson's perspective, reinforcing his interpretation of current trends as clear indicators of secularisation. Unlike Stark's view, which tends to categorize every New Religious Movement as an expression of religiosity, Wilson's analysis suggests that these phenomena should not uniformly be seen as evidence of religious vitality. Each of these paradigms has its own important aspects. Preferring one over the other would be ideological rather than scientific. It can be argued that each has its strengths and aspects that can be used.

References / Kaynakça

- Ahmadi, Akbarshah. *Bir Sekülerleşme Teorisi Olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi*. Bursa: Uludağ University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2016.
- Akkır, Ramazan. "Sekülerleşme ve Göç İlişkisi: Suriyeli Mülteciler Örneği". *Bilimname: Düşünce Platformu* 38 (2019), 469-499.
- Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan. *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2012.
- Albayrak, Hafize Şule. *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*. İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2012.
- Aldridge, Alan. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Alparslan Özkan, Feyza Nur. *Sekülerleşmede Yeni Dinî Boyutlar: Dindarların Sekülerleşme Süreci*. Sakarya: Sakarya University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2019.
- Aydınalp, Halil. "Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Tatlısu Örneği-II". *Marmara University Journal of Theology Faculty* 53 (Aralık 2017), 97-128.
- Bayer, Ali. "Sekülerleşme ve Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım". *KSU Journal of Theology Faculty* 16 (2010), 149-190.
- Bell, Daniel. "Religion in the Sixties". *Social Research* 38/3 (1971), 447-497.
- Bell, Daniel. *The Winding Passage*. Cambridge, Massachusetts: ABT. 1980.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. The United States: Doubleday, 1967.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Press, 1969.
- Berger, Peter. "The Desecularization of The World: A Global Overview". *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. ed. Peter Berger. 1-18. MI: Eerdmans, 1999.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme". *Sekülerleşme ve Dinî Canlanma*. 34-46. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2008.
- Bruce, Steve. *Religion and Modernization*. The United States: Oxford University Press, 2001.
- Bruce, Steve. "Sekülerleşme: "Sistematik Bir Betimleme". Trans. İhsan Çapcıoğlu, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu. 25-44. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority". *Social Forces* 72/3 (March, 1994), 749-774.
- Cipriani, Roberto. *Din Sosyolojisi: Tarih ve Teoriler*. ed. Ali Coşkun. trans. group. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Coşkun, Ali. "Modernlik ve Dindarlık". *Din Eğitim Araştırmalar Dergisi*. 17 (Aralık 2006), 59-69.
- Coşkun, Hasan. "Küreselleşme Sürecinde Din". *Gaziosmanpaşa University Journal of Theology Faculty* 5/2 (Aralık 2017), 115-134.
- Çelik, Celaleddin. "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni". *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 209-223.
- Darende, Ömer Faruk. – Kirman, Mehmet Ali. "Wilson'a Göre Sekülerleşme". *Journal of Turkish Studies* 12/10 (2017), 81-100.

- Dobbelaere, Karel. "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı". trans. Mehmet Süheyl Ünal, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu. 57-74. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Dobbelaere, Karel. "Sekülerleşme Kavramı: Bütüncül Bir Perspektife Doğru". trans. Cemal Özel. *Journal of Islamic Research* 29/3 (2018), 667-82.
- Erkan, Erol. "Sekülerleşme Teorileri Perspektifinden Türkiye'de Dindarlık". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 20/4 (2021), 1557-1570.
- Ertit, Volkan. "Secularization: The Decline of the Supernatural Realm". *Religions* 9/92 (2018), 2-18.
- Finke, Roger - Stark, Rodney. *The Churching of America: 1776-2005: Winners and Losers In Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.
- Fletcher, Richard. *The Barbarian Conversion*. New York: Holt, 1997.
- Gallup News Service Gallup Poll Social Series: Consumption Habits -- Final Topline -- Timberline: 937614, 2023. <https://news.gallup.com/poll/511133/identify-religious-spiritual.aspx> Date of Access: 10 August 2024.
- Greeley, Andrew. *Religion as Poetry*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 1-25.
- Habermas, Jürgen. "Notes on Post-Secular Society". *New Perspectives Quarterly* 25/4 (2008), 17-29.
- Hadden, Jeffery K. "Toward Desacralizing Secularization Theory". *Social Forces* 65 (1987). 587-611.
- Hamilton, Malcolm. "Secularization". *The Sociology of Religion*. 185-214. London: Routledge, 1995.
- Hamilton, Malcolm. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge, 1995.
- Jones, Jeffrey M. "In U.S., 47% Identify as Religious, 33% as Spiritual." 2023. <https://news.gallup.com/poll/511133/identify-religious-spiritual.aspx> Access Date: 10 August 2024.
- Kirman, Mehmet Ali. "Sekülerleşme". *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. 276-277. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kosmin, Barry A.-Keysar, Ariela. "American Religious Identification Survey: Summary Report" *ARIS* (2008), 1-24.
- Köse, Ali. *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Köse, Ali. "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Liberal Düşünce Dergisi* 24 (2001), 150-165.
- Köse, Ali. "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara University Journal of Theology Faculty* 49/49 (Dec. 2015), 5-27.
- Kurt, Abdurrahman. *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevîleşme*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion*. London: Routledge, 2022.
- Macneill, Dominique. "Extending the Work of Halbwachs: Danièle Hervieu- Léger's Analysis of Contemporary Religion". *Durkheimian Studies*. 4 (1998), 73-86.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*. ed. Eileen Barker, James A. Beckford, Karel Dobbelaere. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. ed. Linda Woodhead-Paul Heelas.

- Oxford: Blackwell Publishing, 2000.
- Roberts, Keith A. *Religion in Sociological Perspective*. California: Wadsworth Publishing, 1990.
- Rotolo, Michael – Smith, Gregory A.- Evans, Jonathan. “8 in 10 Americans Say Religion is Losing Influence in Public Life”. *Pew Research Center* (15 March 2024), 1-62.
- Sorokin, Pitirim A. *Social and Cultural Mobility*. United States of America: Free Press, 1964.
- Sorokin, Pitirim A. *Sociocultural Causality, Space, Time*. USA: Duke University Press, 1943.
- Stark, Rodney-Bainbridge, William Sims. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang Publishing, 1987.
- Stark, Rodney. 1981. “Must All Religions Be Supernatural?” *The Social Impact of New Religious Movements*. ed. Bryan Wilson. 159–77. New York: Rose of Sharon Press, 1981.
- Stark, Rodney. “Secularization, R.I.P.”. *Sociology of Religion*. 60/3 (1999), 249-273.
- Stark, Rodney-Bainbridge, William. “Secularization and Cult Formation in the Jazz Age”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20/4 (1981), 360-373.
- Stark, Rodney-Bainbridge, William. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Stark, Rodney. *The Triumph of Faith*. The United States: ISI Books, 2015.
- Swatos, William H.- Christiano, Kevin J., “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”. trans. Ali Köse. *Sekülerizm Sorgulanıyor*. ed. Ali Köse. 95-121. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Tınaz, Nuri. “A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 63-108.
- Ülver, Lütfü. *Peter L. Berger ve Rodney Stark’ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı*. İzmir: Dokuz Eylül University, Institute of Social Sciences, PhD thesis, 2013.
- Ülver, Lütfü. “Rodney Stark’ın Dinsel Hareketler Teorisi.” *Toplum Bilimleri Dergisi*. 15/30 (Haziran 2021), 187-206.
- Ülver, Lütfü. “Rodney Stark’ın Sekülerleşme Teorisi”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2021), 179-195.
- Varol, Fatih. “Dini Piyasalar Teorisi: Eleştirel Bir Değerlendirme”. *Ankara University Journal of Theology Faculty* 58/2 (2017), 121-143.
- Wallace, Anthony. F.C. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1966.
- Warner, Rob. *Secularization and Its Discontents*. London: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Wilson, Bryan R. “An Analysis of Sect Development” *American Sociological Review*”. *The Sociology of Religion*. ed. Steve Bruce. 22-34. Great Britain: Edward Elgar Publishing, 1995.
- Wilson, Bryan R. “A Typology of Sects”. *Sociology of Religion: Selected Readings*. 361-383. ed. Roland Robertson. London: Penguin Books, 1969.
- Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society*. London: C.A. Watts, 1966.
- Wilson, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Wilson, Bryan. “Sekülerleşme”. trans. Ali Bayer, *Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Ali Kirman- İhsan Çapcıoğlu. 9-24. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Wilson, Bryan. *Sects and Society*. London: The Windmill Press, 1961.
- Wilson, Bryan. “The Debate Over Secularization: Religion, Society and Faith”. *Encounter* 45/4 (1975), 77-84.
- Wilson, Bryan. “Secularization and Its Discontents”. *Sociology of Religion A Reader*. ed.

Susanne C. Monahan, William A. Mirola ve Michael O. Emerson. 204-213. New Jersey: Prentice Hall, 2001.

<https://europeanvaluesstudy.eu/about-evs/research-topics/religion/> Access of Date: 10 August 2024.

<https://www.premierchristianity.com/news-analysis/explained-is-church-attendance-falling-in-europe/15869.article> Access of Date: 10 August 2024.



Antik Mezopotamya'da Görülen Dini İnanç ve Uygulamalar: Mezopotamya Dini *Religious Beliefs and Practices in Ancient Mesopotamia: Mesopotamian Religion*

Mehmet Emin GÜLER

ORCID: 0000-0002-1483-0262 | E-Posta: eminguler00@hotmail.com

Dr., TRT, Diyarbakır / Türkiye

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Güler, Mehmet Emin "Antik Mezopotamya'da Görülen Dini İnanç ve Uygulamalar: Mezopotamya Dini". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 450-471.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1513812>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	10.07.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	13.10.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	<p>It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)</p> <p>This article is based on his doctoral thesis titled "Priesthood in Mesopotamian Religion" and was presented at ASBU Faculty of Theology History of Religions Postgraduate Symposium-II. (<i>Bu makale, "Mezopotamya Dininde Rahiplik" adlı doktora tezinden oluşturulmuştur ve ASBÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Lisans Üstü Sempozyumu-II'de sunulmuştur.</i>)</p>
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Öz

Fırat ve Dicle nehirleri arasında ve çevresinde kalan topraklar, yazının anlam kazandığı dönemden (MÖ. 3. bin yılın başları) MÖ. 539 tarihinde Pers kralı Kiros'un Babil krallığına son vermesine kadar geçen sürede antik Mezopotamya uygarlığına ev sahipliği yapmıştır. Bu uygarlığın köklü ve zengin bir dini inanç ve uygulama geleneğine sahip olduğu, arkeolojik kazılarda ortaya çıkartılan kült nesnelere ile tapınak kalıntılarından ve sayısı neredeyse yarım milyonu bulan çivi yazılı kil tabletten anlaşılmaktadır. Söz konusu dönemde bu coğrafyada görülen dini inanç ve uygulamalar, genellikle Babil, Asur, Akad ve Sümer toplumlarında tespit edilen inanç ve uygulamalardan oluşmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde ilk defa Sümerlerde görülen ve Sümer kökenli olan bu inanç ve uygulamalar, daha sonra bölgede hakimiyet sağlayan ve Sami kökenli olan Akadların katkısı ve etkisi ile şekillenmiştir. Akadlar, Sümerler üzerinde belli bir oranda etkili olmakla birlikte Sümerlerin bu alanda daha etkili ve belirleyici olduğu söylenebilir. Akadlardan ve Sümerlerden sonra tarih sahnesine çıkan Asurlular ve Babiller, bu dini inanç ve uygulamaların en güçlü temsilcileri olarak öne çıkmaktadır. Bu araştırmanın konusu olan söz konusu coğrafyanın dini inanç ve uygulamalarının, bir din olarak ifade edilip edilemeyeceği, adlandırılması ve sınıflandırılması konusunda farklı yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Bu inanç ve uygulamaların bir din kimliğine ve niteliğine sahip olmadığını düşünenler olduğu gibi onları farklı şekillerde adlandıran araştırmacılar bulunmaktadır. Metinlerde Sümer Dini, Akad Dini, Asur Dini ve Babil Dini gibi kullanımların yanında Mezopotamya Dini veya Mezopotamya Dinleri gibi adlandırmaları ve tasnifleri görmek mümkündür. Burada bahsi geçen farklı yaklaşımlar ele alınarak hem ortak bir adlandırma, tanımlama ve sınıflandırma sisteminin ortaya konulması hem de kavram kargaşasının önüne geçilmesi amaçlanmaktadır. Bu coğrafyanın farklı bölgelerinde ve dönemlerinde tespit edilen dini inanç ve uygulamaların, dikkate değer bir oranda benzerlik gösterdiği ve kendi içerisinde farklı bir dini gelenek oluşturacak kadar ayrışmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle söz konusu inanç ve uygulamalar için en uygun tanımlamanın, "Mezopotamya Dini" çatı kavramı olduğu düşünülmektedir. Mezopotamya Dininde "Halk Dini" ve "Üst Sınıf Dini" biçiminde yaygın olmayan bireysel tasnifleri görmek mümkündür. İçkin ve aşkın kutsal unsurlara sahip olan bu dinde, içkin kutsal anlayışının baskın olduğu bilinmektedir. İçkin kutsal anlayışı ile bağlantılı olarak tek tanrı inancı bulunmamaktadır. Antik Mezopotamya'da açık ve yaygın bir şekilde politeizm ile henoteizm inançları öne çıkmaktadır. Ölümünden sonra yaşam inancının, tanrılara dayandırılan metinlerin ve tanrıların mesajını ileten kutsal figürlerin görüldüğü bu din, günümüz dinlerinin birçok özelliğini ve arketipini taşımaktadır. Genellikle Batı'da Asur bilimcilerin ve ülkemizde eskiçağ tarihçilerinin araştırma yaptığı bu konu, temelde Dinler Tarihi disiplininin alanına girmektedir. Ülkemizde Mezopotamya'nın dini inanç ve uygulamalarını Dinler Tarihi disiplini bağlamında ve yöntemleri ile ele alan araştırmaların yeterli düzeyde olmadığı görülmektedir. Ülkemizde genellikle Yahudilik ve Hristiyanlık üzerine yoğunlaşan bu disiplin, özgün ve etkili yöntemleri ve yaklaşımları ile Mezopotamya Dini konusuna ciddi bir katkı sağlama potansiyeli taşımaktadır. Bundan dolayı bu araştırmanın, söz konusu alana zenginlik ve derinlik kazandırması ve önemli bir boşluğu doldurması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Mezopotamya Dini, Sümerler, Akadlar, Asurlular, Babiller.

Abstract

The lands between and around the Euphrates and Tigris Rivers were home to the ancient Mesopotamian civilization from the time when writing became meaningful (early 3rd millennium BC) until the Persian King Cyrus put an end to the Babylonian Empire in 539 BC. The fact that this civilization had a deep-rooted and rich tradition of religious beliefs and practices is evident from the cult objects and temple ruins unearthed during archaeological excavations, as well as the nearly half a million cuneiform clay tablets. The religious beliefs and practices observed in this geography during the period in question generally consist of the beliefs and practices identified in Babylonian, Assyrian, Akkadian, and Sumerian societies. These beliefs and practices, which were first seen in the Sumerians in the historical process and originated in Sumer, were later shaped with the contribution and influence of the Akkadians, who dominated the region and were of Semitic origin. Although the Akkadians had some influence on the Sumerians, it can be said that the Sumerians were more influential and decisive in this area. The Assyrians and Babylonians, who emerged on the stage of history after the Akkadians and Sumerians, stand out as the strongest representatives of these religious beliefs and practices. Different approaches draw attention on whether the religious beliefs and practices of the geography in question, which is the subject of this research, can be expressed as a religion or not, and on naming and classifying them. There are those who believe that these beliefs and practices do not have the identity and character of a religion, as well as researchers who call them in different ways. In the texts, it is possible to see names and classifications such as Sumerian Religion, Akkadian Religion, Assyrian Religion and Babylonian Religion as well as Mesopotamian Religion or Mesopotamian Religions. By addressing these different approaches, the goal here is both to propose a common naming, definition, and classification system and to avoid confusion of concepts. It is understood that the religious beliefs and practices identified in different regions and periods of this geography show a remarkable similarity and do not differentiate enough to form a different religious tradition within itself. For this reason, it is thought that the most appropriate definition for these beliefs and practices is the umbrella concept of "Mesopotamian Religion". In Mesopotamian Religion, it is possible to see unusual individual classifications in the form of "Folk Religion" and "Upper Class Religion". In this religion, which has immanent and transcendent sacred elements, it is known that the immanent sacred understanding is dominant. In connection with the immanent sacred understanding, there is no belief in a single God. In ancient Mesopotamia, the beliefs of polytheism and henotheism are clearly and widely prominent. This religion, in which belief in life after death, texts based on the gods and sacred figures conveying the message of the gods, bears many characteristics and archetypes of today's religions. This subject, which is generally researched by Assyriologists in the West and ancient historians in our country, basically falls within the discipline of History of Religions. In our country, it is seen that there is not enough research that deals with the religious beliefs and practices of Mesopotamia in the context and methods of the discipline of History of Religions. This discipline, which generally focuses on Judaism and Christianity in our country, has the potential to make a serious contribution to the subject of Mesopotamian Religion with its unique and effective methods and approaches. Therefore, this research is expected to add richness and depth to the field and fill an important gap.

Keywords: History of Religions, Mesopotamian Religion, Sumerians, Akkadians, Assyrians, Babylonians.

Giriş

Antik¹ Mezopotamya hem Uygarlık Tarihi hem de Dinler Tarihi bilim dalında dikkate değer bir konuma ve öneme sahiptir. Günümüzde yeryüzündeki insanların yarısından fazlasının müntesibi olduğu İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi yaşayan dinlerin ortaya çıkıp yayıldığı coğrafya, Mezopotamya ile bağlantılı olarak Yakınoğu olmuştur. Bu nedenle bahsi geçen üç dinde, Mezopotamya'nın dini ve kültürel özelliklerinin izleri görülebilmektedir.² İnsanlık tarihinde ilk uygarlıkların ortaya çıktığı bu coğrafya, aynı zamanda ilk örgütlü ve kurumsal dinlere ev sahipliği yapmıştır.³ Bazı kaynaklarda dünya dinleri kronolojisi, yaklaşık MÖ. 2800 tarihinden itibaren Mezopotamya coğrafyasından başlatılmaktadır. Bununla birlikte bu kronolojiye göre antik Mısır Dini ve Hinduizm, yaklaşık MÖ. 2700 tarihinde ortaya çıkmıştır.⁴ Buradan söz konusu coğrafyanın, yazılı tarihin bilinen en kadim kurumsal dinine ev sahipliği yaptığı anlaşılmaktadır.

Mezopotamya coğrafyasında tespit edilen dini inanç ve uygulamalar, Sümer, Akad, Asur ve Babil toplumlarında görülen inanç ve uygulamalardır. Tarihsel dönemlerde söz konusu inanç ve uygulamalar Sümer kökenli olmakla birlikte onların, Akadların ve dolayısıyla Samilerin etkisi ve katkısı ile şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu konuda Akadların etkisi açık bir şekilde görülmekle birlikte, Sümerlerin daha belirleyici ve baskın olduğu düşünülmektedir.⁵ MÖ. 3. bin yılda bu coğrafyanın temel unsurları olan Sümerler ve Akadlar, yerini MÖ.2. ve 1. bin yılda Asurlulara ve Babillere bırakmıştır ve bu inanç ve uygulamaların en güçlü temsilcileri onlar olmuştur.⁶ Bu konuda Asurlular, Babillerden

¹ Antik kavramı, kullanıldığı bağlama ve kullanılış biçimine göre anlam kazanmakla birlikte genellikle yazılı tarihin başlangıcından Batı Roma İmparatorluğunun yıkılışına kadar geçen süreyi belirtir. Mezopotamya için kullanılan antik kavramı genellikle MÖ. 3. bin yılın başlarından, MÖ. 539'da Büyük Kiros'un Babil'i veya MÖ. 330 yıllarında Büyük İskender'in bölgeyi ele geçirmesine kadar geçen süreyi ifade etmektedir. MÖ. 539'da Büyük Kiros'un Babil'i almasıyla Mezopotamya'nın kültürel etkisi zayıflayarak devam etmekle birlikte bu kültürü temsil eden yerel bir siyasi otorite görülmemektedir. Bundan dolayı antik Mezopotamya'nın tarih sahnesinden çekilmesi konusunda iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bk. Tammi J. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion* (Michigan: Wm. B. Eeremans, 2011), 2-3. Bu makalede antik kavramı, MÖ. 3. bin yılın başlarından MÖ. 539'a kadar geçen zamanı belirtmektedir ve antik Mezopotamya yerine aynı anlamda olacak şekilde sadece Mezopotamya ifadesi kullanılacaktır.

² Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar Ritüel, Tapınak* (İstanbul: Ayışığı, 2013), 1x-x.

³ Eric Cline (ed.) - Sarolta Takacs (ed.), *The Ancient World Civilizations of the Near East and Southwest Asia* (New York: Sharpe Reference, 2007), 4.

⁴ Tim Dowley, *Atlas of World Religions* (Minneapolis: Fortress, 2018), 12.

⁵ Vincent Hale (ed.), *Mesopotamian Gods & Goddesses* (New York: Britannica Educational Publishing, 2014), 9.

⁶ Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, x.

dikkate değer bir oranda etkilenmiştir. Bununla birlikte Asurlularda tespit edilen dini inanç ve uygulamaların, Babillerin ki ile neredeyse aynı olduğu ifade edilmektedir.⁷

1. Mezopotamya'nın Dini İnanç ve Uygulamalarının Din Olarak Tanımlanması

Mezopotamya'da görülen dini inanç ve uygulamaların bir din olup olmadığı, tanımlanması ve adlandırılması konusunda birbirinden farklı yaklaşımlar görülmektedir. Bu yaklaşımlardan biri Asur Bilimci Adolf Leo Oppenheim (öl. 1974)'e aittir. Oppenheim, bu inanç ve uygulamaların "Mezopotamya Dini" kavramı ile ifade edilmesine karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışın arkasında alanın kaynaklarından sağlanan kanıtların doğası ve bu kanıtları anlama sürecinde etkili olan koşullanmış kavramlar⁸ engeli yatmaktadır. Bu iki nedenden dolayı Oppenheim, bu inanç ve uygulamalarının sistemli bir biçimde ortaya konulamayacağını ve dolayısıyla onların bir din olarak yazılmasının doğru olmadığını belirtmiştir.⁹

Koşullanmış kavramlar engeli konusunda Dinler Tarihçi Mircea Eliade, arkaik inançların veya düşüncelerin anlaşılmasının imkânsız veya güç olduğu yaklaşımını eleştirmektedir. Ona göre rasyonel görülmeyen ve anlamsız gelen inanç ve uygulamalar, kendi içerisinde bir mantığa ve tutarlılığa sahiptir. Eliade, modern dönemle kıyaslandığında arkaik insanlarda görülen davranışların daha gerçekçi ve doğal olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte arkaik dinlerin ve kültürlerin çelişkili veya anlaşılmaz olduğu önyargısından bağımsız olarak, bu alanda araştırma ve inceleme yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰ Burada temel yaklaşım, Mezopotamya coğrafyasında görülen inanç ve

⁷ Leonard William King, *Babil Mitolojisi: Mezopotamya Efsaneleri ve İnanışları*, çev. İnönü Korkmaz (İstanbul: Maya, 2019), 14.

⁸ Koşullanmış kavramlar ifadesi, bir olay veya olguyu belirli kavramlar üzerinden anlamaya koşullanmayı ifade eder. Mezopotamya'nın dini inanç ve uygulamalarını araştırma girişiminde bulunan bir Dinler Tarihçinin kutsal kitap, peygamberler, inanç esasları ve mezhepler gibi günümüz dinlerinin kavramları üzerinden bu inanç ve uygulamaları ortaya koymaya çalışması bunun klasik bir örneği olarak verilebilir. Bu durum, soba borusu anlatısı ile örneklendirilebilir. Bu örnekte belirli alanlarda uzman bilim adamları, yüksek bir yere soba kuran köylünün bunu yapmaktaki amacını kendi bilimsel kavramları üzerinden anlama ve anlamlandırma girişiminde bulunmaktadır. Köylünün boruların yetmemesi üzerine böyle bir yola başvurduğunu belirtmesi, koşullanmış kavramların bir olay veya olguyu anlamada nasıl engel teşkil edebileceğini açık bir şekilde göstermektedir.

Bk. Hamit Tekkanat, "Soba Borusu Hikayesi", *Hizmet Gazetesi* (02.09.2021), ET: 01.05.2024.

⁹ Adolf Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago-London: The University of Chicago, 1977), 172.

¹⁰ Mircea Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Kocabal, 2002), 87.

uygulamaları modern dünyanın değerleri, düşünce biçimleri ve yaygın din anlayışları üzerinden anlamlandırmak ve değerlendirmek yerine arkaik insanın bu inanç ve uygulamalara yüklediği anlamı ve amacı ortaya çıkarmak olmalıdır. Eliade'nin ortaya koyduğu bu olumlu ve işlevsel yaklaşım, Oppenheim'in ifade ettiği koşullanmış kavramlar engelini aşmada etkili ve önemli bir yöntem olabilir.

Kaynaklarda Mezopotamya'nın dini inanç ve uygulamalarının müstakil olarak verildiğini, yapısal özelliklerinin ve sınırlarının ifade edildiğini ve bir din veya dinler olarak ele alındığını görmek mümkün değildir. Bundan dolayı araştırmacılar, genellikle çivi yazılı metinler gibi kaynaklar üzerinden çıkarsamalar ve karşılaştırmalar yaparak bu inanç ve uygulamaların bir tasvirini ortaya koymaya çalışmaktadır.¹¹

Mezopotamya'nın temel kaynakları çivi yazılı metinler ile arkeolojik kalıntılardır. Arkeolojik kaynaklar, tapınaklar ve tapınak gibi kült amaçlarına hizmet eden bina ve yapıların kalıntıları ile tasvir, imge ve tılsım gibi kült nesnelere oluşmaktadır. Yazılı kaynakları kısıtlı ve yetersiz gören Oppenheim, bu kaynaklar üzerinden gerçek anlamda bir din tasviri ortaya koymanın oldukça güç ve nerdeyse imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu kaynaklar üzerinden bir din inşa etmek, bir kilisenin kalıntılarında bütün yönleri ile Hristiyanlığı ortaya çıkarmaya benzemektedir.¹² Oppenheim'den günümüze kadar hem çivi yazılı metinler hem de arkeolojik eserler üzerinden azımsanmayacak miktarda bilgi elde edilmiştir ve edilmektedir. Özellikle çivi yazısı konusunda uzman olan araştırmacıların yönettiği yapay zekâ destekli projeler, tabletlerden güvenli ve detaylı bilgilerin elde edilmesini sağlamaktadır. Çivi yazısını tanımaya, çözümlemeye ve okumaya programlanan yapay zekâ destekli bilgisayarlar, yapısındaki veri tabanı üzerinden bazı tabletlerin okunmayan veya kısmen hasar görmüş kısımlarının çözümlenmesinde ve anlaşılmasında etkilidir. Teknolojinin olanakları kullanılarak gerçekleştirilen bu tür projeler, önemli bilgilere ulaşılmasını ve mevcut bilgilerin doğru olup olmadığını test etmeyi sağlamaktadır.¹³ Bu alanda derinleşme ve yararlanılan teknolojik imkanlar, Oppenheim'in kanıtların doğasından kaynaklanan engellerin üstesinden gelmeyi belli bir oranda mümkün kılmaktadır. Mezopotamya'nın dini inanç ve uygulamalarını aslına uygun olarak ve bütün

¹¹ Jean Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, çev. Teresa Lavender Fagan (Chicago - London: The University of Chicago, 2001), 29.

¹² Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 172-173.

¹³ Alison George, "Crackling the Code", *New Scientist*, ed. Emily Wilson, 255/3398, (Ağustos 2022), 40.

yönleri ile ortaya çıkarmanın mümkün olmaması, imkanların el verdiği ölçüde onu anlamaya çalışmaya engel olmamalıdır. Fransız Asur Bilimci Jean Bottero söz konusu inanç ve uygulamaları tasvir etmeye yönelik girişimleri, dibi ve sahili olmayan bir okyanusa dalmaya benzetmektedir. Bu benzetme ile Bottero, onu ortaya koymanın zorluğunu ifade etmektedir.¹⁴

2. Mezopotamya Dini

Mezopotamya'nın dini inanç ve uygulamaları ile ilgili iki tartışmalı nokta öne çıkmaktadır. Birincisi onların, bir din olarak ifade edilip edilemeyeceği konusudur. İkinci nokta, bu coğrafyada bir kültürel ve dini sürekliliğin ve bütünlüğün mevcut olup olmadığıdır. Burada Mezopotamya'nın toplumsal ve siyasi tarihindeki süreksizliklere ve kesintilere rağmen, kaynaklar üzerinden bir kültürel ve dini sürekliliği ve bütünlüğü ortaya koymanın mümkün olup olmadığı ve hangi oranda mümkün olduğu sorusu dikkat çekmektedir.¹⁵ Bu durum, aynı zamanda bu coğrafyada görülen dini inanç ve uygulamaların tek bir din veya farklı dinler olarak ifade edilmesi yaklaşımları ile ilgilidir.

Bu inanç ve uygulamaların bir din olarak ifade edilip edilemeyeceği konusu, bir dinin sahip olması gereken temel nitelikler ile bağlantılıdır. Dinlerin temel karakteristik özellikleri konusunda farklı yaklaşımlar öne çıkmaktadır. Bir dinin temel dört unsura sahip olduğunu ve bu unsurların, davranış-tecrübe, toplum, ahlak ve inanç sistemi boyutu olduğunu öne süren yaklaşımlar bulunmaktadır.¹⁶ Bunun yanında dinin dört temel ögesini, tanrı-tanrılar veya aşkın varlıklar, kutsal ile bağlantılı inançlar kompozisyonu, ritüeller ile uygulamalar ve ahlak kuralları biçiminde sunulduğunu görmek mümkündür.¹⁷ Bu konuda öne çıkan ve daha kapsayıcı olan bir tanımlama ve sınıflandırma, Dinler Tarihçi Ninian Smart'a aittir. Smart, dinlerin genel olarak doktrin-felsefi, ritüel, mitoloji, tecrübi, ahlak, sosyal ve materyal boyutu olmak üzere yedi boyuta sahip olduğunu ifade etmektedir.¹⁸ Mezopotamya'nın dini inanç ve uygulamalarında bu yedi unsurdan ritüel, mitoloji, tecrübi, sosyal ve materyal

¹⁴ Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 1.

¹⁵ Tammi J. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion* (Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2011), 1-2.

¹⁶ Kristin Laurin, "Religion and Its Cultural Evolutionary by Products", *The Science of Lay Theories: How Beliefs Shape Our Cognition, Behavior, and Health*, ed. Claire M. Zedelius vd. (Cham: Springer, 2017), 244.

¹⁷ Pearl M. Oliner, *Saving the Forsaken: Religious Culture and the Rescue of Jews in Nazi Europe* (The USA: Yale University, 2008), 14.

¹⁸ Bk. Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (Berkeley-Los Angeles: University of California, 1996).

boyutlar açık bir şekilde ve doğrudan görülebilmektedir.¹⁹ Bunların yanında bu inanç ve uygulamaların, doktrin-felsefi²⁰ ve ahlaki boyuta²¹ sahip olduğu dolaylı olarak ve çıkarsamalar üzerinden anlaşılmaktadır. Buradan söz konusu dini inanç ve uygulamaların, bir dinin sahip olması gereken bütün özellikleri yapısında barındırdığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu dini inanç ve uygulamaların, bir din kimliği ile ifade edilebileceği ortaya çıkmaktadır. Bu kimliğin nasıl ifade edileceği konusu, ikinci tartışmalı konunun temelini oluşturmaktadır.

Bu alanda özellikle “Mezopotamya Dinleri” ve “Mezopotamya Dini” gibi iki ayrı kullanım dikkat çekmektedir. Bu kullanım farklılığı temelde, bu coğrafyadaki dini inanç ve uygulamaların farklı dinler (Babil Dini, Asur Dini, Akad Dini ve Sümer Dini veya Mezopotamya Dinleri gibi) biçiminde veya tek bir din çatısı altında (Mezopotamya Dini gibi) tanımlanması tercihine dayanmaktadır. Bu inanç ve uygulamaların bölgeye ve döneme bağlı olarak bazı farklılıklar gösterdiği bilinmekle birlikte, onların değişmeyen belirli karakteristik özelliklerinin (politeizm, antropomorfizm, içkin kutsal anlayışı gibi) bulunduğu bilinmektedir. Bu nedenle büyük bir oranda benzer olan Babil Dini, Asur Dini, Akad Dini ve Sümer Dini gibi bir özelleştirme ve onların toplamını belirtecek biçimde Mezopotamya Dinleri²² gibi bir genelleştirme yerine bu inanç ve uygulamaları bir tek dini ifade edecek şekilde “Mezopotamya Dini”²³ adlandırması ile tanımlamanın daha uygun olduğu

¹⁹ Materyal ve ritüel boyutu için bk. Yeşim Dilek, *Eski Mezopotamya Dini Ritüeller ve Kullanılan Objeler* (İstanbul: Arkeoloji Sanat, 2019). Mitoloji boyutu için bk. Jean Bottero - Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2019). Tecrübi boyut için bk. John Stephens, *Ancient Mediterranean Religions Myth, Ritual and Religious Experience* (Cambridge: Cambridge Scholars, 2016), 12-30. Sosyal boyut için bk. Julye Bidmead, *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia* (New Jersey: Gorgias, 2002); Kirk H. Beetz, “Social Organization: The Middle East”, *Encyclopedia of Society and Culture in the Ancient World*, ed. Peter Bogucki (New York: Facts on File, 2008), 4/1019-1021.

²⁰ Felsefi boyut için bk. Marc Van de Mieroop, *Philosophy Before the Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia* (Princeton - Oxford: Princeton University, 2016).

²¹ Ahlaki boyut için bk. Beatrice Allard Brooks, *A Contribution to the Study of the Moral Practices of Certain Social Groups in Ancient Mesopotamia* (Leipzig: Palala, 2016); Wilfred G. Lambert, “Morals in Mesopotamia”, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology*, ed. A.R. George - T.M. Oshima (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 11- 28.

²² Robert S. Ellwood - Gregory D. Alles (*The Encyclopedia of World Religions*, Revised Edition, 289.), Kürşat Demirci (*Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*), Kemal Yıldırım (*Ancient Religions and Cultures in Mesopotamia*), Serinity Young (*Encyclopedia of Women and World Religion*, 2 Cilt, 656), Donald A. Hagner (*The New Testament: A Historical and Theological Introduction*, 30) vd. “Mezopotamya Dinleri” kavramını kullanmaktadır.

²³ Tammi J. Schneider (*An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*), Thorkild Jacobsen (*The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*), Elijah Verna (*Ancient Mesopotamian Religion & Mythology*), Joshua Free (*Mesopotamian Religion: Secrets of the Anunnaki in Sumerian Mythology*), Anna Perdibon (*Mountains and Trees, Rivers and Springs: Animistic Beliefs and Practices in Ancient Mesopotamian Religion*), W.G. Lambert (*Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*), Ivan Hrusa (*Ancient Mesopotamian Religion: A Descriptive Introduction*) vd. “Mezopotamya Dini” kavramını tercih etmiştir.

düşünülmektedir. Fransız Asur Bilimci Jean Bottero, “Sümer Dini” kavramını ve yaklaşımını doğru bulmamaktadır. Mezopotamya’nın diğer unsurlarını ve onların etkileşimlerini göz ardı eden böyle bağlamından kopuk ve parçalı bir yaklaşımın verimli olmayacağını belirtmektedir.²⁴ Bottero, 1948 yılında *Babil Dini (La Religion Babylonienne)* adlı eserini yayınlamıştır. Daha sonra bu eser üzerinde düzenlemeler yaparak bu inanç ve uygulamalarının bütünlüğünü ve sürekliliğini vurgulamak için eserin adını *Antik Mezopotamya’da Din* olarak değiştirmiştir.²⁵

1944’te Samuel Noah Kramer tarafından yayınlanan *Sümer Mitolojisi* adlı eseri Bottero, yaklaşık üç bin yıl boyunca büyük bir oranda kesintisiz olarak varlık göstermiş bir geleneğin ilk aşaması ve üçte birlik kısmı olarak değerlendirmektedir. Bottero, Mezopotamya mitolojisine yönelik bağlamından kopuk ve parçalı bir yaklaşımın bütünlük ve süreklilik sergileyen bu mitolojik geleneğin sınırlı ve eksik anlaşılmasına yol açabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle Kramer ile *Mezopotamya Mitolojisi* adlı eseri yazmış ve yayınlamıştır.²⁶ Bu yaklaşımın, Mezopotamya mitolojisi ile iç içe olan Mezopotamya Dini içinde geçerli olduğu görülmektedir.

Yahudilikte ve Hristiyanlıkta ortaya çıkan geriye doğru dini metin yazıcılığının²⁷ ilk örnekleri Mezopotamya’da görülmektedir. Burada belirli bir döneme, kültüre veya topluluğa atfedilen dini metnin; söz konusu dönemden, kültürden veya toplumdan çok daha sonraları oluşturulduğu ortaya çıkmıştır. Mezopotamya’da mitolojik metinler tarihsel olarak MÖ. 2. bin yıla kadar uzanmakla birlikte bu metinlerin genellikle eski metinlerin kopyası olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Özellikle Sümerler ve Akadlar ile ilgili bilgi sunan bazı çivi yazılı tabletler, Babil ve Asur Dönemlerinde oluşturulmuştur. Sümerlerin birçok kült metni, Sümerlerden asırlar sonra oluşturulan Akadca (Babilce ve Asurca) kopyaları sayesinde bilinmektedir.²⁹ Sümer kökenli olan Gılgamış Destanının en eski versiyonu MÖ. 2. bin yılın ilk yarısına (Eski Babil Dönemine) tarihlenmektedir ve yeni versiyonları Ninova’da

²⁴ Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 27.

²⁵ Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, viii.

²⁶ Bottero - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 6-7.

²⁷ Bk. Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes’i Kim Yazdı?*, der. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabalcı, 2005); Thomas L. Brodie, *The Birthing of the New Testament: The Intertextual Development of the New Testament Writings* (Wiltshire: Sheffield Phoenix, 2004).

²⁸ Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, 38.

²⁹ Hans J. Nissen - Peter Heine, *From Mesopotamia to Iraq: A Concise History* (Chicago ve London: University of Chicago Press, 2009), 118.

Ashurbanipal (MÖ. 668- MÖ. 627) kütüphanesinden elde edilmiştir.³⁰ Akad kralı Sargon'dan (MÖ. 24. yüzyıl) yaklaşık dört asır önce ve Erken Hanedanlık (Sümer) Döneminde yaşadığına inanılan Gilgamesh'a atıf yapan en eski metin, Sargon'dan yaklaşık üç-dört asır sonrasına tarihlendirilmektedir.³¹ Sümer Dönemine ait versiyonu bulunmayan Gilgamesh Destanı³², başta ölümden sonra yaşam olmak üzere dönemin insanının tanrı ve kutsal anlayışı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.³³ Hayat hikayesi Hz. Musa'ya benzeyen Sargon'un anlatısını içeren çivi yazılı tablet, Yeni Asur Döneminin dil özelliklerini taşımaktadır ve MÖ. 13. yüzyıldan sonra oluşturulduğu ifade edilmektedir.³⁴ Sayısı çoğaltılabilecek olan bu örnekler, özellikle Sümerlerin ve Akadların dini inanç ve uygulamaları hakkında bilgi veren birçok çivi yazılı tabletin Asur ve Babil Dönemlerinde oluşturulduğunu göstermektedir.

Eski metinlerin kopyalanarak çoğaltılması sonucunda elde edilen kaynaklar konusunda en kritik nokta, bu kaynakların asıllarının birebir kopyası olarak mı yoksa içeriği ve biçimi (dili) değiştirilerek mi oluşturulduğu sorusudur. Sümerlere ait *Enuma Elis Destanı'nın*, Asur versiyonunda başkahramanın tanrı Aşur ve Babil versiyonunda tanrı Marduk olduğu görülmektedir.³⁵ Bunun yanında Akad kralı Sargon'un hayatını anlatan metinler, konunun geçtiği dönemin değil de Yeni Asur Döneminin (MÖ. 911-MÖ. 609) dil özelliklerini taşıdığı bilinmektedir.³⁶ Asur Kralı Ashurbanipal'in, tarihin bilinen ilk ve en eski kütüphanesini oluştururken çoğunluğu dini içerikli olan eski tabletlerin kopyalanarak çoğaltılması için çok sayıda katibi görevlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu kral, antik metinlerin aslına uygun olarak kopyalanması konusunda büyük bir titizlik gösterdiğini iddia etmektedir. Bununla birlikte kopya metinler üzerinde yapılan araştırmalar, bu metinler ile

³⁰ Yeni Asur Dönemi metinlerinde, Sîn-lēqi-unninni adında kötü ruhları kovan bir rahipten bahsedilmektedir. Metinde bu rahibin, kötü ruhları kovmanın yanında Gilgamesh Destanının kanonik versiyonunun derleyicisi olduğu ifade edilmektedir.³⁰ Sîn-lēqi-unninni adlı rahibin, MÖ. 1. bin yılda Uruk'da yaşadığı düşünülmektedir. Bu rahibin ismi Gilgamesh Destanı ile özdeşleşmiştir (Henrietta McCall, *Mezopotamya Mitleri*, çev. Bircan Baykara (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 51).

³¹ Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others* (Oxford: Oxford University, 2009), 41-42.

³² E.A. Speiser, "The Epic of Gilgamesh", *Ancient Near East Texts: Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard (New Jersey: Princeton University Press, 1969), 72-73.

³³ Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 37; Bottero - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 535-546.

³⁴ John W. Denton, *The Legend of Sargon: An Analysis of the Historicity of Sargon of Akkad and the Development of the Sargonian Legends* (West Virginia: American Public University, 2018), 79.

³⁵ Davide Nadali, "İlahi Şehir Babil: Projenin Anlamı", *Antik Yakındoğu*, ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 397.

³⁶ Denton, *The Legend of Sargon: An Analysis of the Historicity of Sargon of Akkad and the Development of the Sargonian Legends*, 79.

onların kopyalandığı asıl metinler arasında ciddi farklılıkların olduğunu ortaya çıkarmıştır.³⁷ Buradan eski çivi yazılı tabletlerin kopyalanmasında ve erken dönemlere ait sözlü anlatıların yazıya geçirilmesinde, konunun ve metnin aslına sadık kalınmadığı anlaşılmaktadır. Hatta geçmişe yönelik sahte çivi yazılı tabletlerin kasıtlı olarak oluşturulduğu ortaya çıkmıştır.³⁸ Buradan Mezopotamya'nın dini inanç ve uygulamaları hakkında bilgi sunan kaynakların, Babil Dini, Asur Dini, Akad Dini ve Sümer Dini gibi bir ayrıma elverişli olmadığı açık bir şekilde görülmektedir.

Politeizmin hâkim olduğu farklı toplumlarda tanrılara değişik biçimlerde tapınılması ve onların yerel isimlerle nitelendirilmesi, bu toplumlarda farklı dinlerin bulunduğu düşüncesine zemin hazırlamaktadır. Yüzeysel ve dışardan oluşan bu düşüncenin, söz konusu toplumların dini inanç ve uygulamaları kapsamlı olarak ele alındığında gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Bunu Yakınoğu'nun antik politeist toplumlarında görmek mümkündür. Bu nedenle antik dönemde Suriye, Fenike ve Kenan bölgelerinde aynı dinin farklı biçimlerde hüküm sürdüğü tezi öne çıkmaktadır.³⁹ Bu tezi, Yakınoğu coğrafyasının önemli bir parçası olan Mezopotamya için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Benzer dini inanç ve uygulamalara sahip olan Sümer, Akad, Asur ve Babil toplumlarında görülen inanç ve uygulamalardaki farklılıkların, farklı ve bağımsız bir din kimliği oluşturacak düzeye ulaşmadığı söylenebilir.

³⁷ Sami Said Ahmed, *Southern Mesopotamia in the Time of Ashurbanipal* (Paris: Mouton Publishing, 1968), 42.

³⁸ 1881-1882 yıllarında Sippar kentindeki tanrı Şamaş'ın tapınağı olan Ebabbar'da yapılan arkeolojik kazılarda, kilden yapılmış bir sandık ortaya çıkartılır. Üzerinde "Şamaş'ın tasviri, Ebabbar'da yaşayan Sippar'ın efendisi" yazısının bulunduğu bu sandıkta, Şamaş'ın tasvirini içeren bir taş tablet, haç biçimli bir taş anıt ve Şamaş tapınağını hakkında kral Nabonidus'a atfedilen bazı bilgileri içeren silindir kil tabletler bulundu (Bk. Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia* (Leiden vd.: Brill Publishing, 1995), 157-158.). Bu haç biçimli anıt, Akad kralının Şamaş tapınağına bahsettiği hibelerin ve ayrıcalıkların listesini içermektedir. Bazı yerleri tahrip edildiği için taşın kimin tarafından tapınağa bağışlandığı bilinmemekle birlikte, metinde geçen "... Sargon'un oğlu ..." ifadesinden hareketle Sargon'un oğlu Maniştusu'ya ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu anıt hakkında detaylı bilgiler 1912 yılında yayınladı ve 1949 yılına kadar anıtın Akad dönemine ve kral Maniştusu'ya ait olduğu kabul gördü. Asur bilimci Ignace Jay Gelb'in metin üzerinde yaptığı araştırmalar sonucunda, kral Nabonidus'un Sippar rahipleri tarafından nasıl aldatıldığı ortaya çıktı (Cecile Michel, "Cuneiform Fakes: A Long History", *Fakes and Forgeries of Written Artefacts from Ancient Mesopotamia to Modern China*, ed. Michael Friedrich Harunaga Isaacson Jörg B. Quenzer (Berlin ve Boston: De Gruyter Publishing, 2020), 20/30-33.). Burada rahiplerin yapmış oldukları bir taş anıtı Babil kralı Nabonidus'a Akad kralı Maniştusu'nun eseri olarak sundukları ve bu anıtın üzerine yazdıkları metinler aracılığı ile ayrıcalıklarının köklü'lu'ğu'nu ve meşruiyetini göstermeyi amaçladıkları anlaşılmaktadır.

³⁹ Zenaide A. Ragozin, *Asurlular: İmparatorluğun Yükselişinden Ninova'nın Düşüşüne Kadar*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say, 2022), 84.

3. Halk Dini ve Üst Sınıf Dini Ayrımı

Genellikle kabul görmemekle birlikte, Mezopotamya Dininde "Üst Tabaka Dini" ve "Halk Dini" şeklinde ikili bir tasnifi görmek mümkündür.⁴⁰ Bu tasnifi savunan Oppenheim, bu dinin kaynaklarının genellikle dönemin toplumunun üst tabakasının inanç ve uygulamaları hakkında bilgi verdiğini belirtmektedir. Bunun yanında, halkın bazı yaygın kutlamalar haricinde üst sınıfın dini inanç ve uygulamaları ile olan etkileşiminin ve bağının çok zayıf olduğunu ve bunun halkın dini inanç ve uygulamalarının anlaşılmasını önlediğini vurgulamaktadır.⁴¹

Kaynakların belirli bir sınıfa dayandığı düşüncesi, belli bir oranda doğruluk payına sahip olmakla birlikte dönemin dini inanç ve uygulamaları hakkında hafife alınmayacak miktarda bilgiye ulaşıldığı görülmektedir.⁴² Bu coğrafyada bilim ve literatür üreten, kültürel yapıyı şekillendiren, yazma ve okuma konusunda yetkin ve bazı ayrıcalıklara sahip olan entelektüel ve seçkin bir grubun bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu grubun, halktan tamamen kopuk olmadığı ve onlar ile etkileşimde bulunduğu bilinmektedir. Halk ile iç içe yaşayan bu üst tabakanın entelektüel insanları, yazdıkları metinleri oluştururken dönemin toplumsal olay ve olgularından etkilenmiştir. Bu insanların halktan ve toplumun değerlerinden tamamen uzak ve kopuk olduğu söylenemez. Çivi yazılı metinlerden, halkın katılım sağladığı bazı ritüel ve festivallerde belirli dini metinlerin (Enuma Eliş yaratılış destanı gibi) okunduğu, kötü olarak bilinen bazı ruhsal varlıkların uzaklaştırılması ile ilgili ayinlerde kötü ruhun musallat olduğu kişinin rahibin söylediklerini tekrar ettiği, halkın bazı yakarışlara ve şiirlere bizzat eşlik ettiği ve önemli bazı mitolojik anlatıların halkın huzurunda drama şeklinde sahnelendiği anlaşılmaktadır.⁴³ Bu durum, toplumun farklı kesimlerinin belirli dini ortak paydalarda buluşabildiği anlamına gelmektedir. Bunların yanında metinlerde, yeni doğmuş bir bebeği ve annesini kötülüklerden korumak için un ile yere daire çizmek⁴⁴, kapı girişine asa veya tuğla yerleştirmek ve belirli yakarışları ve kutsamaları yapmak gibi halk arasında bazı dini adetlerin bulunduğu görülmektedir.⁴⁵

⁴⁰ Susan Pollock, *Antik Mezopotamya: Var Olmamış Cennet*, çev. Burak Esen (İstanbul: Sümer, 2017), 222.

⁴¹ Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 181-182.

⁴² Pollock, *Antik Mezopotamya*, 223.

⁴³ Bottero - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 45-47.

⁴⁴ bk. Yeşim Dilek - Murat Turgut, "Eski Mezopotamya Dininde Un ve Kamış ile Kutsal Mekan Oluşturmak," 2. *Uluslararası İnsan Çalışmaları Kongresi* (Ankara, 2019), 121-131.

⁴⁵ Bottero - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 667-668.

Buradan halkın dini adetleri konusunda bilgilerin bulunduğu ve metinlerde geçen dini inanç ve uygulamaların halktan uzak ve sadece üst tabakaya özgü olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, “Üst Tabaka Dini” ve “Halk Dini” şeklinde bir ayrımın anlamsız olduğu söylenebilir.

4. Mezopotamya Dininin Aşkın ve İçkin Boyutu

1917 yılında Alman teolog Rudolf Otto tarafından kaleme alınan *Kutsal Dair (Das Heilige)* adlı eser, kutsal merkezli bir din tasviri ortaya koymaktadır. Bireyin dini tecrübesini ve bu tecrübe sonucunda bireyde görülen duyguları ön plana çıkaran bu eser, kutsal deneyimlemeyi *numinous* kavramı ile tanımlar ve onun hayret, gizem ve korku (*mysterium tremendum et fascinans*) olmak üzere üç farklı niteliğini vurgulamaktadır.⁴⁶ Otto'nun vurguladığı *numinous* kavramı, Asur bilimci Thorkild Jacobsen tarafından kullanılmıştır. Jacobsen, Mezopotamya Dinini bu kavram üzerinden tasvir etmeye çalışmaktadır ve bu dinde bulunan *numinous*'un aşkın (*transandantal*) bir nitelikten daha çok içkin bir özellik sergilediğini belirtmektedir. Bunun yanında bu kavramın içkin niteliğinin sonuçlarını açıklayan Jacobsen, belli bir dini geleneği anlamada ve tasvir etmede bu dini gelenekte görülen metaforların oldukça önemli olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı, Mezopotamya Dininde yer alan metaforlar üzerinden bu dinin niteliklerini belirleme ve onu anlamlandırma girişiminde bulunmaktadır.⁴⁷ Fransız Asur Bilimci Jean Bottero, dini tecrübe eden bireyi göz ardı ederek hiçbir dinin tam olarak anlaşılamayacağını ve analiz edilemeyeceğini belirtmektedir. Bottero, bireyin kutsalı tecrübesini ve kutsalın birey üzerinde uyandırdığı korku, hayret ve gizem gibi duyguları öne çıkarmaktadır. Burada bireyin kutsalı tecrübe etme girişimi, dini davranışı (yani tapınmayı veya ibadeti) ortaya çıkarmaktadır. Bu girişim aynı zamanda kutsalın tezahürü ve canlandırılması ile bağlantılıdır. Dini davranışlar ile insan zihninin üretkenliğinin birleşmesinin, mitoloji ile kutsal nesnelere ve imgeler gibi unsurların ortaya çıkmasında etkili olduğu düşünülmektedir.⁴⁸

⁴⁶ bk. Rudolf Otto, *Kutsal Dair*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altı Kırk Beş, 2014), 35-75.

⁴⁷ bk. Thorkild Jacobsen, *Karanlığın Hazineleri: Mezopotamya Dininin Tarihi*, çev. Sibel Erduman (İstanbul: Paris, 2017), 13-18.

⁴⁸ Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 2-4.

Aşkın öğelerin çoğunlukla monoteist karakterli dinlerde bulunduğu bilinmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte Mezopotamya Dininde şehir ve tapınak gibi daha önceden gökyüzünde arketiplerinin mevcut olduğuna inanılan aşkın öğelerin bulunduğu, Eliade tarafından ifade edilmektedir. Eliade, güç ve mekânsal aşkınlık merkezli tanrısal varoluş biçiminden ve Mezopotamya'nın ilk zamanlarında görülen tanrısal varlıkların aşkın niteliğinden bahsetmektedir. Özellikle erken dönemlerde yıldız biçiminde varlık gösteren, anlam olarak gökyüzünü ifade eden ve tanrıların adlarından önce kullanılan yıldız biçimli işareti (determinatif), aşkın tanrı inancının kanıtı olarak görmektedir.⁵⁰ Eliade'nin aksine Jacobsen, Mezopotamya literatüründe geçen örnekler üzerinden içkin tanrı inancının baskın bir şekilde bulunduğunu savunmaktadır.⁵¹ Burada Eliade'nin Mezopotamya Dininde *numinous* kavramının aşkın yönüne odaklandığı ve Jacobsen'in ise bu kavramın içkin boyutunu öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Hem aşkın hem de içkin *numinous* unsurların yer aldığı Mezopotamya Dininin politeist karakterli olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı bazı aşkın unsurların görüldüğü Mezopotamya Dininde, diğer politeist dinlerde olduğu gibi içkin *numinous* unsurların hâkim olduğu ifade edilebilir.

5. Mezopotamya Dininin Temel Özellikleri

a) Mezopotamya Dini, yeryüzündeki sorunların çözümü odaklı bir anlayışa sahiptir ve yaratılış ve varoluş amacına uygun bir biçimde yaşamı öne çıkarmaktadır.⁵² Bundan dolayı bu dinde, insanı kötülüklerden ve günahlardan koruyarak belirli erdemlere sahip ideal bir birey ortaya çıkarma, öldükten sonra mutlu bir hayat sağlama ve seçkin bir toplum oluşturma gibi hedefler görülmemektedir. Metinlerde, genellikle bireyin inandığı tanrılara karşı sorumlulukları vurgulanmaktadır. Özellikle tanrıların mutlu eden ve onların istediği gibi yaşam süren bir birey olmak özendirilmektedir.⁵³ Buradan insanın, tanrılara hizmet etmek için yaratıldığı ve en temel görevinin bu amaca uygun bir yaşam sürmek olduğu inancı dikkat çekmektedir.

b) Dönemsel ve bölgesel olarak henoteizm eğilimi görülmekle birlikte bu dinde

⁴⁹ Nihon Kiristokyo Kyogikai vd., *Japanese Religions* (Kyoto: Christian Center for the Study of Japanese Religions Publishing, 1977), 5.

⁵⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1: Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalıcı, 2003), 78-83.

⁵¹ Jacobsen, *Karanlığın Hazinelei*, 17-21.

⁵² Donald Kagan vd., *The Western Heritage: To 1527* (New Jersey Pearson College Div, 2003), 14.

⁵³ Jean Bottero, *Kültürümüzün Şafağı Babil*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Yapı Kredi, 2015), 124-125.

monoteizm'in bulunmadığı ve politeizmin hâkim olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Özellikle MÖ. ilk iki bin yılda Asur krallığında Aşur ve Babil krallığında Marduk, panteonlarının baş tanrısı olarak öne çıkmıştır. Aynı zamanda Asur kentinin tanrısı olan tanrı Aşur, krallığın MÖ. 9. yüzyılda güçlenmesi ile panteondaki liderliği ve gücü daha açık bir şekilde görülmektedir. Bu durum Yeni Babil Döneminde (MÖ. 626- MÖ. 539), Babil kentinin ve krallığının tanrısı Marduk için geçerlidir.⁵⁵ Kral Nabonidus (MÖ. 7. yüzyıl), Babil ülkesinde ay tanrısı Sin'in öne çıkararak onu baskın tanrı figürü haline getirmiştir. Bu ise, tek tanrı inancına yönelik bir eğilimin bulunduğu düşüncesine zemin hazırlamaktadır.⁵⁶ Buradan bu dinin temel karakteristik özelliklerinden birinin politeizm olduğu söylenebilir.

c) İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik, "Semitik Dinler" kategorisinde ifade edilmektedir.⁵⁷ Bu coğrafyanın erken dönem sakinleri olan Sümerler, Sami ırkından değildir.⁵⁸ Bundan dolayı Mezopotamya Dini için "Semitik Din" nitelemesi yapılamaz. Diğer taraftan bu dini, paganizmin bir biçimi olarak değerlendirildiğini ve paganist dinler kategorisine konulduğunu görmek mümkündür.⁵⁹ İzlanda'da 2013 yılında Zuizm olarak adlandırılan yeni bir dini hareket ortaya çıktı. Neo-pagan dini hareketi olarak nitelenen bu din, Sümerlerin tanrılarına inanma ve tapınma merkezlidir.⁶⁰ Buradan modern pagan (*neo-pagan*) kapsamında varlık gösteren bu dini hareketin, Mezopotamya Dininin tanrılarına inanç esaslı olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹ Bundan dolayı Mezopotamya Dininde paganist öğelerin (politeizm, antropomorfizm ve içkin kutsal anlayışı gibi) bulunduğu ifade edilebilir.

d) Mezopotamya Dininde kutsal, ortaya çıktığı unsurdan büyük bir oranda etkilenmiştir. Bu durum, bu dinde içkin kutsal anlayışının dikkate değer bir oranda baskın olması ile bağlantılıdır. Burada kutsal, ortaya çıktığı unsurun biçimini ve ismini alabilmektedir. Bazı tanrıları ifade eden sözcüklerin, aynı zamanda bu tanrılarla bağlantılı göksel öğeleri belirtmek için kullanılması bunun bir sonucudur. Güneş tanrısı anlamına

⁵⁴ Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 57-58.

⁵⁵ Glenn S. Holland, *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East* (Lanham vd.: Rowman & Littlefield, 2009), 118.

⁵⁶ Barthel Hrouda, *Mezopotamya*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Alfa, 2016), 115-119.

⁵⁷ Bk. David Miller Kay, *The Semitic Religions: Hebrew, Jewish, Christian and Moslem* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2019).

⁵⁸ Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1972), 6.

⁵⁹ Michael York, *Pagan Theology Paganism as a World Religion* (New York - London: New York University, 2003), 14-134; Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 45.

⁶⁰ Debbie Nevins vd., "Zuism: The Religion with Earthly Benefits", *Cultures of the World: Iceland* (New York: Cavendish Square, 2017), 83.

⁶¹ Wikipedia, "Zuism", (Erişim 1 Şubat 2023).

gelen *šamšum* sözcüğünün aynı zamanda gökcismi olan güneşi belirtmesi, ay tanrısını tanımlamada kullanılan *nanna* sözcüğünün bir diğer anlamının gökcismi olan ay olması ve gök tanrının ismi olan *an* sözcüğünün aynı zamanda gökyüzünü ifade etmek için kullanılması bu durumun başlıca örnekleri olarak verilebilir. Bunların yanında hilal biçiminin hayvan boynuzu ile olan benzerliğinden dolayı ay tanrısının boğa ile ve tahıl ambarında tezahür eden kutsal güç olarak öne çıkan tanrıça İnanna'nın tezahür ettiği ambarın bir parçası olan kapı çerçevesi ile özdeşleştirilmesi, Mezopotamya Dininin bu özelliğini yansıtan diğer örneklerdir.⁶² İçkin kutsal anlayışının bir sonucu olan bu durum, kutsal ile kutsalın tezahür ettiği unsur arasında bir bağın ve ilişkinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

e) Mezopotamya Dininin, yeryüzündeki olay ve olguları açıklamak amacıyla tasarlanmış hayal gücü biçiminde ifade edilen mitoloji ile yakın ve sıkı bir bağı vardır. Mitoloji ile özdeşleşecek düzeyde iç içe geçmiş olan bu dine ait birçok özellik, mitolojik anlatılar üzerinden belirlenmiştir. Dini inanç ve düşünceler, genellikle mitolojik anlatılar aracılığı ile kabul görmüş, gelişme göstermiş ve geniş kitlelere yayılmıştır.⁶³

f) Çivi yazılı metinlerde, bu dinde ölümden sonra bir yaşamın olduğu inancı görülmektedir. Bu metinlerde ölümler veya yeraltı dünyası, genellikle *arallû* kavramı ile ifade edilmektedir. Bununla birlikte öldükten sonra gidilen *arallû* diyarı için *mât lā târi* tanımlaması kullanılmaktadır ve bu ifade geriye dönüşü mümkün olmayan yer anlamına gelmektedir. Karanlık⁶⁴ ve bunaltıcı bir mekân olarak nitelenen ölümler dünyasında, umutsuz ve sefil bir hayat sürüldüğüne inanılırdı. Yiyecekleri çamur, toprak ve toz olan bu dünyanın sakinlerinin tüylü elbiseler giydiği inancı bulunmaktaydı ve bundan dolayı onlar, kuşlara benzetilmektedir. Toz ve toprakla dolu bir yer biçiminde tasvir edilen ölümler dünyasında, mutluluğun ve huzurun yer almadığı düşüncesi görülmektedir.⁶⁵ Mezopotamya Dininde, umutsuz ve karamsar bir bakış açısının hâkim olduğu ifade edilmektedir. Bu düşüncenin ortaya çıkmasında, metinlerde yer alan ölümler veya yeraltı dünyası hakkındaki anlatıların büyük bir oranda etkili olduğu söylenebilir. Bu anlatılarda öldükten sonra yaşama yönelik

⁶² Jacobsen, *Karanlığın Hazineleri*, 17-19.

⁶³ Bottero - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 84-88.

⁶⁴ Antik dünyada ölen biri için kullanılan "gecedeki yerini aldı" tabiri, yer altı dünyasının karanlık olduğu inancını yansıtmaktadır (bk. Ragozin, *Asurlular*, 280.).

⁶⁵ King, *Babil Mitolojisi*, 35.

pesimist inançlar öne çıkmaktadır.⁶⁶

g) Mezopotamya'da tanrıdan bazı mesajlar aldığını söyleyen ve onun tarafından seçildiğini ve görevlendirildiğini iddia eden kişilerin bulunduğu çivi yazılı metinlerden anlaşılmaktadır. Tanrıdan alındığı iddia edilen mesajları topluma iletmeye ve yaymaya çalışan bu figürler, özellikle MÖ. 2. bin yılda Sami halklarda (Asurlular ve Babiller gibi) öne çıkmaktadır. Metinlerde, Sümerlerde bu kişilerin bulunduğunu gösteren kanıtlara ulaşılamamıştır.⁶⁷ Bu kişilerin nasıl tanımlanacağı ve onların Sami dinlerindeki gibi peygamberler olarak ifade edilip edilemeyeceği konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ön Asya arkeolojisi alanında uzman ve bir dönem Türk Tarih Kurumunda fahri üye olan Barthel Hrouda, Mezopotamya Dininde peygamber figürünün bulunmadığını iddia etmiştir.⁶⁸ Bununla birlikte Tanah'ın Nevi'im (Peygamberler) kısmında bulunan Yunus Kitabı, Sami dinlerinde görülen peygamber figürlerinin bu coğrafyada bulunduğunu göstermektedir. Yunus Kitabında, Asur krallığının başkenti olan Ninova şehrine Yunus adında bir peygamberin gönderildiği geçmektedir.⁶⁹ Kuran'da Hz. Yunus'un adı ile geçen bir sure (Yunus Suresi) vardır ve bu surede Hz. Yunus'un Ninova şehrinde peygamberlik yaptığı açık bir şekilde vurgulanmaktadır.⁷⁰ Diğer taraftan yine Tanah'ta Hz. İbrahim'in Mezopotamya'nın Ur şehrinde bir peygamber olarak çıktığı ve Mezopotamya'nın diğer bir yerleşim yeri olan Harran'da yaşadığı belirtilmektedir.⁷¹ Çivi yazılı metinlerde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi Semitik dinlerde olduğu gibi ismi, inanç esasları, amacı, nitelikleri ve sınırları ortaya konulmuş bir dinin temsilcisi olan ve temsil ettiği dini tebliğ eden bir peygamber figürü bulunmamaktadır. Bunun yanında seçilmiş kişi olduğunu, tanrı ile ayrıcalıklı bir bağının bulunduğunu ve tanrının mesajlarını yaydığını iddia eden kişilerin bulunduğu bilinmektedir. Bu kişiler ve onların tanrısal mesajları ile ilgili yeterli ve kapsamlı bilgilerin olmaması, onların peygamber olarak nitelenebileceği konusunda farklı yaklaşımların ve bazı belirsizliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

h) Bu dinde genel olarak kabul gören ve öne çıkan bir kutsal kitap ve kutsal kitap

⁶⁶ Peter Archer, *Religion 101: From Allah to Zen Buddhism, an Exploration of the Key People, Practices, and Beliefs that Have Shaped the Religions of the World* (New York vd.: Simon and Schuster, 2013), 9.

⁶⁷ Pierre Bordreuil vd., *Tarihin Başlangıçları: Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları*, çev. Levent Başaran (İstanbul: Alfa, 2014), 498.

⁶⁸ Hrouda, *Mezopotamya*, 115.

⁶⁹ Bk. Yûnus 1-17.

⁷⁰ Bk. Ömer Faruk Harman, "Yunus", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/597-599.

⁷¹ Bk. Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1993), Yaratılış 11:26-32; Nehemya 9:7.

inancı görülmemektedir.⁷² Bunun yanında tanrıya atfedilen bazı kutsal metinlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. MÖ. 2. bin yılın geç dönemlerine tarihlenen ve *Ninurta Nippur'a Geri Dönüyor* veya *An.gim* biçiminde ifade edilen metnin, tanrı Enki'ye atfedildiği ve onun tarafından yazıldığı inancı görülmektedir.⁷³ Bununla birlikte Mezopotamya literatüründe öne çıkan ve Asur mitoloji geleneğinde önemli bir yere sahip olan *Erra'nın Şiiri* adlı eser, MÖ. 8. yüzyılda kil tabletlere işlenmiştir.⁷⁴ *Dabibi'nin* oğlu *Kabti-ilani Marduk* adlı bir kişi tarafından yazıldığı bilinen bu eserin asıl kaynağı, tanrı İsum'a dayandırılmaktadır. Güneş tanrısı Şamaş'ın kardeşi olan bu tanrının, bir gece *Kabti-ilani Marduk'a* seslendiği ve bu kişinin o gecenin gündüzünde duyduklarını kaleme aldığı belirtilmektedir. *Kabti-ilani Marduk*, yalnızca işittiklerini kaleme aldığını ve herhangi bir çıkarma veya ekleme yapmadığını vurgulamaktadır. Burada *Erra'nın Şiiri* adlı metnin, tanrıdan duyulanların birebir yazıya aktarılması ile oluşan bir eser olduğu inancı görülmektedir.⁷⁵ Bu örneklerden bazı metinlerin doğrudan tanrısal kaynaklı olduğuna inanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Sami geleneğinde olduğu gibi yaygın olarak benimsenen ve bir dini hem ortaya koyan hem de temsil eden bir kutsal kitap yoktur.

i) Dinlerin genel olarak bazı temel kavramları bulunmaktadır ve bir dinin sahip olduğu bu temel kavramlar üzerinden tasvir edilmesi, o dinin özetlenmesini ve daha kolay kavranmasını sağlamaktadır. Tanrı, Tevrat ve İsrail gibi üç kavramın, Yahudiliğin üç önemli sac ayağı olarak verilmesi bunun öne çıkan bir örneğidir.⁷⁶ Benzer şekilde Mezopotamya Dinini özetleyen üç önemli temel kavramın bulunduğu ve bunların tanrılar, tapınaklar ve ritüeller olduğu söylenebilir. Bu dinin merkez unsuru ve karakteristik özelliği olarak bu üç kavram öne çıkmaktadır.

Sonuç

Mezopotamya Dininin temel kaynakları, arkeolojik kazılarda gün yüzüne çıkartılan eserler ve çivi yazılı tabletlerdir. Günümüzde bu dinin yaşayan müntesiplerinin bulunmaması ve kaynaklarda bu dinin temel niteliklerinin (inanç esasları, tanrı inancı,

⁷² Jean Bottero vd., *Ancestor of the West: Writing, Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 53.

⁷³ Bottero - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 425-426.

⁷⁴ John Van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Kentucky: Westminster/John Knox, 1992), 59.

⁷⁵ Mieroop, *Philosophy Before the Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*, 810.

⁷⁶ Bk. Baki Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker, 2017), 65.

mezhep benzeri ayrışmaları ve tarihsel gelişimi gibi) sistemli ve bir bütünlük içerisinde verilmemesi, bu din için önemli bir eksiklik olarak görülmektedir. Mevcut kaynakların birçok belirsizliğe ve sınırlı bir niteliğe sahip olması, bu dinin istenilen ve kabul gören bir şekilde ortaya konulmasını belli bir oranda engellemektedir. Bunun yanında kaynakların bu niteliği, bu din hakkında kavram kargaşasının yaşanmasına neden olmaktadır. Mezopotamya'nın inanç ve uygulamalarının bir din olup olmadığı konusunda tereddütler bulunmakla birlikte, bu inanç ve uygulamaların basit inanç formlarının ötesinde bir din kimliği ve niteliği sergilediği söylenebilir.

Mezopotamya coğrafyasında görülen dini inanç ve uygulamalar, Sümer, Akad, Asur ve Babil halklarının inanç ve uygulamalarıdır. Genel olarak içkin kutsal anlayışının hakim olduğu bu inanç ve uygulamalarının, tek bir din veya farklı dinlerin bir kompozisyonu olduğu konusunda bir yaklaşım farklılığı öne çıkmaktadır. Bu coğrafyanın farklı bölgelerinde tarihsel süreçler içerisinde tespit edilen dinin inanç ve uygulamaların birbirine benzediği ve farklı bir din ortaya çıkaracak kadar farklılaşma göstermediği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile Mezopotamya'da, zamana ve bölgeye bağlı olarak bir dinin farklı biçimleri varlık göstermiştir. Bununla birlikte Mezopotamya'nın erken dönemlerinde görülen inanç ve uygulamalar hakkında bilgi sunan bazı çivi yazılı tabletlerin, bilgi sunduğu dönemden çok daha sonraları oluşturulduğu ve bu tabletlerin oluşturulduğu dönemin izlerini taşıdığı bilinmektedir. Buradan kaynakların, dini inanç ve uygulamaların dönemselsel olarak tasnifini yapmaya ve onları farklı dinler biçiminde kategorize etmeye elverişli olmadığı söylenebilir. Bundan dolayı söz konusu inanç ve uygulamaların "Mezopotamya Dini" çatı kavramı altında ifade edilmesi, uygun ve doğru bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Kendine özgü dinamikleri olan Mezopotamya Dini, tanrılar, tapınaklar ve ritüeller üçlüsü üzerine kurulmuştur. Bu üç temel unsur ile kutlamaların, mitolojinin, törenlerin ve özgün uygulamaların bu dine büyük bir zenginlik kattığı görülmektedir. Peygamber gibi tanrıdan mesajlar ileten figürlere, tanrıya dayandırılan metinlere ve ölümden sonra yaşam inancına sahip olan bu dinin, bir dinde bulunması gereken temel unsurlara sahip olduğu ve gerçek anlamda bir din kimliği sergilediği söylenebilir.

Kaynakça / References

- Adam, Baki. "Yahudilik". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı, 2017.
- Ahmed, Sami Said. *Southern Mesopotamia in the Time of Ashurbanipal*. Paris: Mouton Publishing, 1968.
- Archer, Peter. *Religion 101: From Allah to Zen Buddhism, an Exploration of the Key People, Practices, and Beliefs that Have Shaped the Religions of the World*. New York: Simon and Schuster Publishing, 2013.
- Beetz, Kirk H. "Social Organization: The Middle East", *Encyclopedia of Society and Culture in the Ancient World*. ed. Peter Bogucki. 4/1010-1047. New York: Facts on File Publishing, 2008.
- Bidmead, Julye. *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. New Jersey: Gorgias Press, 2002.
- Bottero, Jean. *Religion in Ancient Mesopotamia*. çev. Teresa Lavender Fagan, Chicago – London: The University of Chicago Press, 2001.
- Bottero, Jean. *Kültürümüzün Şafağı Babil*. çev. Ali Berktaç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Bottero, Jean - Kramer, Samuel Noah. *Mezopotamya Mitolojisi*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Bottero, Jean vd. *Ancestor of the West: Writing, Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Bordreuil, Pierre vd. *Tarihin Başlangıçları: Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları*. çev. Levent Başara. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Brodie, Thomas L.. *The Birthing of the New Testament: The Intertextual Development of the New Testament Writings*. Wiltshire: Sheffield Phoenix Press, 2004.
- Brooks, Beatrice Allard. *A Contribution to the Study of the Moral Practices of Certain Social Groups in Ancient Mesopotamia*. Leipzig: Palala Press, 2016.
- Cecile, Michel, "Cuneiform Fakes: A Long History", *Fakes and Forgeries of Written Artefacts from Ancient Mesopotamia to Modern China*, ed. Michael Friedrich Harunaga Isaacson Jörg B. Quenzer. 20 Cilt. (Berlin and Boston: De Gruyter Publishing, 2020).
- Cline, Eric - Takacs, Sarolta. *The Ancient World Civilizations of the Near East and Southwest Asia*. 4 Cilt. New York: Sharpe Reference Publishing, 2007.
- Dalley, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- de Mieroop, Marc Van. *Philosophy Before the Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*. Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Denton, John W.. *The Legend of Sargon: An Analysis of the Historicity of Sargon of Akkad and the Development of the Sargonian Legends*. West Virginia: American Public University, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Dilek, Yeşim. *Eski Mezopotamya Dini Ritüeller ve Kullanılan Objeler*. İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2019.
- Dilek, Yeşim - Turgut, Murat. "Eski Mezopotamya Dininde Un ve Kamış ile Kutsal Mekan Oluşturmak". 2. *Uluslararası İnsan Çalışmaları Kongresi*. Ankara: 2019.
- Dowley, Tim. *Atlas of World Religions*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- Eliade, Mircea. *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Kabalcı, 2002.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1: Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına*. çev. Ali Berktaş. 1 Cilt. İstanbul: Kabalcı, 2003.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*. drl. Muhammet Tarakçı. İstanbul: Kabalcı, 2005.
- George, Alison. "Crackling the Code", *New Scientist Magazine*, ed. Emily Wilson. 255/3398 (Ağustos 2022).
- Hale, Vincent. *Mesopotamian Gods & Goddesses*. New York: Britannica Educational Publishing in Association with The Rosen Publishing Group, 2014.
- Harman, Ö. Faruk. "Yunus", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Holland, Glenn S.. *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East*. Lanham vd.: Rowman & Littlefield Publishing, 2009.
- Hrouda, Barthel. *Mezopotamya*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Alfa, 2016.
- Jacobsen, Thorkild. *Karanlığın Hazineleeri: Mezopotamya Dininin Tarihi*. çev. Sibel Erduman. İstanbul: Paris Yayınları, 2017.
- Jonker, Gerdien. *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*. Leiden vd.: Brill Publishing, 1995.
- Kagan, Donald vd. *The Western Heritage: To 1527*. 1 Cilt. New Jersey: Pearson College Div Publishing, 2003.
- Kay, David M.. *The Semitic Religions: Hebrew, Jewish, Christian and Moslem*. Edinburgh: T.&T. Clark Publishing, 2019.
- King, Leonard W.. *Babil Mitolojisi: Mezopotamya Efsaneleri ve İnanışları*. çev. İnönü Korkmaz. İstanbul: Maya Yayınları, 2019.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1993.
- Kramer, Samuel Noah. *Sumerian Mythology*. Revised Edition. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- Kyogikai, Nihon K. vd. *Japanese Religions*, 10-11 Cilt. Kyoto: Christian Center for the Study of Japanese Religions Publishing, 1977.
- Lambert, Wilfred G.. "Morals in Mesopotamia", *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology*. ed. A.R. George - T.M. 11-28. Oshima. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

- Laurin, Kristin. "Religion and Its Cultural Evolutionary by Products", *The Science of Lay Theories: How Beliefs Shape Our Cognition, Behavior, and Health*. ed. Claire M. Zedelius vd. 243-264. Cham: Springer, 2017.
- McCall, Henrietta. *Mezopotamya Mitleri*, çev. Bircan Baykara. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2. Baskı, 2017.
- Nadali, Davide. "İlahi Şehir Babil: Projenin Anlamı", *Antik Yakındoğu*. ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı. 396-400. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Nissen, Hans J.-Heine, Peter. *From Mesopotamia to Iraq: A Concise History*. Chicago ve London: University of Chicago Press, 2009.
- Nevins, Debbie vd. "Zuism: The Religion with Earthly Benefits", *Cultures of the World: Iceland*. New York: Cavendish Square Publishing, Third Edition, 2017.
- Oliner, Pearl M.. *Saving the Forsaken: Religious Culture and the Rescue of Jews in Nazi Europe*. The USA: Yale University Press, 2008.
- Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1977.
- Otto, Rudolf. *Kutsal Dair*. çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altı Kırk Beş Yayınları, 2014.
- Pollock, Susan. *Antik Mezopotamya: Var Olmamış Cennet*. çev. Burak Esen. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017.
- Ragozin, Zenaide A.. *Asurlular: İmparatorluğun Yükselişinden Ninova'nın Düşüşüne Kadar*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Schneider, Tammi J.. *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.
- Seters, John Van. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. California: University of California Press, 1996.
- Speiser, E.A.. "The Epic of Gilgamesh", *Ancient Near East Texts: Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Stephens, John. *Ancient Mediterranean Religions Myth, Ritual and Religious Experience*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- Tekkanat, Hamit. *Hizmet Gazetesi*, 02.09.2021, <https://www.hizmetgazetesi.com.tr/soba-borusu-hikayesi-02-09-2021>, ET: 01.05.2024.
- York, Michael. *Pagan Theology Paganism as a World Religion*. New York - London: New York University Press, 2003.
- Wikipedia. "Zuism". https://en.wikipedia.org/wiki/Zuism#cite_note-6. Erişim 01.07.2023.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Yaygın Din Eğitiminde İslam İçi Çoğulculuğun İmkânı: Şırnak Örneği

The Possibility of Intra-Islamic Pluralism in Non-Formal Religious Education: The Case of Şırnak

Mustafa Cabir ALTINTAŞ

ORCID: 0000-0002-8991-7047 E-Posta: mcabiraltintas@sirnak.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi A.B.D.

Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education
Şırnak, Turkey

ROR ID: [01fcvk23](https://orcid.org/01fcvk23)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Altıntaş, Mustafa Cabir. "Yaygın Din Eğitiminde İslam İçi Çoğulculuğun İmkânı: Şırnak Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 472-501.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1538343>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	25.08.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	29.11.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i>).
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i>).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i>).

Öz

Türkiye’de isteğe bağlı olarak yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürüten kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), camiler ve Kur’an kursları aracılığıyla toplumun bütün kesimlerine hizmet götürmeyi amaçlamaktadır. Ancak gelinen noktada, kurumun İslam içi çoğulculuktan kaynaklanan farklı din eğitimi taleplerini karşılamakta bazı sorunlar yaşadığı ve imam-hatip ile Kur’an kursu öğreticilerinin bu konuda zorlandığı görülmekte, dolayısıyla toplumun bu talepleri yeterince karşılanamamaktadır. Ülkede hem bireylerin eğitim düzeylerinin çeşitliliğinden hem de farklı din anlayışlarından kaynaklanan bir çoğulculuk olduğu söylenebilir. Bu sebeple, cami ve Kur’an kurslarında sunulan din eğitiminin İslam içi çoğulculuktan kaynaklanan farklı ihtiyaç ve talepleri ne ölçüde karşıladığı, imam-hatip ve Kur’an kursu öğreticilerinin bu konularda karşılaştıkları sorunların neler olduğu ve bu konulara yönelik olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hangi çalışmaları yürüttüğünün araştırılması gerekmektedir. Bu çerçevede ‘yaygın din eğitimi kapsamında DİB bünyesinde İslam içi çoğulculuğa dair karşılaşılan problemler nelerdir?’, ‘Şafii imam-hatip ve Kur’an kursu öğreticilerinin kullandıkları ders kitabı ve mezhepsel farklılıklara dair düşünceleri nelerdir?’ ‘Bu düşüncelerin ortaya çıkmasında etkili olan faktörler nelerdir?’ sorularına cevap aranmıştır. Mezhepler üstü din öğretimi yaklaşımını ilke olarak kabul eden Diyanet İşleri Başkanlığı, yaygın din eğitimi kurumları olan cami ve Kur’an kurslarındaki İslam din eğitimi faaliyetlerinin de mezhepler üstü bir yaklaşımla yürütülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böylelikle Kur’an ve sünnet merkezli dini bilgiyi esas alan bir din eğitimi gerçekleştirmek hedeflenmiştir. Ancak, yaygın din eğitiminde bu ilkenin uygulamaya ne ölçüde yansıdığı ve gerçekleştirildiği yeteri kadar tartışılmamış ve bilimsel araştırmalarda da analitik değerlendirilmeleri yapılmamıştır. Ayrıca, camii ve Kur’an kurslarının hangi din eğitimi yaklaşımlarını benimseyeceği sorunu da bilimsel zeminde tartışılmalıdır. Bu çalışmamız, literatürdeki bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, yaygın din eğitimi faaliyetleri kapsamında İslam içi çoğulculuktan kaynaklanan farklı talepler ile sunulan din eğitimi hizmetlerinin tartışılması ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Nitel araştırma yöntemi ile Şırnak ili özelinde imam-hatip ve Kur’an kursu öğreticileri ile yarı-yapılandırılmış görüşmeler yapılarak ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan program ve kurs kitapları incelenerek bu hususun incelenmesi amaçlanmaktadır. Şırnak ilinde görev yapan toplam 15 Diyanet personeli çalışma grubu olarak belirlenmiş ve elde edilen veriler betimsel analiz yöntemi ile değerlendirilmiştir. Çalışma din hizmetleri personeli tarafından fark edilen sorun veya zorluklar ile ders kitaplarına ve öğretim programına yönelik tespitleriyle sınırlı tutulmuştur. Toplanan verilerden elde edilen genel görüş, Kur’an kursu ve cami derslerinde mezhepsel çoğulculuğun göz ardı edildiği ve farklılıkların temsil edilmesinde sorunlar yaşandığıdır. Özellikle katılımcılar, kendi mezhepleri olan Şâfiiliğin DİB ders kitaplarında, müfredatında ve uygulamada yeteri kadar yer almamasının birtakım sorunlara yol açtığını ve bu durumun kendilerini ötekileştirdiğini ifade etmişlerdir. Verilen din eğitiminin yetersiz olması nedeniyle dini konulardaki bilgilerini okul dışında kendi çevrelerinden edindiklerini belirten katılımcılar, bu eksikliklerin DİB tarafından giderilmesini ve mezheplerinin DİB kurumlarında temsiliyetinin artırılmasını talep etmişlerdir. Araştırma, İslam içi dini çoğulculuk olarak adlandırabileceğimiz mezheplerin yaygın din eğitiminde görülen sorun ve eksikliklerine dair sunulabilecek öneriler ile sonuçlandırılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Dini Çoğulculuk, İslam İçi Çoğulculuk, Yaygın Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı.

Abstract

The Presidency of Religious Affairs (PRA) in Turkey oversees voluntary non-formal religious education through mosques and Qur'an courses, aiming to serve all societal segments. However, challenges arise in addressing diverse demands stemming from intra-Islamic pluralism. These challenges include difficulties faced by imam-hatip and Qur'an course instructors in accommodating differences in sectarian interpretations and varying educational backgrounds. For this reason, it is necessary to investigate to what extent the religious education offered in mosques and Qur'an courses meets the different needs and demands arising from intra-Islamic pluralism, what are the problems faced by imam-hatip and Qur'an course instructors on these issues, and what activities the PRA is carrying out to address these issues. In this framework, the following questions were sought to be answered: 'What are the problems encountered within the PRA regarding intra-Islamic pluralism within the scope of non-formal religious education?', 'What are the opinions of Shafi'i imam-hatip and Qur'an course instructors about the textbook they use and sectarian differences?', 'What are the factors that are effective in the emergence of these opinions? The Presidency of Religious Affairs emphasizes a supra-sectarian approach, focusing on religious education based on the Qur'an and Sunnah. While this principle is upheld in theory, its practical implementation and adequacy remain under-researched. Additionally, there is a need for scholarly debate on the appropriate educational approaches for mosques and Qur'an courses to address sectarian diversity effectively. This study aims to make a contribution to fill this gap in the literature, as well as to discuss and evaluate the different demands arising from intra-Islamic pluralism in non-formal religious education activities and the religious education services offered. With the qualitative research method, it is aimed to examine the issue by conducting semi-structured interviews with imam-hatip and Qur'an course instructors in the province of Şırnak and examining the programs and course books published by the PRA. A total of 15 religious personnel working in Şırnak province were determined as the study group and the data obtained were evaluated by descriptive analysis method. The study was limited to the problems or difficulties noticed by the religious services personnel and their determinations regarding the textbooks and curriculum. The general opinion obtained from the collected data is that sectarian pluralism is ignored in Qur'an courses and mosque lessons and that there are problems in representing differences. In particular, the participants stated that Shafiism, is not sufficiently included in the PRA textbooks, curriculum and practice has led to a number of problems and that this situation marginalizes them. The participants stated that due to inadequate religious education, they obtained their knowledge on religious issues from their own environment outside of school and demanded that these deficiencies be eliminated by the PRA and that the representation of their sect in PRA institutions be increased. The findings underline the necessity of addressing intra-Islamic pluralism in non-formal religious education and propose solutions for improving representation and inclusivity in PRA's programs and services.

Keywords: Religious Education, Religious Pluralism, Intra-Islamic Pluralism, Non-Formal Religious Education, Presidency of Religious Affairs.

Giriş

Türkiye’de din eğitiminin tarihsel süreci incelendiğinde mezhepsel açıdan Hanefîliğin temele alındığı bir anlayışın hâkim olduğu söylenebilir.¹ Bu durum bazı olumsuz tepki ve çatışmalara sebebiyet vermiştir. Ancak, tarihte Şâfiî mezhebine mensup kişiler de kendi mezheplerini öğrenebilecekleri eğitim mekânlarına sahip olmuşlardır ve mezhebin görüşüne dayalı hazırlanan Fıkıh, İlmihal, Kelam, Tasavvuf gibi kitaplar üzerinden eğitim öğretim yapmışlardır.² Zira din eğitimi ve öğretimi, inanç sahibi insanların inançlarını doğru bir şekilde öğrenmeleri ve yaşamaları için sağlam kaynaklardan hareketle doğru bilgiler vererek bireylerin sağlam bir inanç ve doğru davranışlar sergilemelerine yardımcı olur.³ Fakat bir mezhebin diğerlerine göre daha önce çıkması, din öğretiminde mezhepsel çoğulculuk taleplerinin karşılanmasında eksik kalındığı tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Bu durum örgün veya yaygın din eğitiminin devlet kontrolü tarafından verilmesi sorununu da gündeme taşımaktadır. Din eğitimi ve öğretiminin kontrol altında verilmediği durumlarda, istismara açık bir durumun ortaya çıkması muhtemeldir. Bu tür ortamlarda, başka kişi veya grupların dini bilgiyi doğru bir şekilde aktarmak yerine çeşitli amaçlarını gerçekleştirmek için yanlış bilgilerle bireyleri yönlendirme ihtimali bulunmaktadır. Özellikle, son yıllarda Şâfiî mezhebi mensuplarının buldukları bölgelerde çocuklarını mezheplerine uygun yetiştirme fırsatlarına sahip olamamaları ve modern şehir hayatında mezheplerini dikkate alarak yaşamak istemeleri, onları devlet eliyle verilen din eğitiminden beklentiye yöneltmiştir.⁴ Bu yüzden örgün ve yaygın din eğitiminin her kesimin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde düzenlenmeli ve kontrolü sağlanmalıdır. İslam içi çoğulculuk göz önünde bulundurularak inananları kök değerler etrafında birleştirip Müslüman kimliğinde bütünleştirme olmalıdır.

Din eğitiminde, dinin ana kaynaklarına dayalı bir yaklaşım her zaman kuşatıcı olmuştur. Bu yaklaşım, mezhepler üstü bir anlayışı ortaya çıkarmıştır. İslam dininin anlaşılmasında farklı görüşlerin ve yorumların toplumun çeşitli kesimlerinde ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu durum, İslam’ın tek bir anlayışla sınırlı olmadığını göstermektedir. Hem itikadi hem de ameli boyutlarda ortaya çıkan bu farklı dini anlayışların varlığı, genel olarak din eğitimi ve öğretimi, özel olarak ise Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesindeki çalışmalarda bu sorunu gündeme getirmektedir. Bu sorun bağlamında, araştırmamızın amacı, ülkemizdeki farklı dini anlayışların varlığı göz önünde bulundurularak, mezhepsel çoğulculuk temelli bir yaygın din eğitimin uygulanabilirliğini personel ve ders kitapları açısından değerlendirmek ve tartışmak olmuştur.

¹ M. Şevki Aydın, “İslam İçi Çoğulculuktan Kaynaklanan Farklı Din Eğitimi Talepleri ve Kur’an Kursu”, *Diyanet Dergisi* 243 (Mart 2011), 29.

² Teceli Karasu, “Dinde Çoğulculuk Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Şâfiîlik”, *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi*, eds. Ahmet Çakmak ve Abdurrahman Hendek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 80.

³ Ahmet Bağlıoğlu, “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, 1 (2010), 77.

⁴ Karasu, “Dinde Çoğulculuk Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Şâfiîlik”, 81.

Türkiye’de isteğe bağlı yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürüten DİB, cami ve Kur’an kursları aracılığıyla toplumun geniş kesimlerine çeşitli dini, kültürel ve eğitsel hizmetler sunmayı hedeflemektedir. Bu hizmetler arasında dini bilgi verme, ahlaki değerleri öğretme, toplumsal barışa katkı sağlama ve sosyal yardımlaşmayı teşvik etme gibi amaçlar yer almaktadır. Aynı zamanda, “İslam dinine mensup farklı dinî yorum çevreleri, dinî-sosyal teşekküller ve geleneksel dinî-kültürel oluşumlarla ilgili çalışmalar yapmak”⁵ da amaçlanmaktadır. Ancak mevcut durumda, kurumun İslam içindeki farklı din eğitimi taleplerini karşılama noktasında bazı sorunlarla karşı karşıya olduğu ve imam-hatipler ile Kur’an kursu öğreticilerinin bu talepleri karşılamakta zorlandığı görülmektedir. Bu talepler hem bireylerin farklı eğitim düzeylerinden hem de çeşitli din anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Bu makale, cami ve Kur’an kurslarının toplumun tamamına ulaşma ve İslam içindeki farklı din eğitimi ihtiyaçlarını yeterince karşılama konularındaki zorluklarını ele almaktadır; ayrıca DİB’in buna yönelik çalışmalarını değerlendirmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, mezhepler üstü bir din öğretimi yaklaşımını ilke olarak benimsemiş ve cami ile Kur’an kurslarında da bu ilkenin uygulanmasını önermiştir.⁶ Mezhepler üstü yaklaşım, Kur’an ve Sünnet merkezli bir din eğitimi sunmayı amaçlamaktadır. Ancak, bu ilkenin yaygın din eğitimi faaliyetlerine ne ölçüde yansıtıldığı yeterince tartışılmamış, bilimsel çalışmalarda analitik değerlendirmelere yer verilmemiştir. Ayrıca, cami ve Kur’an kurslarının hangi din eğitimi yaklaşımlarını benimseyeceği sorunu da bilimsel bir temelde ele alınmalıdır. Çalışma, literatürdeki bu boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve yaygın din eğitimi faaliyetlerinde İslam içindeki çoğulculuktan doğan farklı taleplerin, sunulan din eğitimi hizmetlerinin etkinliğinin tartışılmasını amaçlamaktadır.

Kavramsal Çerçeve

İslam, Çoğulculuk ve Dini Çoğulculuk Tartışmaları

Günümüz dünyasında kültürel yaşam biçimleri, etnik gruplar, mezhepler ve dünya görüşlerinin artmasıyla yeni kavramlar tartışılmaya başlanmıştır. Tartışılan kavramlardan biri olan çoğulculuk, farklılıkları değerli ve saygın bir şekilde kabul etme anlamına gelir ve modern dünyada farklı kültürlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkar.⁷ Aslında, geçmişte bazı dönemlerde uygulamada görülen çoğulculuk kavramı, günümüzde teorik bir çerçevede ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Bu bağlamda, çoğulculuk, toplumsal çeşitliliğin ve kültürel etkileşimin önemini vurgulamakta, bireylerin ve grupların farklılıklarını kabul ederek birlikte yaşama kültürünü teşvik etmektedir.

⁵ Türkiye Cumhuriyeti, Teşkilat Kanunu, (Diyanet İşleri Başkanlığı), Madde 7/10.

⁶ Cemal Tosun, “Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep”, *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 257-67.

⁷ Mahmut Aydın, “Dini Çoğulculuk Üzerine Bir Mülâhaza”, *İSAM Dergisi* 14/2 (2001), 291.

Çoğulluk, yaşamın zenginliğini yansıtan bütünü bir parçasıdır. Ancak tarihsel gerçekler, olumlu olguların yanı sıra dışlayıcı bir tutumla başlayan uyumsuzluk, bölünme ve çatışmaların da var olduğunu göstermektedir.⁸ Bu bağlamda, küçük farklılıklar bile doğru yönetilmediğinde büyük ölçekli çatışmalara yol açabilmektedir. Çoğulculuk, farklılıklara karşılıklı saygıyı esas alan, 'nezaket ve medenilik çerçevesinde çeşitliliklerin uyum içinde bir arada bulunması' olarak anlaşılmalıdır.⁹

Dini çoğulculuk ise, dinlerin varlığını ve doğruluk iddialarını aynı hakikatin farklı boyutları olarak değerlendiren bir düşünce sistemidir.¹⁰ Başka bir deyişle, dinde çoğulculuk, bir dinin zamanla çeşitli etkenler nedeniyle farklı inanç ve ibadet esasları şeklinde anlaşılması ve yorumlanması sonucunda ortaya çıkan din anlayışlarını ifade eder.¹¹ Dini çoğulculuğa göre hakikat tektir, ancak ona ulaşmanın yolları çeşitlidir. Farklı dinler ve mezhepler, bu tek hakikate ulaşmanın farklı yolları olarak görülür ve hepsi, hakikate ulaşma bakımından eşit değere sahiptir. Bu yaklaşım, dinler arası diyalog ve anlayışı teşvik eden bir perspektif sunmaktadır. Yani dinler ve mezhepler aynı hakikatin yorumları ve ifade biçimleridir.¹² Çoğulculuk kavramı, grup ve kolektif boyuttaki çeşitliliği ifade eden geleneksel çoğulluk ve bireyi esas alan modern çoğulluk olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrımı İslam içi çoğulculuğa uyarladığımızda, geleneksel çoğulluk İslam içindeki mezhep, akım ve tarikatlara işaret ederken, modern çoğulluk bireylerin İslam'ı farklı yorumlamalarını ifade etmektedir.¹³

İster dıșsal olarak diğerk dinlerle çoğul olsun, ister İslam'ın kendi içinde çoğul olsun, çoğulculuk doğal bir gerçekliktir. Türkiye kültür, etnik köken, gelenek, anlayış veya dünya görüşü çerçevesinde giderek çoğul bir yapı kazanmaktadır. İslam'da sayılarının tam olarak bilinmediğı çeşitli mezhepler vardır; ancak grubun büyük bir kısmı, Malikî, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî ekollerine ayrılan Sünnî mezhebi, bir kısmı da Şî mezhebi olarak sınıflandırılabilir. Bu durum Müslümanlık üst kimliğinde, mezhepler, tarikatlar ve farklı din anlayışlarının temsil edildiğı bir alt kimliğin de oluşturulduğunu göstermektedir. Örneğın, kişi Müslüman kimliğinde aynı zamanda Sünnî, Hanefî, Nakşî vs. gibi kimliklerini de taşımaktadır.

İslam'daki anlayış çeşitliliğı, farklılıkların ele alınmasında tüm tarafların bilgeliğini gerektirmektedir. Karşılıklı anlayış, "farklılık rahmettir" cümlesinin ardındaki gizli umuttur.

⁸ Mustafa Cabir Altıntaş, "Çokkültürlülük ve Kültürlerarasılık Ekseninde Din Eğitimi", *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi –II*, eds. Abdulvasıf Eraslan ve İsmet Tunç (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), 127.

⁹ Suryadi Suryadi, "Nurcholish Madjid's Inclusive Theology (Thoughts on Religious Pluralism and Liberalism)", *Manthiq* 2/1 (2017). Abdulaziz Kıranşal, *Hz. Peygamber'in Hadis ve Sünneti Bağlamında İslam Medeniyeti*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2023), 265-266.

¹⁰ İbrahim Aşlamacı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Çoğulculuk Açısından Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu* 6 (2013), 267-282.

¹¹ Aydın, "Dini Çoğulculuk Üzerine Bir Mülâhaza", 291.

¹² Hasan Onat, "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler", *İslami Araştırmalar* 29/2 (2018), 169-192.

¹³ Abdurrahman Hendek, "Çoğulluk, Çoğulculuk, Çoğullaşma ve Din Eğitimi", *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi*, eds. Ahmet Çakmak ve Abdurrahman Hendek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 24.

Çoğulculuğun neden olduğu uyumsuzluk ve çatışmalar, doğru yönetilmediğinde, dışlayıcılık ve ötekileştirmenin etkisiyle toplumda bir krizin patlak vermesi muhtemeldir.¹⁴

Yaygın Din Eğitimi ve Mezhepsel Çoğulculuk

Çoğulculuğun en önemli yansımalarından biri, eğitim alanında kendini gösterir. Eğitim ve kültür, çoğulcu toplumu oluşturan temel unsurların başında gelir.¹⁵ Çoğulcu bir toplumda özellikle genç kesimin değişen sosyal koşullar nedeniyle artan ruhsal ve manevi ihtiyaçları, din eğitimcilerine önemli sorumluluklar yüklemektedir. Din eğitimcileri, gençlerin ihtiyaçlarına cevap verebilmek için, çeşitli din ve inanç sistemlerini anlamak ve öğretmekle kalmayıp, bireylerin farklılıklarını kabul eden ve saygı gösteren bir öğrenme ortamı oluşturmak zorundadırlar. Böylece, genç nesillerin manevi gelişimlerini desteklemek ve toplumun barış içinde bir arada yaşamasını sağlamak mümkün olacaktır. Bundan dolayı çoğulculuk anlayışı, artık din eğitimi programlarına etki etmekte ve dinin anlaşılıp yaşanma biçimi olan mezheplerle yakın bir ilişki kurmaktadır.

Mezhepler anlam ve bilgi üretirken kendi farklılıklarını ve üsluplarını öğretmeyi dini eğitimin temeli olarak görmektedirler.¹⁶ Bu nedenle din eğitimi yerine mezhep eğitimi öne çıkmaya başlamış, mezheplerin kendi ilmihal bilgilerini öğretmesi ve uygulanmasını istemesi önem kazanmıştır. Bu durum, aynı din içinde ortaya çıkmış olan farklı anlayışlar arasında hakikat değeri açısından bir ayırım yapmayı zorlaştırmakta ve bütün mezhepleri eşit derecede öğretim konusu yapma sorununu ortaya çıkarmaktadır. Yaygın din eğitiminin genel olarak mezhep merkezli olması¹⁷, son dönemlerde çoğulculuktan kaynaklanan bu sorunun tartışılıp araştırılmasını öngörmektedir. Özellikle “mezhepsel çoğulculuk bağlamında yaygın din eğitimi nasıl olmalıdır? Diyanet bu konuda politikalarını nasıl şekillendirmektedir?” soruları yeteri kadar araştırılmamıştır.

İslam'da birden çok mezhebin olması mezhepsel çoğulculuk ile açıklanmaktadır. Mezhepsel çoğulculuk ile İslam içinde bulunan farklı anlama ve yorumlamayla ortaya çıkmış din anlayışları yanında “İslam dininde ortaya çıkan ve kendini tanımlamış birden çok oluşumun dini bağlamda mümkün olması”¹⁸ kastedilmektedir. Bu kavram ile barış içinde birlikte yaşayabilme imkânı, farklı anlayışların İslam içerisinde Müslüman kimlikleriyle kabul edilebileceği vurgulanmaktadır. Mezhepsel çoğulculuk anlayışında, “ötekileştirme, yok sayma, mezhep ırkçılığı, hoşgörüsüzlük, tek hakikat anlayışı, dışlama, çatışmaya zemin hazırlayan bir üslup asla kabul edilemez. Bunların yerine uzlaşmacı bir tavır sergilenerek sevgi ve saygı

¹⁴ Mustafa Cabir Altıntaş, “Change of Identities and Religiosities of Muslim Young People across Time and Space: Resilient Youth”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2023), 22-46.

¹⁵ Altıntaş, “Çokkültürlülük ve Kültürlerarasılık Ekseninde Din Eğitimi”, 127.

¹⁶ Tosun, “Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep”, 257-67.

¹⁷ Mehmet Görmez, “Türkiye'deki Din Eğitiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Türk Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Dergisi* 34/2 (2003), 23-45.

¹⁸ Bağlıoğlu, “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, 71.

temelli bir anlayış hâkim kılınır.”¹⁹ Tüm Müslümanları tek bir anlayış etrafında birleştirmeye çalışmak veya tek bir doğruyu dayatmak, Müslümanlar arasında gerilim ve hatta bölünmelere yol açabilir. Farklı mezheplerin, inançların ve yorumların varlığı, İslam'ın zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtır. Bu çeşitlilik, bireylerin farklı deneyimlerini ve perspektiflerini ortaya koyar; dolayısıyla, bu farklılıkları kabul etmek ve saygı göstermek, toplumsal barışı ve bir arada yaşamayı teşvik eden bir yaklaşım olacaktır. Müslümanlar arasında sağlıklı bir diyalog geliştirmek, gerilimi azaltmanın ve birlikteliği artırmanın anahtarıdır.

Sünnî ekolün dört büyük mezhebenden biri olan Şâfiî mezhebi, günümüzde Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin güneydoğusu ve Doğu Anadolu Bölgesi'nde yaygındır. Ancak, Şâfiîlik, din eğitimi ve öğretimi ile ilgili programların ve hizmetlerin kamuoyunda tartışma konusu olmaktan uzak kalmıştır. Türkiye'de Şâfiîlerin yaşadığı bölgelerin kendine has özellikleri, örgün ve yaygın eğitim kurumlarında Şâfiîlikle ilgili taleplerin güçlü bir şekilde ortaya çıkmamasında etkili bir faktör olarak değerlendirilebilir. Özellikle kırsal alanlarda yaygın olarak bulunan geleneksel medreseler, bu durumu pekiştiren bir diğer unsur olarak öne çıkmaktadır. Medrese hocaları ve mezunlarının etkisiyle, bölgede Şâfiî temelli, nispeten kapalı bir dini eğitim ve pratik alanı mevcuttur. Bu nedenle, Şâfiîlikle ilgili din eğitimi taleplerinin yeterince ifade edilemediği görülmektedir.

Araştırmanın Problemi

Dini çoğulculuğun temelini oluşturmak üzere ileri sürülen ve dini geleneklerin belirlediği yaklaşımları dikkate almayan bir din eğitimi anlayışında birtakım problemlerin oluşacağı aşikârdır. Çünkü Türkiye'deki durum dinsel çoğulculuktan ziyade dinde çoğulculuk olarak değerlendirilmelidir. Toplumsal ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak din eğitimi ve öğretimi ele alınırken, ülkedeki mezhepsel farklılıklar da dikkate alınmalı ve bu farklılıkların ayrışma veya ötekileştirmeye yol açmaması sağlanmalıdır.

DİB her ne kadar Kur'an ve Sünnet eksenli, mezhepler üstü bir din eğitimini modelini benimseyip vermeye çalışsa da özellikle ibadetlerin uygulanışıyla ilgili bilgilerin Ehl-i Sünnet anlayışında ve Hanefî-Matürîdî ekseninde kaldığı görülmektedir.²⁰ Dolayısıyla diğer mezheplere mensup öğrenciler mezhepsel anlayışlardan doğan farklılıkları sorgulamaya yönelmektedir. Öğrenciler mezhepsel yorum farklılıklarından dolayı ortaya çıkan bu tür bilgilerin doğruluğu ve yanlışlığı üzerinden tartışma oluşturarak öğretmenlerine, imam-hatiplere ve Kur'an kursu öğrencilerine sorular yöneltilmektedir. Ancak verilen cevapların yer yer öğrenciyi tatmin etmediği durumlarda oluşmaktadır. Bu durum ise öğrencide yaygın din eğitimi faaliyet ve etkinliklerine karşı aidiyetlik duygusu oluşmasına engel olabilmekte veya öğrencide dine ve verilen din eğitimine karşı ilgisizlik oluşturabilmektedir. Bu ilgisizlik gerek din eğitimcisi gerekse öğrenci açısından bakıldığında bir sorun teşkil etmektedir. Konuyu

¹⁹ Bağlıoğlu, “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, 75.

²⁰ Bağlıoğlu, “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, 72.

değerlendirmeye alan program hazırlayıcılar DİB öğretim programlarında Şâfiîliğe yer vermişlerse de Şâfiîliğin yoğunlukta olduğu yerleşim yerlerinde (Şırnak ili gibi) din öğretiminde bazı problemlerin olduğu gözlemlenmiştir.²¹ Bu durum tasarlanmış program ile uygulanan arasında farklılıkların olduğunu bu nedenle genel amaçlar ve ilkeler açısından beklentilerin dışında sonuçlara yol açtığını gösterir niteliktedir.

Makalenin temel sorusu, 'Yaygın din eğitimi kapsamında DİB bünyesinde İslam içi çoğulculuk ile ilgili karşılaşılan problemler nelerdir?' olarak belirlenmiştir. 'Şâfiî İmam-Hatip ve Kur'an kursu öğreticilerinin ders kitabı ve mezhepsel farklılıklar ile ilgili düşünceleri nelerdir? Bu düşüncelerin ortaya çıkmasında etkili olan faktörler nelerdir?' soruları da çalışmanın diğer alt problemlerini oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın amacı, yaygın din eğitimi faaliyetlerinde İslam içi çoğulculuktan kaynaklanan farklı taleplerin ve sunulan din eğitimi hizmetlerinin kapsamlı bir şekilde tartışılması ve değerlendirilmesidir. Bu doğrultuda, İslam'ın farklı mezhep ve anlayışları arasındaki çeşitliliğin, yaygın din eğitimi üzerindeki etkileri analiz edilerek, toplumsal ihtiyaçlara nasıl yanıt verildiği irdelenecektir.

Araştırmanın temel amacını gerçekleştirmeye yönelik olarak şu alt amaçlar belirlenmiştir:

- Kur'an kurslarında ve camilerde verilen derslerin ve DİB ders kitaplarının dini çoğulculuk açısından yeterliliği ile ilgili DİB personelinin görüşlerini tespit etmek
- Yaz Kur'an kursu ve ihtiyaç odaklı Kur'an kursularının öğretim programlarının içeriğine ve nasıl olması gerektiğine dair DİB personelinin görüşlerini belirlemek,
- Mezhep farklılıklarında dolayı DİB personelinin karşılaştığı sorunları tespit etmektir.

Araştırmanın Önemi

Yaygın din eğitiminde çoğulcu modellerin ne oranda etkili olduğuna dair görüşlere yer vermesi açısından araştırmanın değerli olduğu ve fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışma, din eğitimi alanındaki araştırmaların eksikliklerini gidermeyi ve literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bununla beraber günümüzde önemli bir yere sahip ve henüz yeterince derinlemesine incelenmemiş bir konu olan İslam içi dini çoğulculuğu ele alması da önemli görülmektedir. Bu çerçevede çalışma, din eğitimi alanındaki yaklaşımları gözden geçirerek, yeni bir bakış açısı geliştirmeyi ve güncel gelişmeleri dikkate alarak alandaki bilgi birikimine katkı sağlamayı hedeflemektedir. Ayrıca DİB öğretim programlarının ve kitaplarının farklı açılardan incelenmesine karşın mezhepsel farklılıkların yeterince değerlendirilmemesi ve Şâfiî/Hanefî imam-hatip ve Kur'an kursu öğreticilerinin görüşlerinin yeterince ele alınmamış

²¹ Talip Atalay, "Şâfiî Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelere İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* (2006), 272-292.

olması, çalışmanın önemini artırmaktadır. Son olarak araştırma konusunun özellikle Şâfiîlik ve Güneydoğudaki toplumun dini yapısına ilişkin bilgi eksikliğine yönelik olumsuz yargıyı gidermeye katkı sağlaması da amaçlanmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın teorik bölümü için literatür taraması metodu, uygulama bölümü için ise nitel araştırma yöntemlerinden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Literatür taraması, akademik bir makale veya araştırma çalışmasında, belirli bir konu üzerine daha önce yapılmış olan tüm önemli ve ilgili çalışmaları sistematik bir şekilde inceleyerek, bu çalışmalardan elde edilen bilgileri derlemeyi ve analiz etmeyi amaçlayan bir aşamadır.²²

Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği nitel araştırmalarda yaygın olarak kullanılan bir veri toplama yöntemidir. Bu teknik, araştırmacının belirlediği ana sorulara dayalı olarak gerçekleştirilen bir görüşme türüdür, ancak görüşme sırasında esneklik sunar. Yarı yapılandırılmış görüşmeler, araştırmacıya katılımcının yanıtları doğrultusunda daha derinlemesine sorular sorma imkânı tanır, bu da görüşme sürecine daha fazla derinlik ve esneklik kazandırır.²³ Bu yüzden bu teknik tercih edilmiştir.

Araştırmanın Çalışma Grubu

Araştırmamızda Şırnak ilinde yer alan 15 DİB personeli ile nitel araştırma yöntemlerinden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. 15 kişi, nitel bir araştırmada yeterli derinlikte veri toplamak için uygun bir sayıdır. Bir ilde yapılacak araştırmada, 15 kişilik örneklem, zaman ve kaynak kısıtlamaları göz önünde bulundurularak belirlenmiş uygun bir büyüklük olabilir.²⁴ Bu da veri toplama sürecini yönetilebilir kılar. Bu grup büyüklüğü, araştırmacının her katılımcıya daha fazla zaman ayırabilmesine ve her bir katılımcının görüşlerini ayrıntılı bir şekilde anlamasına olanak sağlar.

Tablo 1: Çalışma Grubunun cinsiyet dağılımına ve meslek ve kıdemlerine ilişkin bilgiler

Mesleki Kıdem	Kuran Kursu Öğreticisi	İmam- Hatip	Toplam
10 yıldan az	4	6	10
10 yıl ve üstü	2	3	5

Tablo 2: Çalışma grubunun mensup oldukları mezheplere ilişkin bilgiler

Mezhep	Kadın	Erkek	Toplam
--------	-------	-------	--------

²² Noel Scott, et al., "Writing a literature review", *How to Get Published in the Best Tourism Journals* (2024), 91-107.

²³ Şener Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı: Eğitim Bilimleri İçin* (23. Baskı), (Ankara: Pegem Akademi, 2019).

²⁴ John W., Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, (CA: Sage Publications, 2014), 166-169.

Şafii	4	6	10
Hanefi	2	3	5

Çalışma grubundaki toplam kişi sayısı 15'tir. Bunların 6'sı kadın ve 9'u erkektir. Kıdem açısından bakıldığında, "10 yıldan az" kıdemi olanların sayısı 10'dur (4 kadın, 6 erkek), "10 yıl ve üstü" kıdemi olanların sayısı ise 5'tir (2 kadın, 3 erkek). Grupların mesleki dağılımı, Kur'an kursu öğreticisi ve imam-hatip gibi din eğitimi veren pozisyonlar ile idari personel arasında çeşitlilik göstermektedir. Çalışma grubunun çoğunluğu Şâfî mezhebine mensuptur (%66,6), geri kalan %33,3 ise Hanefî mezhebine aittir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırmada elde edilen veriler, Şırnak ili ile sınırlı tutulmuş olup, bu coğrafi sınırlandırma, çalışmanın bağlamını belirlemektedir. Bu çalışma, yalnızca din hizmetleri personelinin karşılaştığı sorunlar ve zorluklar ile ilgili gözlemleri üzerine odaklanmaktadır. Ayrıca, araştırma yalnızca DİB öğretim programları ve ders kitapları üzerinde yapılan tespitlerle sınırlıdır. Bu çerçevede, din hizmetleri personelinin yaşadığı pratik zorluklar, öğretim programının uygulamadaki karşılığı ile eğitim materyallerinin içeriği üzerine yapılan değerlendirmeler, araştırmanın kapsamını oluşturmuştur. Araştırmada yer alan bulgular ve çıkarımlar, yerel koşullar ve eğitim uygulamaları ile doğrudan ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu sınırlamalar, çalışma sonucunda elde edilen verilerin daha spesifik ve yerel düzeydeki eğitimsel ihtiyaçlara ışık tutmasını sağlarken, aynı zamanda daha geniş kapsamlı genellemeler yapmayı engellemektedir.

Verilerin Analizi

Nitel araştırmalar, katılımcıların görüşlerini ve deneyimlerini derinlemesine anlamaya çalışır. Bu verilerin analizi, genellikle tematik analiz, içerik analizi veya fenomenolojik analiz gibi yöntemlerle yapılır.²⁵ Bu çalışmada elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Betimsel analiz, verilerin sistematik bir şekilde özetlenmesi ve tanımlanması için kullanılan bir yöntemdir. Bu analiz türü, araştırmacıların topladıkları verileri daha geniş bir bağlamda açıklamayı amaçlar ve genellikle verilerin temel özelliklerini, eğilimlerini veya özelliklerini tanımlar.²⁶ Araştırmada katılımcıların görüşlerinin analizi ifade benzerliğine göre sınıflandırılmıştır; belirlenen kodlar uygun temalar etrafında birleştirilmiştir. Görüşme yapılan kişilerin gizliliğini korumak amacıyla katılımcılar K1, K2, K3...şeklinde kodlanmıştır. Belirlenen temalar altında ilgili kişi kodlarına ve görüşlerine yer verilmiştir.

²⁵ Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 303-309.

²⁶ Uwe, Flick, *An Introduction to Qualitative Research, 5th Edition*, (London: Sage Publications, 2014), 422-423.

Verilerin analizinin sistematik takibi için betimsel analiz tekniği ile yapılmış veri analiz raporu tablo şeklinde sunulmuştur.

Ana Tema	Alt Tema	Açıklama	
DİB Personelinin Öğretim Programlarına Yönelik Görüşleri	Programın Dini Çoğulculuk Açısından Değerlendirilmesi	Şâfiî mezhebine yönelik eksiklikler ve ötekileştirme algısı (K8, K12) Mezhepler üstü bir dilin eksikliği (K9)	
	Mezhepsel ve Bölgesel Farklılıklar	Şâfiî bölgelerdeki müfredat eksiklikleri (K3) Farklı mezheplere yönelik içerik talepleri (K6)	
	Eğitim Programının Güncellenebilirliği	Zamanla değişen toplum ihtiyaçlarına uyum sağlama (K1) Güncel ve dinamik bir müfredat gerekliliği (K1, K4)	
	Çoğulcu Din Eğitimi Önerileri	Çoklu müfredat modelinin desteklenmesi (K12, K15) Mezheplere özgü kültürel öğelerin müfredata dâhil edilmesi (K13)	
	DİB Personelinin Ders Kitaplarına Yönelik Görüşleri	DİB Ders Kitaplarının Mezheplerarası Yaklaşımı	Hanefî ve Şâfiî mezheplerine ait farklılıkların ele alınışı (K2, K9) Mezhepler üstü yaklaşım eksikliği (K1, K8)
		İçeriklerin Öğrenci Seviyesine Uygunluğu	Kavramsal karmaşa ve öğrencilerin anlamakta zorlandığı konular (K2, K5) Öğreticilerin bu eksiklikler karşısındaki tutumu (K8, K11)
Bölgesel İhtiyaçlara Göre Program ve Kitapların Uyumu		Şâfiî bölgelerde özel içerik talepleri (K6) Farklı mezheplerin ihtiyaçlarının gözetilmesi (K7, K11)	
Eleştiriler ve Çözüm Önerileri		Farklı mezhepleri kapsayan daha geniş içerik talepleri (K7) DİB ve MEB iş birliğiyle yeni çalışmaların yapılması önerisi (K2) Mezheplerin farklılıklarının öğrenciler üzerinde yarattığı algı (K5) Çoğulculuğa dayalı din eğitiminin gerekliliği (K1, K4) İhtiyaçlara göre güncellenebilir kitaplar (K1-K8- K12- K15) Şâfiî mezhebine ait kaynakların azlığı ve çözüm önerileri (K13)	
DİB Personelinin Uygulamaya Yönelik Görüşleri		Mezhep Kavramının Anlaşılması ve Algı Farklılıkları	Mezheplerin doğru anlaşılmasının etkileri (K2) Mezhep kavramının dinle özdeşleştirilmesi sorunları (K8, K14)
		Eğitim ve Öğretim Alanında Mezhepsel Farklılıkların Etkisi	Okul, cami, Kur'an kursu ve aile arasındaki öğretimi farklılıkları (K2) Mezhepler üstü yaklaşımın eksikliği ve eğitimde yarattığı sorunlar (K1, K4, K11)
	Personelinin Bölgesel Farklılıklara Uyum Sağlama Süreci	Farklı mezheplere bağlı personelin uyum sağlama çabaları (K1, K8, K13, K14) Mezhep farklarının personel-cemaat ilişkisine etkisi (K5, K7, K9)	
	İbadetlerdeki Uygulama Farklılıkları	Abdest, namaz ve kurban ibadetlerindeki farklılıkların eğitime etkisi (K7, K10) İhtilafı konuların öğrencilere ve cemaate aktarımı (K1, K4)	
	Personelinin Mesleki Yeterliliği ve Çoğulculuk Yaklaşımı	Mesleki yeterlilikler ve mezhepler arası bilgi eksiklikleri (K8) Çoğulcu bir din eğitimi için gereken yeterlilikler (K6)	

Tablo 3: Verilerin Betimsel Analiz Raporu Tablosu

Bulgular ve Analizler

1. DİB Personelinin Öğretim Programlarına Yönelik Görüşleri

DİB Kur'an kurslarında hazırlanan öğretim programlarını kendi bünyesinde oluşturduğu komisyon tarafından düzenlemiş ve uygulamaya almıştır. Bu komisyon içerisinde DİB merkez teşkilatından ilgili görevliler, akademisyenler ve alanda görev yapan Kur'an kursu öğreticileri ile imam-hatipler görev almışlardır.²⁷ Böylelikle öğretim programının oluşturulmasında daha etkin bir süreç işletilmiş, tüm paydaş olabilecek birimlerden de destek alınarak şekillendirilmiştir. Son yıllarda sosyal bilimler, ilahiyat ve din eğitimi bilimleri alanlarında önemli gelişmeler yaşanmaktadır. Bu gelişmeler çerçevesinde hazırlanan programların, DİB bünyesindeki çeşitli uygulama alanlarına yönelmesi, eğitim alanında kayda değer bir yenilik olarak öne çıkmaktadır. Örneğin, yaz Kur'an kursları, ihtiyaç odaklı Kur'an kursları, 4-6 yaş grubu Kur'an kursları, hafızlık ve ta'lim kurslarının programı farklı şekilde düzenlenmiştir. Bu durum, din eğitimi alanında öğretim süreçlerinin daha etkili ve verimli bir şekilde oluşturulmasını sağlamaktadır.

DİB hazırlamış olduğu "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programı" ve destekleyici diğer programlarını öğrencilerin ihtiyaçlarını ve taleplerini göz önünde bulundurarak oluşturmuştur.²⁸ Yaygın din eğitimi alanındaki bu programın alanda aktif olarak çalışan DİB personeli tarafından nasıl değerlendirildiği ve uygulamada yaşanan aksaklık veya sorunların dile getirilmesi de önem arz etmektedir. Özellikle, din eğitimi alanında görev alacak bireylerin, toplumun değişen ihtiyaçlarına cevap verebilmeleri açısından son derece önemlidir. Zira bu programlar 2011 yılından günümüze kadar Türkiye genelinde uygulanmaktadır.²⁹

Katılımcıların çoğunun dile getirdiği görüşlerden öne çıkanı DİB öğretim programının dini çoğulculuk anlamında yeterli görülmemesidir. Özellikle Şâfiî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde bu mezhebe dair bilgilendirmelerin eksik kaldığı ve programda yeteri kadar yer almadığı görüşü hâkimdir. Bu konuya dair K8 şunları ifade etmektedir: "*Şâfiî bölgelerde uygulanan programın bu mezhebe yönelik olması gerekirdi. Ama yeterli kalmadığını düşünüyorum.*" Diğer katılımcılarda aşağı yukarı bu fikre sahiptirler. Bu durumun özellikle öğrencilerde bir ötekileştirme algısını da oluşturduğu ifade edilmiştir. K12, "*Öğrenciler mezhepler konusunda ne yazık ki ötekileştirme algısına sahipler. Özellikle yetişkin gençler için bu daha bariz olan bir durum.*" diyerek bu duruma dikkat çekmiştir. Bu soruna dair önerilen çözüm ise ders müfredatında inanç ve ibadet konularında Şafiilik mezhebi ve anlayışına daha çok yer verilmesidir.

Dile getirilen bir başka görüş ise Şâfiilik mezhebinin din eğitimi ve öğretimi programlanması ve uygulanmasında dikkate alınması gerektiğidir. K3, "*Şâfiî geleneğine ait kitap ve eserlerin az olması sorununun yanında bölgede bu mezhebin temsil gücünün kırılmış olduğunu görüyoruz.*" demektedir. Bu görüşü destekleyici olarak K9 ise "*Müfredatın mezhepler üstü bir dil ve*

²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin)*, (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2012), 4.

²⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin)*, 5.

²⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin)*, 6.

yaklaşımında olması gerekir. Ama bunun alt yapısı hazırlanmamışsa, o zaman bu bölgelerde bu mezheplerin yok sayılıp etkisinin kırılması sorunu ile karşı karşıya kalırsınız.” diyerek bu konuda DİB’in daha etkin bir çalışmaya girmesi gerektiğini önermiştir. İnanç ile ilgili konularda büyük farklılıklar olmamasına rağmen özellikle ibadet konusunda anlayış farklılıklarının belirgin olması ve Hanefi merkezli bir anlayışın hâkim olması birtakım zorlukları doğurmaktadır. Bu durum ise bölgedeki DİB personelinin öğretim programına yönelik eleştirilerde bulunmasına neden olmaktadır.

Öne çıkan bir diğer görüş ise çoğulcu bir din öğretimi programının yani çoklu bir müfredatın desteklenmesidir. Yaygın din eğitimi sisteminde farklı müfredatların da olabileceği kabul edilmektedir. Bu görüşte, öğretim programında Şâfiîlere özgü kültürel öğelere de yer verilmesi gerekliliği dile getirilmiştir. Ayrıca, DİB’in hazırladığı öğretim programını tam manasıyla uygulayamadıklarını belirten katılımcılar, program içeriğinin Şâfiî ve diğer mezhep mensuplarının özelliklerine uygun olmadığını, öğrencilerin konuların hepsini öğrenmede güçlük çektiklerini belirtmişlerdir.

Birçok katılımcının dile getirdiği başka bir konu ise öğretim programlarının güncellenebilir özellikte olmasına dairdir. Zira çoğulcu modellerde programlar toplumun ihtiyaçlarına odaklıdır. Bu konuda K1, “Zaman ile insanlar da değişiyor. Zamanın değişmesi ile hükümler de değişiyor. Dolayısıyla bizlerde bunu göz ardı etmeden değişimi yakalamamız lazım.” demektedir. Burada vurgulanmak istenilen öğretim programının, öğrenen merkezli olması, öğrencilerin bilişsel, sosyal ve duygusal açıdan gelişimleri dikkate alınarak hazırlanmış, öğrenen merkezli yöntem ve teknikleri kullanan, araştıran, sorgulayan, bireysel farklılıkları göz önünde tutan, çoğulcu bir yaklaşımda olması gerektiğine dairdir.

2. DİB Personelinin Ders Kitaplarına Yönelik Görüşleri

Takip edilen ders kitaplarının eğitimdeki rolü ve önemi büyüktür. Özellikle öğrencilerin ihtiyaç ve beklentilerini karşılayacak nitelikte ders kitapları hazırlanması eğitim sürecinin etkinliğini artırmaktadır. Yaygın din eğitimi kurumlarında süreci doğrudan etkileyen ders kitapları ve içerikleri, öğrencilerin dini ve zihinsel gelişimleri üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır.³⁰ Öğrencinin seviyesine uygun olmayan, dini görüşlerini ve anlayışlarını desteklemeyen veya ibadetlerin öğretiminde öğrencilerin aile ve çevrelerinden edindikleri bilgi ve gözlemleriyle uyuşmayan ders kitapları birtakım zorluklara ve sorunlara yer açmaktadır. Bu bölümde, Kur’an kurslarında ve camilerde takip edilen DİB ders kitaplarının incelenmesi ve öğreticilerin konuyla ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

2.1. Diyanet İşleri Başkanlığı Ders Kitaplarının İncelenmesi

³⁰ Onat, “Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler”, 172.

Bu bölümde DİB kurumlarında temel eser olarak takip edilen ders kitaplarından “Dinim İslam Temel Bilgiler Kitabı 1 ve 2”; ve “Etkinliklerle Dinimi Öğreniyorum” kitapları dini çoğulculuk açısından incelenmiştir. Bu incelemeden elde edilen sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

- DİB ders kitapları geçmiş yıllara göre daha kapsamlı bir şekilde hazırlanmıştır ve mezhepsel farklılıklar ele alınarak, özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhebine ait ilmihal farklılıkları belirtilmiştir. Bu konu, 'Dinim İslam Temel Bilgiler Kitabı 1'de esere dair açıklamalarda da özellikle vurgulanmış ve şu şekilde ifade edilmiştir: “Kitapta Hanefî ve Şâfiî mezhebi esas alınmıştır. İki mezhebin görüşlerinin ortak olduğu durumlarda herhangi bir ayrıma işaret edilmeksizin konu anlatılmış, görüş ayrılığının olduğu hususlarda Hanefî görüşü verildikten sonra Şâfiî mezhebinin farklı görüşü de belirtilmiştir. Bu mezhepler arası yaklaşımla öğrenciler, mezhep kavramının içini daha sağlıklı doldurma, mezhepler arasındaki farklılıkların ne anlama geldiğini daha iyi kavrama imkânını elde edeceklerdir.”³¹

Örnekler ile ilerleyecek olursak kitapta abdestin farzları ve bozulmasına dair kısımda Hanefî mezhebinin görüşlerine yer verildikten sonra: ... “Şâfiî mezhebinde bunlara ilâveten abdeste başlarken niyet etmek ve bütün işlemleri sırasına uygun olarak yapmak da farzdır...” Şâfiî mezhebine göre avret yerlerinden gelen kanın dışında kan abdesti bozmaz, sadece temizlenmesi gerekir. Namazda gülmek de abdesti bozmaz. Ancak mahrem olmayan kadın ve erkeğin tenlerinin birbirine temas etmesi abdesti bozar.”³² vb. açıklamalar verilmektedir. Kitapta buna benzer farklılıklar aynı metot ile ele alınarak ayrı bir açıklama şeklinde eklenmektedir.

- İncelenen ders kitapları Kur'an ve Sünnet merkezli olarak hazırlanmıştır, ancak DİB tarafından benimsenen din eğitimi yaklaşımı olan mezhepler üstü yaklaşımı olarak tanımlanamaz. Zira ana çerçevede Hanefî mezhebinin esas alındığına dair düşünce hâkimdir ve sadece Şâfiî mezhebine ait farklılıklar kısaca ilave edilmiştir. Örneğin, Dinim İslam Temel Bilgiler Kitabı, Ünite 3 Namaz konusunda Şâfiî mezhebinin farklılıkları ayrı şekilde veya parantez içinde verilmiştir: ...” Şâfiî mezhebinde niyet namazın şartlarından değil, ilk rüknüdür... 7. Farz: Şâfiî mezhebine göre Ettehiyyatu duasından sonra Peygamber Efendimize (s.a.s.) salât okumak... Sehih secdesi yapılması gereken bir durum söz konusu ise sehih secdesi yapmak (Şâfiî mezhebine göre sünnettir.)”³³ Özellikle bu ünite de namaza dair iki mezhep arasındaki farklılıklar belirtilmiştir. Ardından diğer ibadetlerdeki farklılıkları da sunmaktadır.
- Kitaplarda dikkat çeken olumsuz bir diğer husus, konuların öğrencilerin anlama seviyeleri gözetilmeksizin hazırlanmış olmasıdır. Kitaplarda dini uygulama ve bilgilerin Hanefî mezhebi etrafında şekillendirildikten sonra Şâfiîlik mezhebinin ayrıştırılması öğrencilerin zihinlerinde kavram karmaşası oluşturabilecek düzeydedir. DİB öğreticileri öğrencilerin

³¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 6. Baskı, (Ankara: DİB yayınları, 2019), 7.

³² Diyanet İşleri Başkanlığı, *Dinim İslam Temel Bilgiler 1*, 116-121.

³³ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Dinim İslam Temel Bilgiler 1*, 113-150.

mensup oldukları mezhebe uygun ders anlatımı yapsalar dahi kitaplarda yer alan bu farklılıkların nedeni ve uygulaması konusunda öğrencilerin yaşadığı kafa karışıklığını engelleyemeyebilirler. Bu da öğrencilerin takip edilen ders kitaplarına karşı olumsuz bir tutuma sebep verebilir.

- “Etkinliklerle Dinimi Öğreniyorum” ve DİB’in diğer yaz Kur’an kursu etkinlik kitapları incelendiğinde bu eserlerin tek mezhep temel alınarak hazırlandığı, İslam içi dini çoğulculuğa dair herhangi bir etkinlik veya ibarenin yer almadığı görülmüştür. Mezhepler üstü yaklaşımın etkinlik kitaplarında dikkate alınmadığı söylenebilir. Bu durum, özellikle Şâfiî mezhebine mensup öğreticilerin ders kitaplarını sorun olarak görmesine yol açmaktadır.

2.2. DİB Personelinin Ders Kitaplarına Dair Görüşleri

DİB’in kullandığı ders kitaplarının öğrencilerin ihtiyaç ve beklentilerini ne ölçüde karşıladığı, öğretici konumundaki DİB personelinin görüşleri üzerinden incelendiğinde fayda sağlayacaktır. Zira eğitiminin tamamlayıcısı olarak görülen kitapların öğretimin kalitesine etkisinin belirlenmesi gerekmektedir. Bu sebeple DİB personelinin konuyla ilgili düşüncelerini öğrenmek amacıyla “Kurslarda ders kitabı olarak okutulan ‘Dinim İslam Temel Bilgiler’ ve diğer ders kitaplarının muhteviyatı hakkındaki görüşünüz nedir?” şeklinde sorduğumuz soruya verilen cevapların değerlendirmesi şu şekildedir:

Görüşüne başvurulmuş personelin kullanılan ders kitabı ve içeriklerine hâkim oldukları görülmüştür. Bu konuda her bir katılımcı ders kitaplarını en az bir kere incelediklerini ve il müftülüğünün bu konuda düzenlediği eğitim seminerlerine katıldıklarını belirtmişlerdir. K9, “Yeni gelen ders kitaplarını takip edip inceliyoruz, bu konuda bizim eksikliklerimizi seminerler vasıtasıyla il müftülüğümüz ve Diyanet’in hizmet içi eğitimleri gidermektedir. Olası değişimlerden bizleri haberdar etmeleri ve bilgilendirmelerini beklemekteyiz.” diyerek birçok katılımcının düşüncesini yansıtmıştır. K2, Diyanet’in hazırladığı kitaplara dair, “Diyanet bu işi profesyonelce yapıyor. Özellikle yaş gruplarına yönelik ayrı ayrı kitaplar hazırlanıyor ve öğrencilerin ilgisini çezebedecek ve dikkat çeken kitaplar hazırlanıyor.” diyerek hazırlanan kitapların kalitesi ve sunumuna dair olumlu görüşünü belirtmiştir. Bununla beraber, katılımcıların çoğu DİB ders kitaplarının geçmiş yıllara göre daha kapsamlı hazırlandığını, evrensel değerlere daha fazla yer verildiğini ifade etmişlerse de kitapların birçok açıdan da eksik kaldıklarını dile getirmişlerdir. Bu konuda en belirgin eksiklik olarak kitapların tüm mezhepleri kapsamadığı ve genel olarak Hanefî mezhebi ağırlıklı olduğu iddiası öne çıkmaktadır. Konuya dair K1 şunları ifade etmiştir: “Genel olarak kitaplarda Hanefî mezhebinin kriterlerinin söz konusu olduğu doğrudur. Daha çok bir mezhebin uygulanabilirlik açısından görüşlerinin yansıtıldığını görüyoruz. Bu anlamda ders kitapları tüm mezhepleri kuşatmıyor.

Bir başka katılımcı: “Biz kursumuzda çocuklara eğitimlerimizi hem Şâfiî hem de Hanefî olarak veriyoruz. Kursumuzu gelen kitapları inceliyoruz. Ama gelen kitapların fihri bölümleri noktasında Hanefî ağırlıklı olduğunu görüyoruz.” (K5) diyerek bu eleştiriye destek vermiştir. Aynı şekilde K8

“genelde bu kitaplarda Hanefî mezhebi temel alındığı için biz kendi öğrencilerimize Şâfîliği ayrıyeten anlatıyoruz ve kendi kaynaklarımızı kullanıyoruz.” ifadesini kullanmıştır.

Görüşmelerden de anlaşıldığı üzere ders kitaplarının bütün mezhepleri kapsamaktan uzak olduğu görüşü öne çıkmaktadır. Bu konuda DİB personeli ders kitaplarında mezhepsel farklılıklarının göz ardı edildiğini ifade etmişlerdir. Bu da kitapların mezhepler üstü bir yaklaşımdan uzak olduğu görüşünü öne çıkarmaktadır. K11 ifadesiyle “kitaplardaki bu eksiklik Şâfîliğin yaşandığı bölgelerde olumsuzluk olarak algılanmaktadır”. Bu olumsuzluğun nasıl giderilebileceğine dair çözüm önerilerini sordüğümüzda ortaya çeşitli fikirlerin sunulduğu görülmüştür. Bunlardan öne çıkanları şu şekilde sıralamak mümkündür:

K7'nin görüşü öğrencilerin birçoğunun düşüncesini yansıtır niteliktedir: “...ders kitaplarında dört mezhep belli noktalarda olmalı ve temsil edilmelidir. Yani temel noktalarda, Kur'an merkezli ve mezhepler üstü olmalıdır. DİB ve personeli de buna bağlı kalmaları gerekir.” Bir başka katılımcı, “Ben Şâfî merkezli eğitim aldım ama İstanbul'da iken eğitimlerim Hanefî fihna yönelik olduğu için o mezhebine geçiş yaptım. Uzun bir müddet Hanefî eğitiminden sonra tekrar kendi bölgeye atandığımda Şâfîliğe geçiş yapmak zorunda kaldım; çünkü halk ve öğrencilerim Şâfî mezhebine bağlılar. Şu an verdiğim eğitimleri de bu mezhebe yönelik veriyorum. (K11)” diyerek öğreticinin bulunduğu konum ve şartlara göre kendini güncellemesine dikkat çekmiştir. Bunlara karşın bir katılımcı, “Ders kitabı olarak Temel Dini Bilgiler kitabı yeterlidir. Öğrenciye temel oluşturmak mesele ise bunun için bu kitaplar uygundur. Bence mezhepsel farklılıklara girmemek gerekir. (K13)” demiştir. Bu görüşe göre kitaplar mezheplere çok girmeden temel bilgileri inşa etmek ile yükümlüdür. Bir başka görüşte ise “DİB ve MEB yeni çalışmalar yapmalı ve bu farklılıkları ortadan kaldırmalıdır. Bu iki resmi kurumun bir araya gelerek bir protokol imzalaması veya bir anlaşmaya varıp bir eğitim çalışması yapılmalıdır, yoksa bu kurumlardaki farklı yaklaşımlar da hayata yanlış aksediyor. (K2)” diyerek çözümü din eğitimde öncü iki kurumun birlikte üretmesini önermektedir.

Katılımcı görüşlerinde öne çıkan bir başka konu ise ders kitaplarında yer alan ibadete dair bilgilendirmelerin Hanefî ağırlıklı olması ve Şâfîliğe gereken detay verilmediği için öğrencilerin zihninde oluşan çelişkilere ve ön yargılara dairedir. K2 bu soruna yönelik şunları ifade etmektedir: “Öğrencilerin zihninde mezhepler arasında bir tezatlık söz konusu varmış gibi bir algı var maalesef. Bu konuda yeterli bilgilendirme yapılmadığı için olabilir.” Bu görüşü K5 “Hanefî ve Şâfî mezhepleri arasındaki farklılıklar öğrencilerde bir karmaşaya sebep olabiliyor. Bu da bir takım çelişkileri beraberinde getiriyor.” diyerek desteklemiştir. Öğreticiler tarafından çelişki olarak görülen konular ise daha çok ibadet ile ilgili olanlardır. “Kelime-i şehâdet, Sübhâneke/Veccehtü duası, Salli-Barik duaları, abdestin farzları, boy abdesti, abdesti bozan durumlar, namazın kılınışı, namazın hazırlık şartları, namazı bozan durumlar, Cuma namazı, namazın sünnetleri” gibi konular öğrencilerin kavram karmaşası yaşadığı veya ders kitabının eksikliklerinden dolayı anlaşılamayan konular olarak öne çıkmaktadır. K6'nın şu ifadesi bu konuya dair açıklayıcı olacak niteliktedir: “Şâfî bölgelerde kitaplara Şâfîlik özel olarak konulmalıdır; çünkü çocuklarımızın kafaları karışıyor. Abdestteki namazdaki farklılıkları bilmeyince sorun oluyor. Camide farklı, evde farklı,

okulda farklı olunca karmaşa daha da artabiliyor.” Yapılan görüşmelerde öğrencilerin ailesinden, yaz Kur’an kursundan, okuldan ve DİB’in ders kitabından edindiği bilgilerin çelişmesi öğrencide kafa karışıklığına neden olduğu görülmektedir. Bu soruna dair önerilen çözüm fikirleri ise şu şekildedir.

Bir kısım katılımcılar (K1-K8- K12- K15), öğrencide oluşan çelişkilerin giderilmesi onların beklentilerine dönük bir yaklaşım ile ders kitaplarının donatılması ile mümkündür, görüşünü desteklemektedirler. Bir ders kitabında başarıya ulaşılması büyük oranda öğrenciye hitap edebilmesiyle ilintilidir. Bu konuda K8 “Kitaplar oluşturulurken gençlerin zihinlerinde ve algılarında oluşan sorulara cevap verebilecek şekilde hazırlanmalıdır.” demiştir. Bu görüşe destekleyici olarak K1 “Standart kitaplarımız gençlerin algılarına hitap etmeyebiliyor veya onların zihinlerindeki sorulara cevap vermeyebiliyor. Bu yüzden kitaplar hazırlanırken çağın şartlarını iyi okumak ve buna uygun şekilde hazırlamak lazım.” ifadelerini kullanmıştır. Öğrencilerin aile ve çevrelerinden edindikleri bilgilerle çelişkiye düşmemesi ve DİB öğreticileri ile okulda verilen din eğitimi hakkında olumsuz düşünceler geliştirmemesi için, Şâfiî öğrencilerin kendi mezhepleriyle ilgili bilgileri daha kapsamlı ders kitaplarından öğrenmeleri gerektiği görüşü ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşım, öğrencilerin mezhepsel kimliklerini pekiştirmelerine ve din eğitiminden daha verimli bir şekilde yararlanmalarına yardımcı olacaktır. Ayrıca, mezhepler arası anlayışın artırılmasına da katkı sağlayarak, eğitim sürecinde yaşanabilecek potansiyel sıkıntıların önüne geçebilir. Ancak Şâfiîliğe yönelik kitap ve eserlerin de azlığı konusu bazı katılımcıların görüşlerine yansımıştır. K13 bu konuda şunları dile getirmiştir:

Şâfiîlik mezhebine ait kitaplar daha yenidir...1990’lardan 2011’e kadar DİB neredeyse tamamen Hanefî merkezli bir politika ve müfredat sunuyordu. 2011 de çıkarılan Mehmet Keskin hocaya ait kitap ile mezhepsel bir politika değişimi başladı diyebiliriz. Hatta Caferilikle de ilgili çalışmalar yapıldı... Fakat biz Şâfiîler, kendi mezhebimiz konusunda ne ilerleyebildik ne de geliştirebildik. Bu konuda yeterli adım da atamadık, bizdeki ilmi yetersizlik mi denir bilemiyorum. Şâfiîlik için şu an kullandığımız bir tek kaynak var, o da bir Hanefî tarafından yazılmış. Şâfiî hocalar sanki bu işe el atmamışlar...

Görüldüğü üzere, yaygın din eğitiminde Hanefîlik merkezli bir politikanın benimsenmesi, programın ve ders kitaplarının İslam içi diğer mezhepleri sınırlı düzeyde içerdiği yönündeki görüş, DİB personeli arasında yaygın bir şekilde benimsenmeye başlamıştır.

Sonuç olarak, DİB personelinin ders kitaplarına dair görüşlerinde öne çıkan en önemli unsur, bu kitapların Kur’an merkezli ancak mezhepler üstü bir yaklaşımdan uzak olmasıdır. Bunun da birçok faktörden kaynaklandığı katılımcı görüşleriyle dile getirilmiştir. Özellikle din eğitimi ve öğretimi programlarında yer alan inanç ve ibadet içeriklerinin, mezheplerin etkisinden bağımsız olarak oluşturulması pek mümkün görünmemektedir. Bu durum, DİB tarafından hazırlanan ders kitaplarında belirli bir mezhebin esas alındığını ancak diğer mezheplere yeterince atıfta bulunulmadığını göstermektedir. Bu da farklı mezheplere mensup öğrencilerin kendi inançlarıyla ilgili eksik bilgi edinmelerine ve yaygın din eğitiminden yeterince faydalanamamaları gibi sorunlara yol açabilmektedir. Mezhepler arası dengeyi

gözetilen bir yaklaşım benimsenmesi, yaygın din eğitiminin daha kapsayıcı ve etkili olmasını sağlayacaktır. Bu durumun bizzat alanda çalışan din görevlileri tarafından da dile getirilmesi hala mevcut bazı eksikliklerin olduğunu göstermektedir. Yaygın eğitimde kullanılan ders kitaplarında yer alan ibadetlerin öğretimine yönelik konuların içeriği ile öğrencilerin aile ve çevrelerinden edindikleri bilgi ve gözlemler arasındaki uyumsuzluk, din öğretiminde en çok zorluğa neden olan meselelerden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu çelişki, öğrencilerin yaygın din eğitimine olan güvenini zedelerken, aynı zamanda öğretim sürecinde motivasyon kaybına da yol açabilir.

3. DİB Personelinin Uygulamaya Yönelik Görüşleri

Bu başlıkta DİB personelinde Hanefî ve Şâfiî gelenekteki uygulama farklılıklarının doğurabileceği sorunlar neler olduğuna dair görüşlerin tespiti ele alınacaktır. Ancak burada Şâfiî ve Hanefî fıkhında farklı uygulanan konuların tespitinden ziyade yaygın din eğitimcilerinin fark ettiği ve personelin de zorluk yaşadığını ifade ettiği belirli konulara değinilecektir.

3.1. Mezhep Kavramının Farklı Anlaşılması

Katılımcıların hemen hemen hepsi kendilerini önemli ölçüde Şâfiî ya da Hanefî olarak nitelendirmektedirler. Ancak cemaat ve öğrencilerin çoğunluğunun Şâfiîlik veya Hanefîlik kavramlarının içeriğini bilmedikleri, hatta bu iki kavramı ayrı birer din gibi algıladıkları anlaşılmaktadır. Mezhep kavramının öğrenciler ve cemaat tarafından yeterince bilinmemesi bu kavramı güçlü bir kimlik unsuru yapmanın yanı sıra din öğretimini de olumsuz etkileyen bir faktör olarak öne çıkarmaktadır. Bu durum, bireylerin mezhepler arası farklılıkları anlamalarına engel olmakta ve dolayısıyla dini eğitiminin etkisini azaltmaktadır. Mezheplere dair derin bir bilgi eksikliği, toplumsal dinamiklerde karışıklıklara ve anlaşmazlıklara yol açabilir. Bu nedenle, mezhep konusunun eğitim programında daha kapsamlı bir şekilde ele alınması hem öğrencilerin hem de cemaatin dini bilgi seviyesini artıracak ve mezheplerin kimlik unsurları olarak değerini pekiştirecektir. K2 bu durumu şu şekilde özetlemektedir: *“Maalesef halkta şöyle bir bilinçsizlik var: kendi mezhebi dışındakilerin doğru olmadıkları kanısı. Yani farklı bir dindenmiş gibi algılanmaları söz konusu. Bir mezhep taassubu var. Bu da bazı sıkıntılara yol açmaktadır.”*

Mezhep mensuplarının yalnızca kendi inançlarını üstün görerek diğerlerini küçümsemesinin din tarafından hoş karşılanmadığı bilinmektedir.³⁴ Mezhepler, dinin anlaşılma biçimlerinin tezahürleri olduğu için, mezhep ve din kavramlarının özdeşleştirilmesi herhangi bir sebeple mümkün değildir. Her mezhep, dinin temel ilkelerine dayansa da farklı kültürel, tarihi ve sosyal bağlamlar içinde gelişmiştir. Bu bağlamda, mezhepler, dinin çeşitliliğini ve zenginliğini yansıtan unsurlar olarak değerlendirilmelidir. Din, evrensel bir gerçekliği temsil ederken, mezhepler bu gerçeğin çeşitli yorumlarıdır. Bu nedenle, mezhep ve din kavramlarını

³⁴ Tosun, “Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep”, 257-67.

birbirinin yerine kullanmak, dini anlayışların derinliğini ve çeşitliliğini göz ardı etmek anlamına gelir. Bölgedeki bu uygulamalar personel ile öğrenci ve cemaat arasında bir engeli teşkil etmektedirler. Bu da yaygın din eğitimi açısından sürecin sekteye uğramasına yol açmaktadır. K14 ifadesiyle: “Mezhebin ne olduğunu bilmeyenler için ise durum daha vahim olabiliyor. Örneğin kâfir bile denebiliyor. Benim babam imamdır ve çalıştığı köyde cemaati Şâfiî’dir. Ama dışardan Hanefî biri gelince babamın ifadesine göre tavırlar ve görüşler değişiyor, öyle ki o kişinin imana dair sorgusu dahi yapılabiliyor.” Başka bir katılımcı (K8) ise bu duruma şu şekilde vurgu yapmaktadır: “Örneğin bazı yerlerde mezhep değişikliği konusunda acayip bir durum var. Kelime-i şehâdet getirip mezhep değiştiriyorlar. Sanki din değiştiriyoruz. Ve buna öncü olan hocalarımızın olması bize şaşkınlık veriyor. Aynı dinin farklı görüşlerinin değişiminde böyle bir ritüel olur mu?”

Katılımcıların çoğunluğu bu kavramların yanlış anlaşılmasından doğan sorunların ciddi boyutta zararlar doğurabileceği görüşündedirler. Ancak her ne sebeple olursa olsun dinin anlaşılma biçimlerinin din gibi değerlendirilmesine ve geleneğin din haline getirilmesine katılımcıların hepsi karşı çıkmaktadır. Bu çerçevede, DİB personelinin cami dilini geliştirerek cemaatine ve öğrencilerine ihtiyaç duyulan bilgileri vermesi, açıklamalarla onları bilgilendirmesi beklenmektedir.

3.2. Okul- Cami- Kur’an Kursu ve Aile Arasındaki Farklı Öğretilerin Getirdiği Sorunlar

Katılımcılar, öğrencilerin hem okul hem de okul dışında kendi çevrelerinden aldıkları din eğitiminin kurslarda ve camilerde yer yer bazı problemler oluşturduğunu söylemektedirler. Okullarda verilen din eğitiminin Hanefî geleneğinin merkeze alındığı görüşünün yaygın olduğu görülmektedir (K1, K4); bu da öğrencilerin kendi mezhepleriyle ilgili yeteri kadar bilgi sahibi olmasına engel teşkil etmektedir. Bu durum kişilerin gerek kendilerinin gerekse çocuklarının okul dışında kendi mezhebine dair (Şâfiilik) din eğitimlerini ailelerinden, Molla diye hitap edilen medrese hocalarından veya DİB personelinden destek almalarına sebep olabilmektedir. Katılımcıların ifadelerinden de bu mezhepsel farklılıkların problem yarattığı anlaşılmaktadır: “Batıda Şâfiî mezhebiyle ilgili fazla bilgiye ulaşamıyoruz; doğuda ise genellikle Şâfiî mezhebine öncelik verilse de Hanefî mezhebine dair de bilgilendirme veriyoruz. Medreselerimiz ve camilerimiz bu konuda en büyük destek aldığımız kurumlardır. (K11)”

Katılımcılardan bazıları ise din eğitiminin mezhepler üstü bir yaklaşımla verildiğinde, öğrencinin ailede ve çevreden edindiği bilgiler ile DİB kurumlarında ve okulda verilen bilgileri uyuşturamadığı noktada sorunlar yaşadıklarını dile getirmişlerdir. “Dua okumalarında ve ibadetlerin uygulamalarında sorunlar yaşayabiliyoruz. Özellikle okul, DİB ve aile üçgenindeki farklılıklardan dolayı öğrencilerde bir takım kafa karışıklığı olabiliyor. Bizler DİB’in bize verdiği program ve kitaplar ile devam ediyoruz. Ama öğrencilerimiz ve ailesi arasında sorun olabiliyor. (K7)”

Görüldüğü üzere, katılımcılarda öğrencinin zihninde oluşabilecek karışıklığa dair tespitleri söz konusudur. Özellikle ortaokul öğrencilerinin henüz mezhep farklılıklarını

anlayacak düzeyde olmadığı görüşü çerçevesinde, DİB personelinin bu durumu izah ederken sorun yaşadığı görülmektedir. Namaz, dualar, kurban gibi daha çok öğrencinin sosyal çevreden edindiği ve uygulamaya dair bilgilerdeki farklılığın öğrencilerin seviyesine uygun olarak öğretilmesi bir problem gibi durmaktadır. Ancak katılımcılardan K2 yeni nesilde mezhepsel ayrımın çok önem arz etmediğini belirtmektedir: *“Öğrencilerin bu konulardaki isteksizlikleri ve umursamazlıkları sorunları azaltıyor... Yeni nesil bu konulara uzak, camiye ve halk ile iç içe olmaya uzak...”*

3.3. Farklı Mezhebe Bağlı Personel ve Cemaat Sorunsalı

Bölgeye atanan DİB personelinin bir kısmı Hanefî olup, yeni imam-hatip ve Kur'an kursu öğreticilerinden oluşmaktadır. Şâfiîlik hakkında yeteri kadar bilgi alamayan bu personellerin çoğu bu mezhep hakkında az bir bilgiye sahip olabilmektedirler. Durum böyle olunca farklı mezhepteki personelin çoğu kendilerine verilen DİB kitapları vasıtasıyla bilgileri aktarmakta ve çoğu zaman da o konular hakkında bilgi sahibi olan öğrenci veya cemaatin tepkileriyle, olumsuz tavırlarıyla karşılaşmaktadırlar. K5 bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: *“Doğu bölgesinde yaşayan insanların çoğunluğu Şâfiî mezhebine mensuptur. Diyanet buraya atama yaparken mezhep ayrımı yapmıyor. Buraya gelen Hanefî imamlar ve öğreticiler de zorlanıyorlar ve farklılıkları gözden kaçırıyorlar.”*

Bahsi geçen sorunun benzerlerini Şâfiî mezhebine mensup katılımcılar Batı bölgelerine gittiklerinde yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin K9: *“Batı da iken bir algı var maalesef. Şâfiî olunca sanki bir eksiklik varmış gibi. O yüzden sorunlar ve sıkıntılar yaşayabiliyorsunuz. Ben Diyarbakırlıyım. Ne kadar donanımlı olsanız da size sanki hiçbir bilgiye sahip değilsiniz, arkanızda namaz daha kılınmaz algısı ile yaklaşıyorlar. “K7'nin söylemi ise bu yargıyı destekler niteliktedir: “Batıda Şâfiîlik garip kalmış. Batıda kaldığım sürede camide benim namaz kılışımı sorgulayan da oldu; bırakın namazı, sorduklarında ‘ben Şâfiîyim’ deyince ‘o nedir başka bir din midir? Hatta biz de seni Müslüman zannettik, gibi cevaplara maruz kaldığım olmuştur.”*

Katılımcılardan bazıları, özellikle Hanefî mezhebine mensup olanlar, bölgeye geldiklerinde namaz dualarındaki iki gelenek arasındaki okuma farklarının derecesini gözlemleyerek, bazı duaların kendileri için tamamen yeni olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durum, DİB personelinin büyük bir kısmının, mezhepler arası farklılıkları yalnızca fakülte yıllarında sınırlı konular üzerinden öğrendiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Mezheplerin uygulama biçimleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmamak hem din eğitimi alanında hem de din hizmeti sunumunda önemli bir eksiklik yaratmakta ve bu durum, toplumsal dinamiklerle uyumsuzluklar doğurabilmektedir.

Katılımcılardan bazıları ise mezhep farklılığından dolayı herhangi bir sorun oluşmadığını söylemişlerdir. *“Şâfiî cemaatim var. Namazda bazı farklılıklar olsa da bizi tedirgin edecek bir durum söz konusu olmadı. Hanefî olarak ben Şâfiî geleneğini takip ediyorum. (K13)”* K6 şöyle devam etmektedir: *“2 yıldır Şâfiî cemaat ile çalışıyorum ve çoğunluk ne ise ona uyuyorum. Mezhep*

değiştirmedim, sorun da yaşamadım.” K2’ nin söylemi de yukarıdakileri destekler mahiyettedir: “Üç Hanefî, beş Şâfiî devamlı cemaatim var. Gayet iyi şekilde gidiyoruz, herkes kendi mezhebinin gerekliliğini yapabiliyor.”

DİB personelinin mezhep farklılıklarından kaynaklanan zorlukları sadece alandaki bilgi eksiklikleri ile sınırlı değildir. En önemli sorunlardan biri de personelin farklı mezhepteki öğrenciler ile iletişimde sorunlar yaşayabilmesi durumudur. Bundan dolayı DİB personeli mezhepsel konulara girmemeyi tercih etmektedirler. Bazı katılımcılar bu durumu şu şekilde belirtmişlerdir: *“Hanefîliğin daha üstün olduğuna dair bir kanaat ve baskı var. Özellikle öğrencilerimizde böyle kanaat var. Bize gelip soruyorlar: Şâfilik mi daha iyi Hanefilik mi? (K14)” “Hanefînin söylediklerine çok itibar edilmediği de yaşadığımız tecrübelerdendir. (K8)” “Şu da olabiliyor: öğrenci kendi mezhebi dışındaki hocaya bir soru yöneltti mi aynısını aynı mezhepten olduğu hocaya da soruyor. Doğrulamak ve teyit almak adına. Hanefî hocanın bu konudaki bilgisini yeterli bulmaya biliyor. Bu da ayrı bir durum. (K1)*

Görüldüğü üzere öğrencilerde ve cemaatte farklı mezhepten olduğunu bildiği DİB personeline karşı bir tavır takınma durumu söz konusudur. Bu da personelde yanlış algılara sebep verebilmekte veya itibarsızlaştırıldığını düşünmektedir. Bu durumun oluşturduğu sorunlar ise her iki tarafı da etkilemektedir.

3.4. İbadetlerdeki Uygulama Farklılıkları

Katılımcılar özellikle mezhep farklılıklarından doğan ibadetteki uygulama farklılıklarının birtakım sorunlara yol açabileceği görüşündedirler. Bu farklılıklar daha çok abdestin farzları ve bozulması, namazın farzları ve kılınışı, tahiyyat duasının okunması, namazdaki el düzeni ve kurban ibadeti gibi konular olarak belirlenmiştir. İbadet içerisinde okunan dua ve sürelerdeki lafız farklılıklarının da bu minvalde değerlendirildiği söylenebilir.

Katılımcıların çoğunun dile getirdiği ibadetteki bu farklılıklar konuşulmaya değerdir: *“Özellikle abdest konusu, namazlarda besmele ve zammı surelerin sesli okunması gibi veya sünneti kılmadan farza geçme durumu gibi farklılıklar söz konusudur. (K7)” K10 ifadesi ise şöyledir: “Ayrıca namaz esnasındaki duruşlar ve içerisindeki farklılıklar da sorun teşkil edebiliyor. Bunun yanında yalın ayak veya çorapla namaz kılma durumu da var. Hanıma dokunma durumu veya bu şüphede bulunma hali de bunlara dâhil edilebilir.” K1 ise kurban ibadetine dair, “Şâfiîlerde kurban olayı da farklılık teşkil etmektedir. Kurbanın vacip veya sünnet olması ve etlerin dağıtılması konusu da bize yansıyan farklılıkların başındadır.” demektedir.*

Elde edilen veriler doğrultusunda DİB personelinin bu mezhepsel farklılıklardan dolayı birtakım sorunlar yaşayabileceği öngörülmektedir. Katılımcılar, ibadet ile ilgili bir konunun kendilerine sorulduğunda mecburi olarak bir mezhep görüşüne başvurulmak durumunda kaldığı ifade etmişlerdir. Bu durumda hangi mezhep görüşü aktarılacak ise, bu aktarım yapılırken önemli olan husus, diğer mezhep mensubu öğrencilerinin de gözetilmesidir. Örneğin, farklı lafızlarla okunan tahiyyat duasının diğer mezheplere göre okunmasından bir sakınca

yoktur. İmam Şâfiî, Hanefîlerin okuduğu tahiyatla da namaz kılmayı geçerli görmektedir.³⁵ Dolayısıyla bazı konulardaki farklılık veya ihtilaflar zahirde kalmakta, hakikatte ihtilaf olarak görülmemektedir.

3. 5. DİB Personelinin Mesleki Yeterliliklerine Dair Görüşler

DİB personelinin, çoğulculuk bağlamında mesleki yeterliliklerine ne kadar önem verdiği tartışılmaktadır. DİB personelinden bu konuda öğrencilerin gelişimlerini, farklılıklarını ve dini gereksinimlerini dikkate alarak gerekli uyarılama, düzenleme ve yönlendirme yapmaları ve yaygın din eğitimine dair uygun öğrenme ortamı oluşturmaları beklenmektedir. Böyle bir ortamda Şâfiî veya Hanefî öğrenciler kendi mezheplerine dair uygun gelenek ve anlayışı öğrenebilirler. Ayrıca diğer öğrencilerin farklı yorumlarının da farkına varırlar. Bu yüzden DİB personelinin yeterli düzeyde dini bilgiye sahip olması ve din anlayışında çoğulculuğa uygun bir eğitim sürecini yönetmede yetkinleşmesi önemlidir. Katılımcılara bu konudaki yetkinlikleri sorulduğunda, çoğunluk kendini yeterli görmektedir: K8 ve K6'nın ifadeleri şu şekildedir: *“Kur'an kursu öğrencileri olarak mezhepsel farklılıkları biliyor muyuz? Yeterli miyiz? diye soracak olursak, cevabım evet, bu konuda yeterliyiz diyebiliriz. (K8)”. “İlmihal konusunda yeterliyiz ama genel fıkıh konularında çok da yeterli olduğumuzu söyleyemeyiz. Mezhepsel farklılıklar konusunda ise yeterli olduğumuz söylenebilir. (K6)”*

Katılımcıların işaret ettiği noktalardan yola çıkarak DİB personelinin kendilerini geliştirmesi ve güncellemesinin gerekli olduğu düşünülmektedir. Küreselleşme sürecinde yerelliklerin ve farklılıkların tanınması öne çıkarılmıştır.³⁶ Yaygın din eğitiminin temel özelliklerinden birisi de bireysel ihtiyaçlara cevap vermesidir.³⁷ Yani din eğitiminde öğrenciler veya cemaat hangi muhtevaya ihtiyaç duymaktadır. Çoğulcu bir din eğitimi anlayışının ne ölçüde bilindiği sorgulanmalıdır. Verilerden de anlaşılacağı üzere, personelin bu konularda geliştirilmeye açık yönleri bulunmaktadır.

Tartışma

Şâfiîlik, tarih boyunca Hanefîlik gibi saygın bir Sünnî mezhep olarak kabul edilmiş, Sünnîlik bağlamı dışında ayırıcı bir dini kimlik unsuru olarak öne çıkmamış ve din eğitimiyle din hizmetlerinin programlanması ve uygulanmasında akademik alanda tartışıldığı kadar kamuoyunda değerlendirilmemiştir. Türkiye'de Şâfiîlerin yoğun olarak buldukları bölgelerin kendine has niteliklerinden kaynaklanan birtakım faktörlerin bu duruma neden olduğunu söyleyebiliriz. DİB Şâfiîlik merkezli taleplerin yaygın din eğitimi hizmetlerinde düzenleme ihtiyacının ortaya çıktığını görmüş ve 2018-2019 yıllarında ders kitaplarında Şâfiî geleneğin

³⁵ Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle (el-Ümm içinde)*, 5. Baskı, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalip (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019), I/118-222.

³⁶ Gurbet Kızıltan, *Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 103.

³⁷ Aydın, “İslam İçerisinde Çoğulculuktan Kaynaklanan Farklı Din Eğitimi Talepleri ve Kur'an Kursu”, 27-30.

inanç ve ibadet esaslarına yer vermiştir.³⁸ Ancak Hanefî gelenekten gelen DİB personelinin, ilgili konuların Şâfiî gelenekteki karşılıklarını yeterince bilmemesi, din öğretiminde bazı sorunlara yol açmıştır.

Din eğitimi ve öğretiminin temel amaçlarından biri, toplumda var olan farklı dinî anlayış ve yaşayışların sosyal bir olgu olduğunun bilincine varılmasını sağlamaktır. Bu süreçte, başkalarının inanç ve yaşam biçimlerine hoşgörüyü yaklaşılması da önem taşımaktadır. Din öğretiminden beklenen, bireylerin inanma ihtiyaçlarını, doğru bilgi, duygu ve becerilerle karşılayabilmelerine yardımcı olmaktır.³⁹

Türkiye'de İslam kaynaklı farklı din anlayışlarının din eğitimi ve öğretiminde temsil edilme meselesi, son yıllarda önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. DİB, İslam diniyle ilgili bilgileri sunarken, Kur'an ve Sünnet merkezli, birleştirici bir yaklaşım benimseyerek herhangi bir mezhebi esas almayan bir perspektif geliştirmiştir. Bu çerçevede, İslam ile ilgili dinsel oluşumları kapsayacak kök değerler ön plana çıkarılmıştır. İnanç, ibadet ve ahlak alanlarıyla ilgili bu değerlerin, Kur'an ve Sünnet'e dayanan ortak paydalar olması sağlanmış, böylece bireylerin dinî, kültürel ve ahlaki değerler hakkında doğru bir şekilde bilgi edinmeleri amaçlanmıştır. Bu yaklaşım doğrultusunda, dinî ve ahlaki değerler öğretime konu edilmiş, ancak programın belirli bir mezhebe dayalı doktrin merkezli bir öğretime dönüşmemesine dikkat edilmiştir. Bu durum, çeşitli din anlayışlarının din eğitiminde temsiline yönelik önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) personelinin öğretim programlarına ve ders kitaplarına yönelik görüşleri ile yaygın din eğitimi süreçlerinde yaşanan mezhepsel farklılıkların etkilerini ele almıştır. Bulgularda, DİB'in geliştirdiği öğretim programlarının ve ders kitaplarının, mezhepler üstü bir yaklaşım benimseme iddiasına rağmen, büyük ölçüde Hanefî merkezli olduğu ve Şâfiîliğe yönelik yeterli içerik sağlamadığı ifade edilmektedir. Bazı araştırmacılar, Türkiye'de din eğitiminin tarihsel olarak Hanefîlik eksenli geliştiğini vurgulamaktadır.⁴⁰ Özellikle Cumhuriyet dönemi sonrası din eğitiminin standartlaştırılması, Şâfiîlik gibi diğer mezheplerin temsilinde sınırlamalara yol açmıştır.⁴¹ Şâfiîlik geleneğinin güçlü olduğu bölgelerde, dini eğitimin bu mezhebin pratiklerini ve inanç temellerini göz ardı edemeyeceği belirtilir.⁴² Araştırmadaki bulgular ile literatür bu konuda uyumludur. Ayrıca, Şâfiîlik üzerine yerli akademik çalışmaların sınırlı olduğu ve bu durumun eğitim

³⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, *2020 Faaliyet Raporu*, (Ankara: DİB, 2021), 15-19.

³⁹ Onat, "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler", 175.

⁴⁰ Ruşen Çakır-İrfan Bozan, *Din ve Siyaset: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, (İstanbul: TESEV Yayınları, 2005).

⁴¹ Harun Güngör, "Türkiye'de Mezhepler ve Din Eğitimi Politikaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/1 (2013), 121-140.

⁴² Atalay, "Şâfiî Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelere İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları", 280-283.

materyallerinde eksikliklere yol açtığı bilinmektedir.⁴³ Bu bağlamda, metindeki, "Şâfiîlik temalı ders kitaplarının yetersizliği" tespiti, Türkiye'deki Şâfiîlik literatürüyle doğrudan örtüşmektedir.

DİB ders kitaplarında özellikle ibadet ve dualar konusunda Hanefî mezhebi merkezli bir yaklaşım benimsendiği söylenebilir. Sübhâneke, kunût duaları, tahiyyat, sallı-barık gibi dualar, abdestin farzları, sünnetleri, alınışı, namazın farzları, sünnetleri, kılınışı gibi ibadetler, kitapta yer aldıkları şekliyle mezhepler üstü bir anlayıştan ziyade dini öğrenme modelini hatırlatmaktadır. Her ne kadar Şâfiîliğe dair karşılaştırmalı açıklamalarda bulunulsa da genel oluşan algı da bu yöndedir. Aynı durum DİKAB dersleri kitaplarında da benzerlik arz etmektedir. Aşlamacı tarafından yapılan çalışmada DKAB öğretmenlerinin büyük bir çoğunluğunun DKAB derslerini dini öğrenme modeli çerçevesine konumlandıkları saptanmıştır.⁴⁴ DİB personelinin bir kısmının (dışardan gelenler) başta Şâfiî mezhebi olmak üzere farklı mezheplere ilişkin bilgi vermeyi gereksiz görmesi, Hanefî-Şâfiî mezhebi dışındaki mezhepler hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları ve farklı mezhepten bireylerin birlikte ibadet edebilmesi konusunda yetkin bir cemaate sahip olmamaları, DİB'in öngördüğü şekilde ders kitaplarından faydalanmayı engelleyebilmektedir. Gündüz tarafından yapılan çalışmada, Şâfiî mezhebi mensuplarının sıkıntı yaşadıkları alanlar, çalışmamızla elde edilen verilerle paralellik göstermektedir. Ona göre, din eğitimcilerinin uyarılma yapmada yaşadıkları yetersizlikler, ders kitaplarına Şâfiî mezhebi mensuplarının ihtiyacını giderecek bilgilerin eklenmesini zorunlu kılmaktadır.⁴⁵ Atalay'ın çalışmasında da, öğrencilerin en çok zorlandıkları alanların namaz, oruç gibi ibadetler ve dualar olduğu belirlenmiştir.⁴⁶ Çalışmada, öğrencilerin okul dışı çevreden edindikleri bilgilerle okulda öğretilen bilgiler arasında yaşadıkları çelişkilerin din eğitimi sürecinde olumsuz sonuçlara yol açabileceği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, Şâfiî mezhebine mensup öğrencilerin karşılaştıkları zorlukların tespit edilmesi ve bu konuların ders kitaplarında nasıl ele alınabileceğinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Ders kitaplarının içeriklerinin güncellenmesi ve kapsayıcılıklarının artırılması gerektiği yönündeki öneriler, bu çalışmanın temel tartışma noktalarından biridir. İslam içi çoğulculuk bağlamında hazırlanan programlar, öğrencilerin dini bilgileri mezhepsel bir ötekileştirme yerine bir zenginlik olarak görmelerini sağlamalıdır. Ayrıca, din eğitimi ile ilgili yerel ve kültürel farklılıkların göz ardı edilmemesi, eğitimin etkili olabilmesi için kritik öneme sahiptir.

Şâfiîlik, yalnızca bireylerin ibadet alışkanlıklarını değil, aynı zamanda toplumsal aidiyetlerini de şekillendiren bir unsurdur. Araştırmanın bulguları, yaygın din eğitimi

⁴³ Mehmet Sait Gündüz, *Şâfiî Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman İli Örneği)*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

⁴⁴ İbrahim Aşlamacı, "Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 718-744.

⁴⁵ Gündüz, *Şâfiî Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman İli Örneği)*, 80.

⁴⁶ Atalay, "Şâfiî Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelere İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları", 272-292.

faaliyetlerinin mezhepler arası dengeyi sağlamada yeterli olmadığını göstermektedir. Katılımcılar, mezhep farklılıklarının eğitimde nasıl ele alındığına dair çelişkilerden bahsetmiş ve bu durumun, öğrencilerin zihinsel karışıklık yaşamasına neden olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, öğretim materyallerinde Şâfiî mezhebine dair bilgilerin sınırlı olması, bu mezhebe mensup öğrencilerde ötekileştirilme algısı yaratmaktadır. Bu, din eğitimi sürecinde bireylerin kendi dini kimliklerini pekiştirmelerine engel teşkil edebilir ve toplumun dinî birlikteliğini zedeleyebilir. Mezhepler arası çatışma algısının, özellikle dini eğitimin tek bir mezhebe odaklanmasıyla güçlendiğini ifade edenler,⁴⁷ “ötekileştirme” sorununa vurgu yapmışlardır. Örneğin, Turan, Şâfiîliğin yoğun olduğu bölgelerde, farklı mezhep mensuplarına yönelik ayrımcılığın, sadece bireysel düzeyde değil, aynı zamanda kurumsal düzeyde de gözlemlendiğini belirtir.⁴⁸ Bu durum, çalışmada aktarılan ötekileştirme algısıyla az çok örtüşmektedir.

Din eğitimi, öğrencilerin dini ve sosyal gelişimlerini destekleyen kritik bir araçtır. Ancak, mezhepsel çeşitliliğin yeterince yansıtılmadığı programlar, öğrencilerin mezhepler arası farklılıkları anlamalarını zorlaştırmakta ve kavram karmaşasına neden olmaktadır. Özellikle Şâfiî mezhebine dair bilgilendirme eksikliği, bölgedeki din görevlileri ve öğrenciler arasında önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Mezhepler üstü bir yaklaşımın benimsenememesi hem dinî bilgilerin aktarımında hem de toplumda mezhepsel uyumun sağlanmasında zorluklar yaratmaktadır. Literatürde, din eğitiminde mezhepler üstü yaklaşımların uygulanması gerektiği sıkça vurgulanmaktadır.⁴⁹ Farklı mezheplere ait bilgilerin ders kitaplarında yer alması, dini çeşitliliği anlamada kritik öneme sahiptir. Ancak araştırmada belirtildiği gibi, Şâfiî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde bu mezhebe yönelik içeriklerin yetersiz kalması, yerel ihtiyaçların karşılanamamasına neden olabilir.

Literatürde, dini eğitimde çoğulculuk anlayışının geliştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır⁵⁰. Bu bağlamda, mezhepler arası farkların dengeli bir şekilde ele alınması, öğrencilerin farklı dini yorumlarla tanışmasını sağlayarak kavramsal zenginlik katacaktır. Ancak, uygulamada bunun zorluklarla karşılaştığı, bulgularda da görüldüğü gibi hem program hem de öğretici eğitimi bağlamında eksiklikler olduğu belirtilmiştir. Özellikle farklı mezheplere mensup personelin, görev yaptıkları bölgelerde halkın beklentilerine yanıt vermekte zorlandıkları anlaşılmaktadır. DİB personelinin bir kısmının Şâfiî mezhebine ilişkin yeterli düzeyde dini bilgiye sahip olmadıkları, çoğunun din anlayışta çoğulculuğa uygun eğitim süreci yönetmede yetkin olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum, mezhepler arası bilgi ve uygulama farklılıklarına dair yeterli mesleki eğitim alınmamasından kaynaklanmaktadır. Gündüz'ün çalışmasında da benzer bulgulara ulaşılmıştır. Çalışmada, din eğitimcilerin lisans

⁴⁷ Bekir Karlığa, *Din ve Medeniyet*, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 10-12.

⁴⁸ İbrahim Turan, *Şâfiî Mezhebinin Türkiye'deki Yaygınlığı ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2016).

⁴⁹ Mehmet Emin-Hasan Aydın, *Türkiye'de Mezhepler ve Din Eğitimi: Şâfiîlik Örneği*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017).

⁵⁰ Hendek, *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi*, 2021.

eğitimi sırasında Şâfiî mezhebine dair yeterli bilgi edinmedikleri ve bu konuda sınırlı bir bilgi birikimine sahip oldukları vurgulanmıştır. Bu eksikliğin, Şâfiî mezhebine mensup öğrencilerin din eğitiminden yeterince faydalanamamalarına neden olduğu belirtilmiştir.⁵¹

Sonuç ve Öneriler

Sonuç itibariyle Şâfiî yoğunluğun olduğu bölgelerde yapılan eleştirilere dikkat edildiğinde; mezhepler üstü bir yaklaşımdan uzaklaşıldığı, yaklaşımın teorik çerçevesi ile pratiğinin birbirinden farklılaştığı, öğretim programının şekillenmesinde ve kullanılan ders kitaplarında, özellikle inanç ve ibadetlerle ilgili konuların işlenmesinde daha çok Hanefî anlayışın hâkim olduğu dile getirilmektedir. Araştırma sonuçları, din eğitimi alanında daha kapsayıcı ve çoğulcu bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Mezhep farklılıklarının bir zenginlik olarak ele alınması ve bu doğrultuda eğitim materyallerinin güncellenmesi önemlidir. Bu kapsamda, DİB'in mevcut programları ve ders kitaplarını daha kapsamlı ve kapsayıcı bir yapıya dönüştürmesi, farklı mezheplere mensup öğrencilerin din eğitimi süreçlerinden eşit şekilde faydalanmalarını sağlayacaktır.

Değişen koşullar karşısında, diğer tüm kurumlar gibi DİB'e bağlı Kur'an kursları ve camilerin de kendini yenilemesi ve yeni ortaya çıkan ihtiyaçları karşılayacak yapısal değişiklikleri gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu kurumlar, toplumda din eğitimi taleplerinin ortaya çıkardığı gerçeklikler doğrultusunda üzerlerine düşen görevleri yerine getirme sorumluluğu taşımaktadır. Mevcut toplumsal gerçeklikler ve ortaya konan veriler bu kurumların yapısal dönüşüm çalışmalarını sürdürme gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, ülkemizdeki İslam içi çoğulculuktan kaynaklanan çeşitli din eğitimi ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına DİB kurumlarının imkânlarının artırılması, yapısal ve işlevsel yeniliklere sürekli açık tutulması büyük önem taşımaktadır.

Bu araştırma, İslam içi dini çoğulculuk olarak adlandırabileceğimiz mezheplerin yaygın din eğitiminde görülen sorun ve eksikliklerine dair sunulabilecek önerilerle sonuçlandırılmıştır. Bu öneriler şu şekildedir:

- 1. Mezheplerin Farklı Kültürel Yorumlar Olduğunun Anlatılması:** İnsanlar, farklı din anlayışlarını özgürce ifade edebilmeli ve yaşayabilmelidir. Farklı mezheplerin, aynı hakikatin değişik kültürel formları olduğu Müslümanlara aktarılmalıdır. Dinin içindeki farklı yorumlar, çelişkiden çok zenginlik olarak kabul edilmelidir. Mezhepler, Müslümanların İslam'ı anlama ve yorumlama çabalarının doğal bir sonucudur, ancak zamanla değişebilecek hükümlere sahiptir. Herhangi bir mezhebin yorumlarının diğer insanlara inanç olarak dayatılması doğru değildir.
- 2. Taassubun Kırılması ve Hoşgörü:** Hoşgörünün sağlanabilmesi için farklı mezheplerin görüşlerine saygının duyulması, değişik mezheplere ait inançların temellerinin öğrenilmesi

⁵¹ Gündüz, *Şâfiî Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman İli Örneği)*, 80-82.

- gerekmektedir. Bu durum kişilerde ve kurumlarda oluşan taassubu azaltacaktır. Müslümanlar, kendi mezheplerini koruyarak diğerlerine saygı göstermeyi öğrenmelidir.
3. **Birlikte İbadet Mümkünlüğü:** Farklı mezhep mensuplarının rahatça birlikte ibadet edebileceği cemaate ve öğrencilere iyi açıklanmalıdır. Bir mezhebe bağlı olan kişilerin, başka bir mezhebin görüşüne göre de ibadet edebileceği hususu din adamları tarafından halka anlatılmalıdır.
 4. **Yaygın Din Eğitim Programlarının Gözden Geçirilmesi:** Din eğitim programları, birlik, beraberlik ve kardeşlik duygularını daha fazla vurgulamalıdır. Ortak ilkeler çerçevesinde, herhangi bir mezhebe bağlı kalmaksızın müfredatlar hazırlanmalı ve din öğretimi tarafsız bir üslupla yapılmalıdır. Ancak bölgesel farklılıkların iyi anlaşılması ve olası sorunlara çözüm odaklı yaklaşımlar geliştirilmesi esas alınmalıdır.
 5. **Mezheplerin Kendi Kaynaklarından Öğrenilmesi:** Mezhepler hakkında bilgi edinirken, doğrudan kendi temel kaynaklarından yararlanılmalıdır. Bir mezhep hakkında yapılan iddialar, o mezhebin mensupları tarafından doğrulanmadıkça doğru kabul edilmemelidir. Mezheplere ait kültürel değerlere de atıf yapılmalıdır. DİB bu konuda her mezhebe ait kaynak eserler hazırlayıp sunmalıdır.
 6. **Personelin Hizmet İçi Eğitimi:** Şâfiî mezhebinin yoğun olduğu bölgelerdeki DİB personelinin, hizmet içi eğitim kursları aracılığıyla mezhep farkından kaynaklanan bilgi ve formasyon eksikliklerini gidermesi ve böylece güven eksikliklerini aşması gerekmektedir. Öğretici personeller mezhep farklarından kaynaklanan uygulama farklılıklarını tanımalı ve bu farklılıkları din öğretimini zenginleştirecek şekilde kullanmayı öğrenmelidir. İlahiyat Fakülteleri ve ilgili kurumlar, personelin niteliklerini artırmak için önemli görevler üstlenmelidir.
 7. **Yetişkin Din Eğitiminin Kalitesinin Artırılması:** Yetişkin din eğitiminde, katılımcıların beklenti ve ihtiyaçlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Eğitim, yetişkinlerin talep ve zamanlarına uygun olarak düzenlenmeli ve din eğitimi veren öğreticiler hem alan bilgisine hem de pedagojik formasyona sahip olmalıdır. Ayrıca, din eğitimi verecek öğreticilerin yalnızca alan bilgisiyle donanmış olmaları yeterli değildir; yetişkin psikolojisi, çocuk psikolojisi, dini danışmanlık ve rehberlik gibi alanlarda da eğitim almış olmaları gerekmektedir.
 8. **Yeni din eğitimi modeli geliştirilmesi:** Mezheplerin takipçilerinin talepleri, önerileri ve savdukları görüşler incelendiğinde, din eğitiminde temsil edilme konusunun önemli bir sorun olduğu ortaya çıkmaktadır. Ülkemizdeki temel sorunlardan biri olarak değerlendirilen bu meselenin çözümü için, farklı dini grupların da katılımıyla din eğitimi çalıştaylarının düzenlenmesi, konuyla ilgili fikirler üretilmesi ve bu çalışmalardan elde edilecek sonuçlarla ihtiyaçları karşılayacak, sorunları giderecek bir din eğitimi modelinin geliştirilmesi büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça/References

- Altıntaş, Mustafa Cabir. "Change of Identities and Religiosities of Muslim Young People across Time and Space: Resilient Youth". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2023), 22-46.
- Altıntaş, Mustafa Cabir. "Çokkültürlülük ve Kültürlerarasılık Ekseninde Din Eğitimi". *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi –II*, eds. Abdulvasıf Eraslan-İsmet Tunç, 125-175. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.
- Aşlamacı, İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Çoğulculuk Açısından Değerlendirilmesi". *Hikmet Yurdu* 6 (2013), 267-282.
- Aşlamacı, İbrahim. "Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırılması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 718-744.
- Atalay, Talip. "Şâfiî Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelerde İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* (2006), 272-292.
- Aydın, M. Şevki. "İslam İçi Çoğulculuktan Kaynaklanan Farklı Din Eğitimi Talepleri ve Kur'an Kursu". *Diyanet Dergisi* 243 (Mart 2011), 27-30.
- Aydın, Mahmut. "Dini Çoğulculuk Üzerine Bir Mülhaza". *İSAM Dergisi* 14/2 (2001), 291-305.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 71-97.
- Büyüköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı: Eğitim Bilimleri İçin* (23. Baskı). Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. CA: Sage Publications, 2014.
- Çakır, Ruşen- Bozan, İrfan. *Din ve Siyaset: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2005.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin)*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2012.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Dinim İslam Temel Bilgiler 1* (6.Baskı). Ankara: DİB yayınları, 2019.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *2020 Faaliyet Raporu*. Ankara: DİB, 2021.
- Emin, Mehmet-Aydın, Hasan. *Türkiye'de Mezhepler ve Din Eğitimi: Şâfiîlik Örneği*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Flick, Uwe. *An Introduction to Qualitative Research, 5th Edition*. London: Sage Publications, 2014.
- Görmez, Mehmet. "Türkiye'deki Din Eğitiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri". *Türk Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Dergisi*, 34/2 (2003), 23-45.

- Gündüz, Mehmet Sait. *Şâfiî Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman İli Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Güngör, Harun. "Türkiye’de Mezhepler ve Din Eğitimi Politikaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(1) (2013), 121-140.
- Hendek, Abdurrahman. "Çoğulluk, Çoğulculuk, Çoğullaşma ve Din Eğitimi". *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi*, eds. Ahmet Çakmak-Abdurrahman Hendek, 15-43. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Karasu, Teceli. "Dinde Çoğulculuk Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Şâfiîlik". *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi*, eds. Ahmet Çakmak-Abdurrahman Hendek, 75-101. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Karlığa, Bekir. *Din ve Medeniyet*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Kıranşal, Abdulaziz. Hz. Peygamber’in Hadis ve Sünneti Bağlamında İslam Medeniyeti. İstanbul: Ravza Yayınları, 2023.
- Kızıltan, Gurbet. *Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Onat, Hasan. "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler". *İslami Araştırmalar* 29/2 (2018), 169-192.
- Scott, Noel, Hafidh Al Riyami, and Mohammad Soliman. "Writing a literature review". *How to Get Published in the Best Tourism Journals* (2024), 91-107.
- Suryadi, Suryadi. "Nurcholish Madjid's Inclusive Theology (Thoughts on Religious Pluralism and Liberalism)". *Manthiq* 2/1 (2017).
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle (el-Ümm içinde)*, nşr. Rif‘at Fevzî Abdulmuttalip. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 5. Basım, 1440/2019.
- Tosun, Cemal. "Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep". *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 257-67.
- Turan, İbrahim. *Şâfiî Mezhebinin Türkiye’deki Yaygınlığı ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2016.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Feminine Characterization of the God

Tanrı'nın Dişil Sıfatlarla Nitelenmesi

İbrahim BOR

ORCID: 0000-0002-7824-3227 | E-Posta: ibor@iu.edu

Doç. Dr., Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.
Assoc Prof., Hakkâri University, Faculty of Theology, Philosophy and Religion.

Hakkâri, Türkiye
ROR ID: [00nddb461](https://orcid.org/0000-0002-7824-3227)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Bor, İbrahim. "Feminine Characterization of the God". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 502-531. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1584249>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	12. 01. 2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	11. 06. 2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Abstract

This study investigates how monotheistic religions depict God with masculine or feminine attributes, considering historical context. The issue arises from questioning the portrayal of a masculine God within these religions, influenced by a patriarchal socio-cultural backdrop. Instances mainly from Christianity and lesser from Judaism and Islam, the study analyzes the characteristics of religious theological language used in the depiction of God. In this context, we explore the linguistic challenge encountered by religious traditions when employing anthropomorphic language. Since the core issue revolves around expressing and labeling the divine, the paper initiates with a conceptual examination of God's characterization as either masculine or feminine. In this analysis, tracing back historically, archaeological and anthropological evidence indicates that language used to describe God was initially predominantly feminine. Feminist perspectives contend that over time, particularly within monotheistic religions, this language has become masculine and that this historical shift has been a major factor in the social and cultural exclusion of women. Against this claim, the study aims to substantiate the claim that despite the effective historical dominance of the theological masculine language, the feminine divine image persists in both theistic and non-theistic traditions. Both the Holy Scriptures and early theological writings occasionally employ feminine language when discussing God, although less frequently than masculine language. Within this context, anthropomorphic depictions of God in the Holy Books of monotheistic religions—where God is perceived as an immaterial being—are interpreted metaphorically, analogically, or symbolically. In particular, the mystical traditions of these religions have emphasized feminine qualities more intensely in their depiction of the divine. They portray God not only as a father or male figure but also with feminine attributes, such as a mother, lover, or friend. These traditions contend that qualities like divine beauty and mercy find their fullest expression in women and the feminine manifestation of existence. Notably, the Nag Hammadi tradition, rooted in Jewish mysticism, highlights the feminine dimensions of the divine, emphasizing love and compassion. Medieval Christian mystics such as Meister Eckhart and Julian of Norwich also emphasized the feminine dimension of God in their experience of the divine. Similarly, within Islamic Sufism, influenced by the Qur'an's balance and harmony of *tanzih* (exonerating God from human attributes) and *tashbih* (drawing similitude) the Ibn Arabi tradition, emphasizing the feminine portrayal of the divine. They recognized the divine presence within the feminine elements of creation. Additionally, a lesser-known figure, Molla al-Jaziri, dealt extensively with the theme of woman as a divine mirror. This study aligns with the feminist theological approach, advocating for the reinterpretation of theological and religious language in order to liberate it from the dominance of a patriarchal language and reveal its feminine aspect. Additionally, study also suggests further research by examining specific time periods, approaches and individual scholars' perspectives.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Feminine characterization of God, Masculine characterization God, Feminist theology, Mystic experience

Özet

Bu çalışma, tarihsel bağlamdan hareketle, Monoistik dinlerde ağırlıklı olarak Hıristiyanlıkta Tanrı'nın eril veya dişil sıfatlarla tasvir edilmesi sorununu incelemektedir. Sorun temelde Teistik dinlerde ataerkil sosyo-kültürel arkaplandan beslenen eril bir Tanrı tasvirinin feminist perspektif açısından sorgulanmasını temel almaktadır. Ağırlıklı olarak Hıristiyanlık ve daha sınırlı olarak Yahudilik ve İslam'dan örnekleri inceleyen çalışma, Tanrı tasvirinde kullanılan dini teolojik dilin özelliklerini analiz etmektedir. Sorun temelde ilahi olanı dile getirme ve isimlendirme şeklinde ortaya çıktığından, çalışma Tanrı'nın eril ya da dişil olarak nitelendirilmenin kavramsal analiziyle başlamaktadır. Bu bağlamda Tarihsel olarak geriye gidildiğinde, arkeolojik ve antropolojik kanıtlar, Tanrı'yı tanımlamak için kullanılan dilin başlangıçta dişil ağırlıklı olduğunu göstermektedir. Zaman içinde, özellikle teistik dinlerde bu dilin eril olana dönüştüğünü savunan Feminist yaklaşım bu tarihsel değişimin kadınların sosyal ve kültürel olarak dışlanmasında önemli bir etken olduğunu iddia eder. Bu iddiaya karşı çalışma, teolojik eril dilin etkin tarihsel belirleyiciliğine rağmen, dişil ilahi nitelenmenin de hem teistik hem de teistik olmayan geleneklerde varlığını sürdürdüğü iddiasını temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Tanrı'yı maddi olmayan bir varlık olarak benimseyen Monoistik Dinlerin Kutsal Kitaplarında Tanrıya dair insanbiçimci veya cinsiyetçi betimlemeler metaforik, analogik veya sembolik olarak yorumlanmıştır. Tanrı özellikle sözkonusu dinlerin mistik geleneklerde yalnızca bir baba ya da erkek figürü ile değil, aynı zamanda dişil niteliklerle de tasvir edilmiştir. Söz konusu dinlerin mistik gelenekleri ilahi olanı betimlemede dişil nitelikleri daha yoğun bir şekilde öne çıkarmışlardır. Bu gelenekler Tanrısal güzelliğin ve rahmetin en üst düzeyde kadında ve varlığın dişil boyutunda tezahür ettiğini savunurlar. Bunlardan kökleri Yahudi mistisizmine dayanan Nag Hammadi geleneği Tanrısal olanın sevgi ve şefkate dayanan dişil yönlerine vurgu yapar. Bu gelenekte Tanrı tasavvuru cinsiyetle sınırlandırılmaz; Tanrı'nın özü hem eril hem de dişil nitelikleri kapsar. Meister Eckhart ve Norwichli Julian gibi Ortaçağ Hıristiyan mistikleri de ilahi olana dair tecrübelerinde Tanrı'nın dişil yönüne vurgu yapmışlardır. Yazılarında ilahi olanın kadınsal yönünü vurgulamışlardır. Kur'an'da tenzih-teşbih dengesi ve uyumu üzerinden şekillen Tanrı tasavvuru İslam Tasavvufunda da İbn Arabi geleneğiyle birlikte ilahi olanın dişil tasviri öne çıkmaktadır. İbn Arabi'nin yazıları kadını ve varlığın dişil vechini ilahi sıfatları yansıtan bir ayna olarak yüceltmektedir. İbn Farid, Mevlana ve Davud el-Kayseri de mistik deneyimlerinde kadınsal olanı öne çıkarmışlardır. Bunlar yaratılışın dişil yönlerinde Tanrı'nın varlığını görmüşlerdir. Daha az bilinen bir figür olan Molla al-Ceziri, İlahi bir ayna olarak kadın temasını yoğun bir şekilde ele almıştır. Sonuç olarak Çalışmanın perspektifi, teolojinin ataerkil bir dilin egemenliğinden kurtarılarak dişil yönünün ortaya çıkarılması için yeniden yorumlanması gerektiğini savunan feminist teolojik yaklaşımı paylaşmaktadır. Bu amaçla Tanrı'ya dair dişil dilin tarihsel kullanımı hakkında üç teistik dinin mistik geleneklerinden örnekler sunmaktadır. Ayrıca belirli zaman dilimlerini, yaklaşımları ve bireyleri inceleyerek daha fazla araştırma yapılmasını önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Tanrı'nın dişil nitelenmesi, Tanrı'nın eril nitelenmesi, Feminist teoloji, Mistik deneyim

Introduction

In a broader sense, this study provides a general framework for the theological problematic of characterizing God with names and attributes. More specifically, it delves into the theological debate surrounding the anthropomorphic and gendered descriptions of God. Through an exploration of historical arguments and examples from scriptures and mystical traditions of theistic religions, the research investigates the problem of naming to God and theological language. In this context, the study focuses on analyzing the linguistic aspects of characterizing God in terms of masculinity and femininity. It highlighted that the necessity of using metaphorical, analogical, or symbolic language due to the anthropomorphic nature of such descriptions. The research explores feminist criticisms of masculine theological language. It also offers a response to the argument that patriarchal social structures influence religious language, including their sacred texts. The study delves into the perspectives of feminist critical approaches such as Day, C. Neuger, S. A. Harvey, D. Hook, A. F. Kimel etc. On the other hand, the main claim of the article that "despite the dominant use of patriarchal language in the Monotheistic religions, feminine language referring to God continues to exist in both Holy Books and the theological traditions of these religions" is exemplified by the Holy Books and the Theistic Mystical traditions. The examples of M. Eschart and J. Norwich in Christianity and Ibn Arabi and M. Al-Jaziri in Islam are mostly used to describe this mystical traditions. In this context, the study shares a common concern with feminist critiques regarding the dominant historical theological language, which tends to be patriarchal. However, the study also contends that singular feminist claims do not fully capture the complexity of the historical facts surrounding the theological language of theistic religions. In addition to the criticisms and analyses offered by feminist theologians, especially within Christian and Jewish traditions, the study also delves into the approach found in the Islamic Mystical tradition. The initial segment of the two-part study focuses on the analysis and historical context of theological language related to God. Within this section, it delves into the challenges of naming God and the issues arising from anthropomorphism and gender-biased descriptions. Additionally, it outlines the historical transition from a feminine conception of God to the prevalent masculine language. The study also critically assesses feminist theological perspectives. In the second chapter, two subsections aim to demonstrate that the assertion regarding the masculine development of

religious language does not encompass the entirety of reality. The first section highlights the feminine dimension of the divine found in the Nag Hammadi Scriptures, Women's Bible and Kabbalah traditions, along with instances of feminine imagery in biblical text from the Judeo-Christian tradition. In this section, we explore the impact of the Christian father figure on religious language and theology. The feminist perspective has critiqued this influence, emphasizing the need for more inclusive language. The study supports the claim that feminine language has indeed been employed in theology, drawing from biblical references and examples during the Christian Middle Ages, including figures like Clement of Alexandria, M. Eschert, and Julian of Norwich. The second part, which deals with the Ibn-i Arabi tradition from the Islamic Sufi perspective and more specifically the examples of M. Al-Jazari, are again discussed as examples of the historical continuity of mystical experience in highlighting the feminine divine aspect in religious traditions. The perspective of the study supports the feminist theological approach, which argues that the language of theology and religion should be deconstructive reinterpreted from the dominance of a patriarchal language to reveal its feminine aspect. The study draws from three theistic traditions to provide a broad perspective on the historical use of feminine language to describe God. It also purposes further exploration by examining specific time periods, approaches, and individuals.

1. Conceptual Analysis and Historical Background

The following questions are intended to be answered by the article, which focuses mostly on offering a basic framework and viewpoint on the topic. Is God and His divine characteristics primarily masculine or feminine? What does it mean to attribute male or feminine qualities to God if He is a transcendent, unique, and unfathomable being? Alternatively, since this representation is unavoidable, why has God historically been portrayed as male rather than female? Is there a divinely revealed preference to depict God with masculine attributes and pronouns in the acknowledged Holy Scriptures, notably the Torah, the Bible, and the Qur'an? Is it necessary to discuss the inevitability of social-linguistic determination about this depiction?

One of the questions that needs to be answered earlier at this stage, in connection with the answers to the above questions is how and by whom are these namings and characterizations of God made? As Peter Fenves asks: "How do we name the unnameable? for the power of naming, especially naming God, remains a supreme task for the theological enterprise."¹ Given the historical and conventional influence of religion and theology, it is indisputable that theological discourse imposes a significant impact on view and perception. The reason that, the way of description the Divine, identified the cognition about human as well: "when the language of generic 'men' is used, the thoughts and images that are formed tend to be of men and not of women."²

The aforementioned phenomenon is attributed to the influence of nomenclature on the conceptualization of the divine, thus shaping social hierarchies and institutional structures to a considerable degree. In Hartland's words, "The power of naming is crucial; it is not only expresses and shapes our expression, but also gives us the power to transform our reality"³

Revelationary religious people often believe that such a designation is divinely inspired and determined by revelation. This strategy stands out as the most usual and appropriate way for theology to legitimate itself. For Neuger, Some theologians claim that 'generic' male language should be used in Bible translation for two reasons, i. That is divinely inspired and revealed in Bible language, ii. The issue of gender in language is trivial and faddish.⁴

However, the difficulty remains as a linguistic issue in this case. When addressing linguistic determinism in relation to revelation, it is also vital to understand what it contain. It is widely accepted in religious traditions centered on revelation that God addresses human beings through human language codes. It should be noted here that revelation does not create a language from start, but rather addresses through an inherited language. For Lewis,⁵ the

¹ Peter Fenves, "The genesis of Judgment: Spatialty, Analogy and Metaphor in Benjamin's on Language as Such and on Human Language", *Walter Benjamin Theoretical Questions*. ed. David S. Ferris (Stanford: Stanford University Press, 1996), 82.

² Christie Cozad Neuger, "Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters" eds, Linda Day and Carolyn Pressler, *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 156.

³ Judith Hartland, *Language and Thought* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1991), 41.

⁴ Christie Cozad Neuger, "Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters", 158.

⁵ Dawid K. Lewis, *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 42-64

conventional structure of language is determined by a social consensus. This linguistic consensus transcends individuals that find themselves equipped to use this linguistic consensus. This is also true for the language of revelation. In religious traditions based on revelation, God revealed through a language shaped according to the patriarchic structure of societies. As Wren state that, "...every naming of God is a borrowing from human experience, whether contemporary, traditional, or scriptural, and that though language does not determine how we think, it shapes and slants thinking and behaviour."⁶ For example, in Arabs society, the word of "Allah" represented the highest Deity in the polytheistic imagination; but, the Qur'an redefines it as the One Deity who contains all perfect attributes and whose Divine authority is not shared by anyone else.

Despite the fact that religious beliefs differ in this regard, man has always personified (as if himself) the creative power or a Sublime Being behind the story of existence due to these limitations. As Paulsen highlighted that, "We can turn God into a god of judgment or a white male god or a black male god or a god of privilege, hierarchy, and power. Through our use of language, we create a god who looks very much the way we want God to be."⁷ Therefore, the attribution of human-like qualities to God constitutes an essential limitation for humanity. Hence, as an inevitable outcome of the human way of thinking, individuals conceptualize and personify a Being that is transcendent and beyond their comprehension, designating and naming it as Father, Mother, Beloved, and Friend.

In this aspect, the belief that God created man in his own image, which is more explicitly expressed in the Bible but is shared by most of the Scriptural Religions, is consistent with the anthropomorphic depiction of divine attributes. In other words, God creates man in his image, and man tries to understand God in their image. As Neuger point out that, "Trying to formulate language and imagery for God is immensely challenging. God is beyond all human beings. When seek to name God we are attempting to describe our relational experiences of the

⁶ Brian Wren, *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology* (London: SCM, 1989), 3.

⁷ Paulson Steven D., "Calling upon the Name of God: Father as Personal Name", *Word & World* 36/1 (Winter 2016), 83.

divine. The most effective ways to do that are through metaphorical, analogical, and poetical languages.”⁸

God's communication through metaphorical, symbolic, paradoxical, parables, contrast, and negative expression, often known as the "language of religion" rather than a literal language, is related to the fact that Divine is not expressed in regular ordinary language. This leads to the assumption that understanding or talking about God is inherently a language issue.⁹ It is also an attempt to become acquainted with a foreign world because comprehending and experiencing God are beyond what we can ordinarily experience or grasp. In the words of Alston “We are forced into stretched or extended uses of language in order to capture, so far as possible, the features of this alien world. Domestic terms are pressed into foreign service by such devices as analogy, metaphor, and symbolism.”¹⁰

Given the monotheistic theological traditions, it can be posited that God is a transcendent being, hence existing outside the scope of human perception and comprehension. This view negates any general characterizations of God, as well as all semblance to any type of tangible reality.¹¹ Therefore consider the concept of divine as a person or personal inevitably construed as a metaphorical or analogical way of expression.¹²

Notably, in explaining God's incarnation in Jesus, the Syriac Sage Ephrem Syrus added the idea that God is also linguistically incarnated. “All religious language is metaphorical because no language is adequate to convey God; rather, it is a sign of God’s loving compassion

⁸ Christie Cozad Neuger, “Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters”, 158.

⁹ Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 2008); Linda Day, “Wisdom, and Feminine in the Hebrew Bible”, eds, Linda Day and Carolyn Pressler, *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 114-127; Susan A. Harvey, “Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective”, ed. Eugene F. Rogers jr. *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd 2002), 3-22; Christie Cozad Neuger, “Imagine and Imagination: Why Inclusive Language Matters”, 160.

¹⁰ William Alston, “Literal and Nonliteral in Reports of Mystical experience”, ed. Steven T. Katz, *Mysticism and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 82.

¹¹ For human beings, whose comprehension begins with perceptions, the conceptualization and articulation of the transcendent as an absolute abstract being, and hence its naming, has always been an epistemic-linguistic challenge. This difficulty can be seen most clearly in Plotinus' paradoxical statement of “ONE”. So much so that, according to Plotinus, the Absolute Being, which cannot, in fact, be described by any quality, name, or limit (had), can only be expressed as the most appropriate “One” out of our limitations, or to put it another way, our helplessness.

¹² Elizabeth Burns, “Classical and revisionary theism on the divine as personal: a rapprochement?” *International Journal for Philosophy of Religion* 78/2 (October 2015), 151-152.

for us that the incarnation took place not only into the body, but into language as well. Just as God put on the 'garment of flesh,' so, too, did God put on the 'garment of names,' entering into human language as into the body so that we might approach an in our limited way to know about God"¹³

Considering the metaphorical approach based on comprehending God's essence through human reality, the literal characterisation of God with certain features is not excluded. In contrast, this is because an unequivocal, or non-metaphorical definition of God's attributes involves the risk of materializing and idolizing God. "Description of God as it means, dead of metaphor and open way to idolatry."¹⁴

As a social-cultural representative role of language, it depicts that the concepts of God or Goddess are also the represents the culture, which is also reflects social history. Correspondingly, God was imagined feminine in matriarchal societies and masculine in patriarchal cultures related to their historical representation. Additionally, it is remarkable to note that many Hindu Gods are masculine with female consorts, and in some society, like Japan, pronouns for God are neutral. Alternatively, in Buddhism, neither masculinity nor femininity is predominant since God is an impersonal being who occasionally takes the shape of Gods or Goddesses.¹⁵

Within this framework, it is noted that historically feminine perceptions of the personified deity are more widespread and influential. Archaeological excavations provide evidence that majority of ancient societies portrayed female deities in their earliest conceptions of God. Lucy Reid provides one of the most satisfying descriptions of such an image of God/s: "Whether called Sarasvati in India, Brigit in Ireland, Demeter in Greece, Isis in Egypt, Istar in Mesopotamia, Astarte in Canaan, Aphrodite in Cyprus, or Inanna in Sumeria, She was one, and from Her came all that was. Motherhood was a natural attribute for her, and she was depicted as a pregnant woman, large-breasted and sometimes in the act of giving birth. In Neolithic sculpture throughout Europe, she called 'Venus figures' she was not Playboy models but was Goddess

¹³ Susan A. Harvey, "Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective", 5.

¹⁴ Christie Cozad Neuger, *Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters*, 165.

¹⁵ Münevver Tekcan, "An Overview of God and Gender in Religion", *Gender and the Language of Religion*, ed. Allyson Jule (New York: Pgrave Macmillan, 2005), 11-16.

and her powers of creativity and generation was known.”¹⁶ And remarkable representation of this Goddess, “with many different titles, functions, and names she was yet one concept-Goddess, a universal deity, “much as: people today think of God.”¹⁷

Based on this historical context, feminist views contend that Theistic faiths shifted divine imagery and language from the feminine to the masculine, replacing the maternal understanding of God with power, authority, and the father figure. As a result, women, like the Goddess, were submissive to men as husbands and dependants.¹⁸

Some feminists argue that monotheistic faiths have historically embraced patriarchal language, which is strongly tied to a male-dominated mode of thought. God has been perceived as male for this patriarchal theological interpretation, which encompasses the Judeo-Christian heritage, and the perspective of men has come to dominate society's perception of reality.¹⁹

"If God is man, then man is God" has become the motto of this theological tradition's critics. This feminist viewpoint holds that language impacts perception, which shapes social institutions and culture. Arguing that masculine language in theology subordinate women to men, makes them invisible, and casts them in a lower class. Insistence, often by patriarchists, that God can only be addressed with masculine pronouns has often served to devalue women.²⁰ As Isherwood and McEwan emphasized, "has traditionally been a discipline which concerns itself with the divine and the spiritual aspect of human nature. Sadly, it has been one-sided, dominated by male views."²¹

For example, referring to the binding revelatory determination of the figure of the father, D. Hook and A. Kimmel argue that the figure of the father is the most appropriate metaphor for God in Christianity. This is due to the fact that this image is not based solely on cultural or

¹⁶ Lucy Reid, *She Changes Everything: Seeking a Divine on a Feminist Path*, (New York: T and T Clark International, 2005), 26.

¹⁷ Merlin Stone, *When God was a Woman* (San Diego: Harvest/Harcourt Brace:1976), 22.

¹⁸ Merlin Stone, *When God was a Woman*, 28-29.

¹⁹ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993); Paul R. Smith, *Is It Okay to Call God "Mother"?: Considering the Feminine Face of God* (Peabody MA: Hendrickson, 1993); Donald D. Hook and alvin F Kimel Jr., "Calling God 'Father', A Theoloinguistic Analysis", *Faith And Philosophy*, 12/2 (April 1995).

²⁰ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology*, 20.

²¹ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology*, 9.

linguistic tradition, but on revelation itself. Although father and mother as metaphors do not convey a gender attribution, according to this approach, the metaphor of mother cannot be substituted for father. "The fact that, applied to the deity, the use of 'Mother' and 'Father' must be metaphorical in some sense-the Christian God is, after all, sexually transcendent-does not alter this more basic grammatical point: if "Father" properly designates the deity, then 'Mother' cannot logically do so-and vice versa."²² From the logical/linguistical reason for Hook and Kimmel since that the "Father" is a divine title which is designating and vocative like a proper name in its unique referential, therefore has a foundational status within Christian discourse. The term "Father" specifically refers to the God of Jesus Christ. It is treated like a proper name, capitalized, and used without determiners. Historically significant, it is connected to its bearer through a causal network of reference.²³

According to Hartland, the problem is far more serious than women's linguistic invisibility, and it is exacerbated by men's dominance and sovereignty²⁴ because the attributes referred to God present a model of the superhuman whose mind and character are shaped in a historically patriarchal society. In her article "Self Blessing Ritual" for womanspirit rising, for instance, Zsuzanna E. Budapest offer the image of women "filling with images of strength and beauty" should be replaced with the image of "the Police God image" or should be replaced with the women in labor in stead of ruler, king, father, or partner one.²⁵

In summary, the Feminist Theological perspective argues that the evolution of theological and religious terminology has been detrimental to femininity. It further suggests a reassessment and reinterpretation of scriptures and religious doctrines, which consequently affects the understanding of God and Her/His attributes.

Let us now ask whether the Monoteistic religions incorporate feminine attributes or representations of God. In the post-revelation interpretations, how are these attributes interpreted, and when did feminine interpretations originate in those traditions? Furthermore,

²² Donald D. Hook and alvin F Kimel Jr., "Calling God 'Father', A Theoloinguistic Analysis", Faith and Philosophy, 215.

²³ Donald D. Hook and alvin F Kimel Jr., "Calling God 'Father', A Theoloinguistic Analysis", 207.

²⁴ Judith Hartland, *Language and Thought* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1991), 38.

²⁵ Zsuzanna E. Budapest, "Self Blessing Ritual", ed. Carol P. Christ and Judith Plaskow, *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (New York: HarperCollins Publishers Inc. 1992), 275.

does not the use of masculine language by God when revealing a specific message suggest a divine preference?

Contrary to M. Stone's claim, the feminine image and conception of God persists despite patriarchal dominant language, not only in early religions and depictions of God or Goddess, but also in significant interpretations of God in Judo-Christianity and Islam, particularly in their mystical traditions. For this traditions, though, God communicates in socio-cultural, stereotyped, and consensual language in the scriptures, but His/Her transcendence, nature, and attributes, as well as His uniqueness from all creation, are declared clearly. It is not an exaggeration to say that this method of explanation is at the highest level in the Qur'an.

On the other hand, contrary to what the feminist perspective claims, theistic faiths are not entirely shaped by a masculine language, even though historically the language these religions use about God is primarily conveyed through masculine grammar. As Lisa Isherwood points out, what we must bear in mind is that patriarchal documents do not reflect historical reality 'as it really was'.²⁶ In other words, despite the masculine form of revelation language, its content concerning God and divine works is not gender centered. "There is a broad consensus that God is not biologically male, yet the dominant language and imagery for God reflect maleness."²⁷ As a result, the issue must be identified as a linguistic, grammatical one.

Furthermore, revelation can offer a content based on new ideas and beliefs that transcend the social consensus and even completely contradict the beliefs of the society. In this context, theistic religions, which recognize God as a transcendent Being, do not ascribe gender to Him, but define Him as a Unique Being beyond all created entities, despite all anthropomorphic definitions.

While Holy Scriptures of mentioned religions contain some feminine references to God, one of the fundamental streams of theological interpretation of these religions has always been feminine, which is the mystical approaches direct experience of God and union with Him/Her as a final goal. Feminist movements have expanded on this interpretation greatly.

²⁶ Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology*, 90.

²⁷ Christie Cozad Neuger, *Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters*, 159.

Nevertheless, In Christianity, the representation or incarnation of God as a human being has been hailed as the cornerstone of religious commitment. This concept goes beyond mere metaphor and significantly influences theological perspectives on Christ.

We may now proceed with the investigation of these subject matters.

2. The Feminine Characterization of God in Theistic Religions

2.1. Judo-Christian Tradition

Since an in-depth examination of feminine religious language necessitates specialized research for each religious contemplative tradition, this paper will provide only a general overview, incorporating only a few instances from the Three Theistic Religions—Judaism, Christianity, and Islam.

The Hebrew and Christian scriptures counting a multiplicity of images for the divine. Regarding the Jewish tradition, Torah recommends not putting God in a feminine or masculine form, to not making any idol for God in the form of any figure no matter to be like male or female. For example, God is the mother in Hosea; She/He treats Israel like a mother. Here is an alternatives of male images in the Old Testament; in vv. 1-4: “Yet it was I who taught Ephraim to walk, ... I was to them like those who lift infants to their cheeks, I bent down to them and fed them,²⁸ as Straumman pointed out: “Here we certainly have no image of a father, but the image of a mother who is rearing her son literally. Yahweh treats Israel like a tender mother.”²⁹ and such images are mentioned in the Bible. “Female images for God, both overt and implicit: God as mother, midwife, woman in labor, wisdom woman (Sopia), mother bird, housewife, compassionate womb.”³⁰

The Hebrew Bible is repeated with accounts of women, who dispense wisdom to others, and advise in vairous capacities such as Huldah, Esther, Abigail, Sarah, Zeresh, Jizisbel.³¹ However, in Judaism, the feminine depiction of the Divine is predominantly associated with the

²⁸ Aida Besançon Spencer, “Does God Have a Nature”, *Priscilla Papers* 24/2 (Spring 2010), 2-3.

²⁹ Helen Schungel-Straumann, “The Feminine Face of God”, *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*, eds. Linda Day and Carolyn Pressler (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 93-94.

³⁰ Lucy Reid, *She Changes Everythings: Seeking a Divine on a Feminist Path*, 2-3.

³¹ Linda Day, “Wisdom and Feminine in the Hebrew Bible”, 118.

term "Zoe." The utilization of the metaphor of Zoe has been extensively employed in biblical literature, as expounded upon in Neimann's scholarly investigation. This metaphor encompasses a range of religious texts, namely the Septuagint, the Nag Hammadi Scriptures, the Women's Bible, and the Kabbalah.³² A metaphor with multiple, profound meanings, Zoe alludes to the feminine attributes and dimensions of the divine. "There is validation in sacred literature that Zoe is a metaphor for the Divine. Furthermore, this feminine expression of the divine is relevant to theological society and worth of dialogue."³³

The feminine divine manifestation embodied in the Hebrew Scripture, or Women Wisdom, based mostly on the Zoe description, represents divine attributes such as divine creation, nurturing, giving birth, compassion, producing, the tree of life, and wisdom in this similarity. This beautiful feminine expression is described by Linda Day as follows: "Women wisdom, as a personification of the deity, reminds use of the power of metaphorical envisioning. Theologically speaking, she portays a feminine aspect of the divine: God is like a smart, self-confident, and outspoken woman."³⁴

In contrast, when comparing to Islam and Judaism, it may be argued that Christianity employs a more pronounced utilization of masculine language in reference to God, which has been a focal point of feminist critique throughout history.

The concept of God's embodiment in a human form, along with the portrayal of God as a paternal figure, has been interpreted as evidence that, as Aida Basan suggests, "God prefers to relate to us over masculinity." This approach, as mentioned above, is interpreted as masculine language being a choice of revelation and of God Himself. As Hook and Kimel state, "We do not first know God as fatherlike and then decide to call him Father. We begin with the historical naming, with Jesus' invocation of God as Father, and then inquire as to its meaning."³⁵ So that, if we agree that, for the most part, "God chooses to relate himself to us as masculine," *Father* is not

³² Theresa Neimann, *The Five-Thousand-Year Search For a Way to Describe the Feminine Nature of God: A Study in the History of Language* (New York: The Edwin Mellen Press, 2014), xi-4.

³³ Theresa Neimann, *The Five-Thousand-Year Search For a Way to Describe the Feminine Nature of God. A Study in the History of Language*, xi-

³⁴ Linda Day, "Wisdom and Feminine in the Hebrew Bible", 121.

³⁵ Donald D. Hook and alvin F Kimel Jr., "Calling God 'Father', A Theoloinguistic Analysis", 215.

a culturally conditioned term, but the proper name of God given by divine revelation.³⁶ Accordingly, the description of the Father, the Son, and the Trinity are determined by revelation itself which inevitably affects the church's identity. One of the main arguments supporting this view is this religious reference to the masculine figures of Jesus and the Father is not an invention of later church leaders, but comes directly from Christ, who refers to God as "Father." Jesus taught his disciples to call God "our heavenly Father."³⁷ Therefore, Christians have good reasons to insist on addressing God as Father, especially in the liturgy, where the Christian story is reenacted.

The embodiment of God as a man through the Father-Son figure in Christianity, Mary Daly's quote expressing the social influence of masculine language in theology and its formation as male dominance has become the motto of the feminist view: "if God is male, then the male is God."³⁸ And on the base of a simple Aristotalian logic, in the words of Miles, 'if God was man and women was not man, then wathever God was, women was not'³⁹ The certain result that feminists conclude is that sexist language, both in reference to God or people, leads to the exclusion of women.

Allison Jule, with a feminist concern, questions why, as in the examples above, the Bible uses figures as feminine such as 'mother bird' (Psalm 17:8b), 'mother bear' (Hosea 13:8a) and 'a midwife' (Psalm 22:9) and those figures are central as the father figure in Old testament, but they do not stand out as much as the Father figure and masculine images. One of the key reasons of this, according to Jule is God's transcendence beyond masculine or feminine. The figurative view of God forbids God from having a mother, father, or gender. Metaphorical references to God are not absolutes, but rather poetic abstractions utilized to explain God. God is no more female than God is male- but not all Christians agree on this point."⁴⁰ In a general

³⁶ Simon Chan, "Father Knows Best: Language of God's Fatherhood Communicates. Something Essential about His Nature", *Christianity Today* 57/6 (July– August 2016), 4.

³⁷ Simon Chan, "Father Knows Best: Language of God's Fatherhood Communicates. Something Essential about His Nature", 3.

³⁸ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 9.

³⁹ Qouted from Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1993), 38.

⁴⁰ Allison Jule, *A Beginer's Guide to Language And Gender* (Toronto/Clevedon/Buffalo: Multilingual Matters Ltd. 2008), 71.

sense, what is really in here is not the gender of God, but why God is expressed in a masculine definition.

The other fundamental reason can be added to this is that the image of the Son along with the Father was dominant for Jesus and that it entered the Bible very early on, and therefore the theological tradition was built on it.

On the other hand, despite all of this intensely patriarchal language based on the father-son figure and the interpretation of the mainstream of traditional Christianity that supports it, the Bible emphasizes that God is a Being who transcends human perception and is beyond human comprehension. He is defined as a being unlike any physical creature in that He is immaterial and so incapable of being masculine or feminine.

Bible warns us that God is beyond our comprehension. As Elihu explains to Job, "Surely God is great, and we do not know him" (Job 36:26a), or as David exclaims, "Great is the Lord, and greatly to be praised; his greatness is unsearchable." (Psalm. 145:3) From this perspectives, Jesus' maleness is not what reflects God's essence, therefore the masculine biblical language for God refers to grammatical, not natural, or gender. God is the source of everything, including gender, though He/She is identified with a variety of characteristics and culturally gendered roles of both females and males, identifying with both genders. The need to remember that God transcends gender, because God is Spirit and has no form, male or female. Therefore, males and females are both needed to reflect God's image.⁴¹

In this perspective, in a kind of Divine Reincarnation, the fact that Jesus is physically the son of God or has a divine identity makes him (One, who is different in nature from other beings) avoid having the same nature as God. Although the interpretation that the figure of the "Father" is only a metaphor stands out strongly, this does not eliminate the socio-cultural consequences of masculine language. "there is a broad consensus that God is not biologically male, yet the dominant language and imagery for God reflect maleness."⁴²

⁴¹ Aida Besançon Spencer, "Does God Have a Nature", 1-4.

⁴² Christie Cozad Neuger, "Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters", 159.

The term father, then, excludes not feminine qualities, but rather the idea of a distant and impersonal deity, which is precisely the picture of the supreme being still seen in many primal religions. In addition, from a feminist perspective, the notion that Jesus was a man, and that God was not inherent in the embodiment or manifestation of man with a female figure can be traced back historically to early Christianity. In this interpretation, Jesus being the son of God means "the manifestation of God in humanity", it is also a higher form of "man being created in the 'image of Dei'." Jesus was sent on behalf of all humanity and crucified for the salvation of all humankind which is not exclude being male or female.

Related to this female background interpretation of Bible, J. M. Claassense argues that although the dominant language in the Bible is masculine and there are very few references to the female images, this small amount is enough to develop a feminist perspective.⁴³ Correspondingly, the Bible contains feminine divine depictions, albeit limited, and historically, from the earliest period, feminine depictions of God and divine attributes and designs have continued, especially through the mystical tradition.

Regarding that similar to the abstract and direct descriptions of Jalal-Jamal in the Qur'an, feminine-masculine descriptions are used in the Bible through different depictions and metaphors. For example, The power of God and the need to punish injustice are communicated by a dual image: God is described in the Bible as a rock, shield, fortress; an eagle, lion, fire; Alpha, and Omega; a shepherd, potter, goldsmith; a king, judge, warrior. On the other side, God resembled as a warrior shouting at his enemies and a pregnant woman shouting as her child moves through the birth canal (Isa. 42:13–17). To communicate God's great love, power, righteousness, and uniqueness, God uses the extended metaphor of a mother carrying a child from before birth to death (Isa. 45:24–46:6).

Based on these Biblical narratives, the Feminist theological approach attempts a kind of deconstruction, arguing that the traditional masculine image of God in Christianity (Christology) is problematic. This approach assertion that feminine language has also divine

⁴³ L. Juliana M. Claassens, "Rupturing God-Language: The Metaphor of God as Midwife in Psalm 22", *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*, eds. Linda Day and Carolyn Pressler (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 166-167.

origin, as it is masculine one, though to a lesser extent, as seen in the biblical quotations above. This approach is traced back to the early Church based on its biblical references. So that within the early Church's history, Jesus was identified with the divine wisdom, personified within the female figure.

Clement of Alexandria's use of the metaphor of motherhood to represent God in the writings of early Christianity (although some consider this to be heretical) employed remarkable breast-feeding imagery to describe our dependence on God. Divine love, according to his writing, metamorphoses God the Father into a woman. "God is love, and for love of us has become woman. The ineffable being of the Father has out of compassion with us become mother. By loving, the Father has become woman."⁴⁴ Originating from an unknown Judeo-Christian first- or second-century source, (from Syria/Philistia) the Ode of Solomon, used the image of the breast-feeding Father God and the Holy Spirit is She who milked Him; ...the Holy Spirit opened Her bosom, and mixed the milk of the two breasts of the Father. Then She gave the mixture to the generation. (The Odes of Solomon, 1973, 13)

In this Feminist perspective, the depiction of God, who stands out with her feminine qualities, almost paints this: God is like mothers, and all females, in that God has the capacity to bear burdens, to produce life, to save, to perform the inexplicable, to be decisive, to be thorough and careful, to be constant, to be compassionate, to calm, to comfort, to care, to protect, to help, to love, to bring joy, to command fear and immediate response, to intimidate, to destroy, to guide, to educate, to feed, to preserve, to develop, to rule, and to be merciful.⁴⁵

From this perspective, mother-female image has been used in the scriptures, early, medieval, and later contemporary feminist periods, despite its higher importance in the late period. Medieval theologians like Snt. Anselm bishop of Canterbury, Snt. Francis of Assisi, Mechtild of Magdeburg, and Meister Eckard articulated spiritual experience in this way. Julian of Norwich then expanded on this theme in greater depth and breadth. She attributes Motherhood to God, the Trinity, Christ, and the Church. This mystical approach emphasizes the

⁴⁴ Alan E. Lewis, *The Motherhood of God* (Edinburgh: St. Andrew Press 1984), 49-50. (From Lucy Reid, *She Changes Everything: Seeking a Divine on a Feminist Path* (New York: T and T Clark International, 2005), 12.

⁴⁵ From Lucy Reid, *She Changes Everything: Seeking a Divine on a Feminist Path*, 4-12.

"Motherhood of God" rather than the father figure. The father figure is replaced by the mother or metaphorized as a synonym. For example: "we were created "by the motherhood of love, a mother's love which never leaves us," she declares. Julian and Teressa were writing God not as an all powerful king, but as a compassionate mother. As Snt. Anselm called Jesus: "You Lord God, are the great mother." this approach called as proto-feminist, for the Middle Ages.⁴⁶

According to Julian of Norwich's mystical experiences, God manifests as the mother, just as She/He was mirrored and expressed in a beloved woman for Ibn Arabi and al-Jaziri. God's mercy, and love—which are also Her/His essence—appear as the mother, as father or as a spouse: "God feels great delight to be our Father and God feels great delihgt to be our Mother and God feels great delight to be our true Spouse and our soul the loved Wife."⁴⁷ Norwich's words appear to be metaphorical when characterizing God as "Father," "Mother," "Wife," and "Beloved," similar to the Islamic Sufis, who aloud God as Welî(friend), Yar(beloved), Habib, Bride, Beloved, and so on. These metaphors can be used to qualify adjectives such as love, closeness, compassion, power, support, and protection.

Julian claims that God is both Absolute Mother and Absolute Wisdom, connecting this image to the biblical idea of feminine wisdom. "She is reach in her images of panentheism, as maternal: an enveloping, enreachig, welcoming, inclusive, cosmic, expansive, curved image of how we are in God and God is in us."⁴⁸ The most important feature of this motherhood is birth. For M. Eckart, creating itself is the primary birthing activity of the Creator. As represented in his this words: "All being are birthed by God and 'flow out of God to do God's will."⁴⁹

This mystical vision and experience give the impression that the maternal imagery for God is not merely a metaphor. In contrast, it reveals a profound truth regarding the very essence of God. While it deviates significantly from the conventional usage of patriarchal language, this is not simply a feminist gesture; rather, it represents an endeavor to employ the most evocative metaphors at one's disposal when discussing particular aspects of the Divine.

⁴⁶ Lucy Reid, *She Changes Everythings: Seeking a Divine on a Feminist Path*, 14, 16.

⁴⁷ Brendan Doyle, (with Introduction and versions) *Meditations with Julian of Norwich*, Foreword by Patricia Vinje and Matthew Fox (New Mexico: Bear and Comapny Santo Fe, 1983), 85.

⁴⁸ Brendan Doyle, (with Introduction and versions) *Meditations with Julian of Norwich*, 14.

⁴⁹ Brendan Doyle, (with Introduction and versions) *Meditations with Julian of Norwich*, 14.

Hence, the mystics' encounters with God embodying feminine attributes such as motherhood or love possess a degree of experiential significance that surpasses metaphor and became a meaning within their own lives. In the Islamic contemplative tradition of Ibn Arabi, the image of women most aptly represents the divine and its qualities, particularly its essence of beauty and love.

The point to be kept in mind here is that any characterization of God, whether feminine or masculine, should be considered metaphorical rather than literal meaning. Otherwise, any sexist characterization of God in a literal sense would be considered a form of idolatry and polytheism. In other words, to treat God as a literal father, lord, savior, high, one, and judge, etc., is idolatry.⁵⁰ In this regard, what is wrong is to use the metaphor literally and exclusively.

2.2. Sufi Experiences

In line with Jewish and Christian traditions, the feminine face of God is visible in the mystical idea of Islam, Sufism.

Ibn Arabi, Fariddun Attar, Dawud al-Kayseri, Ya'kup as-Sarfi, Kaşanî, Mawlana Rumî and Mulla al-Jaziri all employ the physical and spiritual attributes and beauty of the women to represent the Personality of God, His/Her attributes, and actions (ef'al). "As per their assertion, Allah manifests in the image of a woman and bestows upon them the nectar of sublime beauty, enabling them to behold the truth they long for."⁵¹ Sufis believe that God's essence is Goodness and Beauty, as well as Love.⁵² As a result, beauty, goodness, and love pervade all heavenly activities and traits. In turn, this divine nature can be best portrayed by humans and more so by woman than by man. According to these mystics, Allah's love is a fundamental and eternal attribute without which He/She cannot create or dispose of anything divine. "This goes to show

⁵⁰ Spencer Aida Besançon, "Does God Have a Nature", *Priscilla Papers* 24/2 (Spring 2010), 5.

⁵¹ M. Abdulkali Turan, *Melayê Cizîrî Dîvân ve Şerhi* (İstanbul: Nubihar, 2012), 56; Hamdullah Arvas, "Boundaries of Mulla Ahmad al-Jazari's Methaphysics on the Context of the Philosophical Paradigims", *Academic Research and Reviews in Social, Humanities, and Administrative Sciences* (Ankara: Platanus Publishing, 2023), 451-476.

⁵² "Mansour al-Hallaj, the Persian mystic, poet, and teacher of Sufism, diverged from the tradition of philosophical Sufism in his approach to women. Unlike many of his contemporaries, he did not employ women as tools, paths, or symbols for attaining divine love. His poetry remains devoid of any references to women" Amani Suleiman Daoud, *Al-Osloubiyya wa'l Sufiyyah: Dirase fi şî'r Al-Huseyin ibn Mansur al-Hallac* (Umman: Dar'ul Macdalawî, 2002), 157-162.

that in God is contained the creative masculine as well as the receptive feminine element, and without the feminine mirror, which is how he defined the created universe, God would not be able to contemplate His own beauty."⁵³

In the earlier and middle periods of the Sufi tradition, the concept of love was used without mediation to achieve God and connection with Him/Her. So sufis express God's love and beauty directly. After sufi philosophy was developed, allegorical and analogical language became prevalent. Thus, the beauty of God and the approach to this beauty via love are portrayed by female beauty, which includes spiritual and physiological elegances.⁵⁴

This is the Sufi's enlightenment and spiritual transformation resulting from a love-centered encounter with God. This experience best embodies the symbolism of love in woman. Hence female beauty becomes the metaphorical focal point of divine adjectives. Some of the highest emblems of all Jamal adjectives include love, beauty, mercy, compassion, elegance, grace, and creativity.

The most important and original part of this tradition is the way it explains the experience of God through female metaphors. This is the highest spiritual level in the Ibn Arabi's tradition. Even though the qualities of Jamal have always been important to sufis, it wasn't until Ibn Arabi that they became known as the experience of God through a woman. From this point of view, Ibn Arabi's and the Mystics' interest in women is for their divine vision, because woman show the divine best, as a symbol.

It is worth noting that Ibn Arabi, who had previously been indifferent in women, began his transition with a poem he penned to a Persian woman who encountered in Makkah and was highly impressed by her beauty. Though it's more like the classic love poems but as Austin R.W.J explain the reason in details Ibn Arabi compelled to add a deeper mystical-philosophical dimensions to them. The reader is thus constantly confronted with images pointing to the divine-feminine: the 'friendly girls' (poems XIX) as 'forms of divine wisdom, which make the heart of the gnostic rejoice.' 'Beautiful women' can also be the 'helping Names of God' (poems

⁵³ Annemaria Schimmel, *My Soul is a Woman*, 23

⁵⁴ Huda, Lutfi, "Feminine Element in Ibn 'Arabi's Mystical Philosophy", *Journal of Comparative Poetics* 5/1 (Spring, 1985), 7-19.

CLIV2, XXVI 1), whereas the 'charming women(XXXIX, 1) are meant to be understood as 'divine ideas.'⁵⁵

As Schimmel explains Ibn Arabi's feminine spiritual vision and his feminine connection to the divine: "It was Ibn Arabi, however, who played the major role in explaining the significance of the feminine element with defines that plumbed ever-deeper depths. ...As he saw it, the feminine aspect is the form in which God can best be recognized."⁵⁶

Ibn 'Arabi discusses a delicate issue, something he does perhaps only once, in the last chapter of his *Fusus al-Hikam*. The matter is summarised in the fact that God (*Haq*) can never be witnessed divested of matter. And, because witnessing can only take place in the matter, a man's witnessing of God is grandest, while a woman's witnessing of God is grandest and most complete.⁵⁷ He also follows up the linguistic context which manifests woman's superiority over man, by saying: "... and had there been no honour paid to the feminine other than the fact that both the Divine Essence (*Zhat*) and quality (*sifat*) are feminine [in gender], that would have been sufficient"⁵⁸

Schimmel's claim about Ibn Arabi that "his use of feminine language sufficiently distanced him from patriarchal language and radically transformed that traditional masculine language"⁵⁹ can be taken further for al-Jaziri.

Similar to Ibn Arabi, Al-Jaziri considers the female to have two primary theological aspects: firstly, it assumes a pivotal role in his transcendent experiences; and secondly, woman has a highest role for the expression of these infallible experiences. The initial dimension may be referred to as "physical," comprising the female body and all its attributes that hold significant value as reflections of the sublime being, whose essence is beauty and love as well.

The reflection of this role is evident in his portrayal of this verse.

Çendî bixeml û rewneq in tezyîn ji husna mutleq in

⁵⁵ R.W.J. Austin, "The Feminine Dimensions in Ibn 'Arabi's Thought", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (JMIAS II: 198), 7-8.

⁵⁶ Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman*, trs. Susan H. Ray (New York: Continuum, 1997), 102.

⁵⁷ Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman*, 9.

⁵⁸ Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman*, 23.

⁵⁹ Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman*, 14.

Têk cilweyê nûra heq in 'şqa ezel pê şêwe da⁶⁰ (Qasidah 1/27)

“Whatever they have charm and ornaments, it comes from absolute beauty

They are the manifestation of the light of Absolute Truth (Haq), eternal love manifested in them”

Al-Jaziri expresses his mystical experiences with this verses how God demonstrated and unveiling as a beautiful women this is the way give him the wisdom on the garment of analogy. He attribute feminine qualities to divine and spiritual stations, including the physical attractiveness of women, particularly their faces. And the second aspect is intrinsically linked to divine essence. For al-Jaziri if a nature is to be assigned to the sublime being it should be feminine rather than masculine. Sufi encountered with this more prominent and dominant female face of God. This face molded and transformed every aspect of Sufi's interior world, including his language, mind, vision, and even extended to the transformation of his habits and body.

In fact, Jaziri's portrayal of woman is nothing more than a feminine interpretation of divine attributes, such as beauty, grace, mercy, love, affection, friendship, and a host of other qualities that are associated with femininity. In Diwan he defines God with feminine names and attributes. It is worth to mention that those description is not only the poetical depiction of beloved but a metaphorical expression of experiences about Absolute Being.

Some of the names he attributed to God are: "Dilber (extremely beautiful beloved) Xan, Xanım (spouse) Yar (a dear and cherished friend) Mahîrû (moon face beauty), Can (life/sweetheart), Mahbûb (love/beloved)

Some of these names and attributes for identifying God's love and beauty can be found in the verses below.

Aşiq ew e dilber ew e zahir ew e mezher ew e

Rûh û beden gewher ew e d'her şahidek durdane da (Q1/4, 28)

“He/She is the lover, he is the beloved; he is the manifest, he is the manifested

He/She is the soul, body and substance in every beauty”

⁶⁰ Mulla Ahmad al-Jaziri, *Diwan*, trs. (Kurdish-Turkish) Osman Tunç (Istanbul: Nûbihar, 2011), 30.

In addition to some general analogies and metaphors which represents beauty as a mirror for God's absolute beauty al-Jaziri elaborated many physical, (such as eyes (çav), eyelashes(bru), lips(lêv), beauty spot(xal), etc.) jests, (such as quietish(cîlve/naz), looking at(dîtin), glance(awir), smile(ken),) and acts (meeting(halwet/wuslat), talking(gotin/axaftin), inviting(gazî), get angry, sulking etc.) which represented some beauty or female characteristics refer to the beloved who is Only God.⁶¹ Some of them can be seen on the verses below:

Secdeya ber eswedan nadim bi sed hec ekberan

Sond bi wan zulfan û xalan heçwekî bêjim we ye (Q14/20, 106)

"I would not trade the prostration before the black locks and moles for a hundred pilgrimages.

By these black locks and moles, what I said is only the truth."

Eqdê îhramê dema dilber xuyabî ferzi'eyn

Secdeyek ber wan du birhan nagirit cih sed nimaz (Xazal 32/6, 304)

"When the beloved appeared, takbir for prayer became mandatory.

A hundred prayers don't cover one eyebrow prostration."

Regarding that, he also like Ibn Arabi clearly explain that with the praise of beauty of women his aim is only praise of Eternal Beauty.

Ne cemala te tecellî bikirit

Me ji xûban bi cemelê çî xered (X41/9, 328)

"If it is not your beauty that is manifested and seen

No more need for the charming of the beauties"

Wellah ji herdu 'aleman min husnê canan e xered

⁶¹ There are some symbols which are piece of literature art of tasavvuf, used by Sufis in order to explain divine situations, such as: **Face** (ru/wech): The essence and inneity of God (personality) **beauty spot** (xal/nîşan): Unity of God. **Both eyebrows**: (Kab-1 qawseyn) Two part of Divine names wrath (jalal) and beauty (jamal) **black lock**: (zuluf) difference stage of plurality except of Unity of God, including his plurality of names, attributes, but much more referred to plurality of existences make shadow or cover the Unity of God which is mystic's final aim to achieve. The aim is to pass through all these prulatiy including the divine names and adjectives and reach only the Absolute Wahdah (Unity). For those and more Sufi terms look at: Abdurrahim Alkış, *Melayê Cizîrînin Dîwanında Tasavvufî Mazmûnlar* (İstanbul: Nûbihar, 2014), 42.

Lew min ji husna dilberan her sun'ê rehman e xered(X86/1, 456)

I swear, the beauty of the beloved is my goal in both worlds

My aim is to watch the divine art in the beauty of beauties

Depending on the nature of the qualities, Jaziri occasionally employs male or feminine imagery, even though much of the Divan constantly conveys God and his love for her through a feminine narrative he refers to God's attribute coincides with their Jalal with masculine pronoun and Jamal as Feminine pronouns occasionally.

If beauty, elegance and grace are to be attributed to the Magisty Beloved, naturally feminine pronouns and suffixes; and if handsomeness, strength, and power are to be commensurate, masculine ones are used.

Wesfên evîn û 'işqehê husn û cemala wê şehê

Nayêne şerh û medehê ehzen ji nexşê beşerê (Q20/5, 146)

"The qualities of love and affection and the beauty of the princess

His praise is inexpressible, for it is not human embroidery"

Regarding the balance of attributing masculine and feminine qualities to God, it should be noted that; one of essential complementary element in the Sufi tradition is that the adjectives of Jalal, which can also be described as masculine, are not ignored, and the adjectives of the masculine form of Sufi experience (especially the suffering experienced with spiritual difficulty) such as kahhar, jabbar, almighty, wrathful, held responsible, authoritative features of God are also shape an integral part of the Sufi experience.⁶² In the words of Jule, Sufism uses this principle to look at Divine actions or God's relationship to what exists through adjectives/nouns, "God acts as both; masculine and feminine."⁶³

It is correct to state that the mystical-theological language created by Ibn Arabi and Jaziri is a new interpretation that is a transforming and radical manifestation against the masculine patriarchal legacy of theological approach. In a linguistic sense it is a deconstructive theological

⁶² Abdurrahim Alkıs, *Melayê Cizîrînin Dîwanında Tasavvufî Mazmûnlar*, (İstanbul: Nûbihar, 2014), 85-98.

⁶³ Allison Jule, *A Beginner's Guide to Language And Gender* (Toronto/Clevedon/Buffalo:Multilingual Matters Ltd., 2008), 68.

interpretation within a linguistic challenge. It approaches the formal form of language which is dominant historical, masculine one.

It is both an unorthodox discourse and successful in staying within the tradition. A breath of fresh air for religion within religion. Although it is apparently seems as contrary to the teachings of the Qur'an and religion in some respects, it is actually a deep-rooted and transformative interpretation that is appropriate to religious essence. In the other words, although these experiences do not actually contradict the picture of God in the Qur'an, it is obvious that it is a kind of new hermeneutic and deconstructionist way of theological approach.

Conclusion

For a long period of history, we can speak of a patriarchal socio-cultural structure and the determinism of the language it produces, which maintains the balance to the detriment of the female. This determinism has been much more dominant and effective in religion and theology. So much so that God Himself, His attributes and His relationship with human beings have been described through a masculine language. However, as exemplified in this study, the continuity of the feminine language that goes parallel or lesser to this masculine structure and language cannot be ignored.

In this context, historically in religion and theology, the feminine language has been prioritizing the masculine one. Archaeological invention and anthropological studies show that God/Goddes figures and religious language are feminine in almost all parts of the continent where civilization has developed.

It is evident that male language predominates in religions later on, that is, historically, with the theistic faiths, as feminist approaches emphasize in their arguments. It is noteworthy that the holy books of theistic religions emphasize that since God is an immaterial being, He cannot be assigned a gender. Regarding that it is an inevitable conclusion for theistic religions that all sexist depictions should be perceived metaphorically.

In addition, the depiction of God as mother, lover, spouse, friend, instead of father/male figure, has been done through feminine qualities, to a lesser extent in the sacred books

compared to the masculine ones, but more intensely in the mystical traditions of the religions in question. The mystical experience, which claims that this depiction is more suitable for divine description and revelation, has continued as a strong tradition. In Judaism, this approach has been followed by the Nag Hammadi Tradition, and in Christianity, in the Middle Ages, by the mystics such as Clement of Alexandria, snt. Alselm, Meister Eckhart and Julian of Norwich in the Middle Ages in Christianity, and in Islam in the tradition of Ibn Arabi, the theme of woman as the Divine mirror, which is more intensely explored in Mullah al-Jaziri.

References / Kaynakça

- Al-Jaziri, Mula Ahmad. *Diwan*. Trs. (Kurdish-Turkish) Osman Tunç. Istanbul: Nûbihar, 2011.
- Alkış Abdurrahim. *Melayê Cizîrînin Dîvanında Tasavvufî Mazmûnlar*. İstanbul: Nûbihar, 2014.
- Alston, William P. "Literal and Nonliteral in Reports of Mystical experience" *Mysticism and Language*. ed. Steven T. Katz. 80-102. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Arvas, Hamdullah. "Boundaries of Mulla Ahmad al-Jazarî's Methaphysics on the Context of the Philosophical Paradigims", *Academic Research and Reviews in Social, Humanities, and Administrative Sciences*. 451-476. Ankara: Platanus Publishing, 2023.
- Austin, R.W.J. "The Feminine Dimensions in Ibn 'Arabi's Thought" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society JMIAS* vol. 2 (1984), 5-15.
- Burns, Elizabeth. "Classical and revisionary theism on the divine as personal: a rapprochement?" *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 78, Springer, (October 2015), 151-165.
- Claassens, L. Juliana M. "Rupturing God-Language: The Metaphor of God as Midwife in Psalm 22". *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 166-175. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- Chan, Simon. "Father Knows Best: Language of God's Fatherhood Communicates. Something Essential about His Nature". *Christianity Today* 57/6 (July– August 2013), 2-21.
- Charlesworth, James. *Translation of The Odes of Solomon*. (Ode 19, 1-7) Oxford: Clarendon press, 1973.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon, 1973.
- Daoud, Amani Suleiman. *Al-Osloubiyya wa'l Sufiyyah: Dirase fi şî'r Al-Huseyin ibn Mansur al-Hallac*. Umman: Dar'ul Macdalawî, 2002.
- Day, Linda. "Wisdom, and Feminine in the Hebrew Bible". *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 114-127. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.

- Fenves, Peter. "The Genesis of Judgment: Spatialty, Analogy, and Metaphor in Benjamin's 'on Language as Such and on Human Language'". *Walter Benjamin: Theoretical Questions*. ed. David S. Ferris. 75-94. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Hartland, Judith. *Language and Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991.
- Harvey, Susan A. "Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective". *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*. ed. Eugene F. Rogers jr. 3-22. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2002.
- Hook, Donald D. and Alvin F. Kimel Jr. "Calling God 'Father', A Theolinguistic Analysis". *Faith and Philosophy* 12/2 (April 1995), 207-222.
- Isherwood, Lisa and Dorothea McEwan. *Introducing Feminist Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Jule, Allison. *A Beginner's Guide to Language and Gender*. Toronto/Clevedon/Buffalo: Multilingual Matters Ltd. 2008.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 2008.
- Lewis, Dawid K. *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Lutfi, Huda. "Feminine Element in Ibn 'Arabī's Mystical Philosophy", *Journal of Comparative Poetics* 5/1 (Spring, 1985), 7-19.
- Neimann, Theresa. *The Five-Thousand-Years Search for a Way to Describe the Feminine Nature of God: A Study in the History of Language*. New York: The Edwin Mellen Press, 2014.
- Neuger, Christie Cozad. "Imagine and Imagination: why Inclusive Language Matters". *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 153-165. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- O'Connor, Kathleen M. "The Feminist Movement Meets the Old Testament: One Women's Perspective". *Engaging The Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 3-24. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2006.
- Paulson, Steven D. "Calling upon the Name of God: Father as Personal Name". *Word & World* 36/1 (winter2016), 82-85.

- Reid, Lucy. *She Changes Everythings: Seeking a Divine on a Feminist Path*. New York: T and T Clark International, 2005.
- Schimmel, Annemarie. *My Soul is a Woman*. trs. Susan H. Ray. New York: Continuum, 1997
- Schungel-Straumann, Helen. "The Feminine Face of God". *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*. eds. Linda Day and Carolyn Pressler. 93-101. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- Sheldrake, Philip. "Spirituality and Sexism". *Who Needs Feminism? Men Respond to Sexism in the Church*. ed. Richard Holloway. London: SPCK, 1991.
- Smith, Paul R. *Is It Okay to Call God "Mother?": Considering the Feminine Face of God*. Peabody MA: Hendrickson, 1993.
- Spencer, Aida Besançon. "Does God Have a Nature?" *Priscilla Papers*. 24/2. (Spring 2010), 5-12.
- Stone, Merlin. *When God was a Woman*. San Diego: Harvest/Harcourt Brace, 1976.
- Tekcan, Münevver. "An Overview of God and Gender in Religion". *Gender and the Language of Religion*. ed. Allyson Jule. 9-24. New York: Pgrave Macmillan, 2005.
- Turan, Abdalbaki M. *Melayê Cizîrî Dîvanı ve Şerhi*. İstanbul: Nubihar, 2011.
- Wren, Brian. *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*. London: SCM, 1989