



ilahiyat akademi

yıl: 2024 sayı: 20 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

- Bir Siyaset Felsefesi Örneği: “Sâz û Pîrâye-i Şâhân-i Pormâye” Adlı Risalesi Bağlamında Bâbâ Ef’âlüddîn-i Kâşânî’nin Siyaset ile İlgili Görüşleri - Sinan Yılmaz
- Makro-Mikro Düzeylerde Edimbilim: Taha Abdurrahman ve Ahmed el-Mütevekkil Örneği - Hüseyin ÇİÇEK
- Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Tecrübesinden Geleceğe Çıkarsamalar - Ali Kemal Acar
- الطواهر الطبيعية بين العلم والدين - Mahmud Nefise
- Hümanizmden Sekülerizme Geçişte Deizm (Yaradancılık) ve Eleştirisi - Ekrem Uysal
- İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değişirmesi - Murat Nergis
- Deprem Kur’ân Bağlamında Hikmet Cihetiyle Değerlendirilmesi - Hasan Bulut
- Mizah Sanatı ve Mer’î b. Yûsuf el-Kermî’nin Ğizâ’u’l-ervâh bi’l-muhâdeseti ve’l-muzâh Adlı Eserinden Örnekler - Abdulhamit Turgut
- Mütevâtir Haber ile Hadis İlmi Arasındaki Bağ - İbrahim Gökçe
- Müdrec Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi ve Anlam Üzerindeki Etkisi - Mustafa Hamurlu
- Rüya Motiflerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişkisine 'Jungçu' Bir Çözümleme - Büşranur Yüksel

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of
Divinity Gaziantep University

Fakülte Adına Sahibi | Owner on behalf of Faculty

Prof. Dr. Şehmus DEMİR
demirseh@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5252-2685>

Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Recep ASLAN
recep_aslan72@hotmail.com <https://orcid.org/0009-0002-1972-9726>

Editör Yardımcıları | Editorial Assistant

Arş. Gör. Esra Selcen CENGİZ
esraselcenc@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0714-3480>
Arş. Gör. Kübra OĞUZ
kubra.oguz@ogr.iu.edu.tr <https://orcid.org/0009-0006-9721-0742>

Yayın Kurulu | Editorial Board

- Prof. Dr. Mehmet ÖNCEL (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
mehmetoncel80@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-8167-3503>
Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafaunverdi@yahoo.com <https://orcid.org/0000-0002-2848-4073>
Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ozcangungor@yahoo.com <https://orcid.org/0000-0002-0775-023X>
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ (İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)
emin.celebi@inonu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8548-3811>
Doç. Dr. Ahmet AKBAŞ (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
ahmetakbas101@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1224-151X>
Doç. Dr. Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ahmetckmk86@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4351-156X>
Doç. Dr. Dilek TEKİN (Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
drmuhammadise@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-6445-9414>
Doç. Dr. Emin UZ (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
eminuz83@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>
Doç. Dr. Eyyüp TUNCER (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>
Doç. Dr. Hızır HACIKELEŞOĞLU (Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hizirhacikelesoglu@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7831-0090>
Doç. Dr. İsmail YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ismailyilmazmisri@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1447-0842>
Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK (Bursa Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi)
mehmet.ulukutuk@btu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9694-1344>
Doç. Dr. Muhammed EFİL (Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
muhammed.efil@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0385-1866>
Doç. Dr. Sümeyye SEVİNÇ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3083-6453>
Dr. Öğr. Üyesi Abdülvahid Yakub SİPAHİOĞLU (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
a.sipahioglu@atauni.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-7068-029X>
Dr. Öğr. Üyesi Harun ÖZEL (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hoznel@ksu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2775-5078>
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

- i.yildiz@alparslan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-3139-2169>
 Dr. Öğr. Üyesi İsa KOÇ (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 isakoc@sdu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-6928-9282>
 Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes VURAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 muhammet.vural@erdogan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-0297-3765>
 Dr. Öğr. Üyesi Sait İNAN (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
 stnn02@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-3850-9158>
 Arş. Gör. Dr. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 edipyilmaz2568@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7055-3298>
 Arş. Gör. Esra Selcen CENGİZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 esraselcenc@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0714-3480>
 Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 ibrahimilgi@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7775-9486>
 Arş. Gör. Kübra OĞUZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 kubraoguz@gantep.edu.tr <https://orcid.org/0009-0006-9721-0742>

Danışma Kurulu | Advisory Board

- Prof. Dr. Atik AYDIN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 atik.aydin@asbu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5995-945X>
 Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 mcinar@gantep.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-1162-4794>
 Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi)
 mehmetdalkilic@kayseri.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9844-5619>
 Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 saruhan@ankara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>
 Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 edehasirci@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1432-5047>
 Prof. Dr. Ramazan BİÇER (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 rbicer@sakarya.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-1501-2103>
 Prof. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
 recep.onal@giresun.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2571-9949>
 Doç. Dr. Adnan ALGÜL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 adnanalgul47@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1052-3548>
 Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 ferhatgokce@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8181-1088>
 Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü. İslami İlimler Fakültesi)
 maytepe33@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-4471-3646>
 Doç. Dr. Mohammad Jaber THALGI (Yermouk University)
 mohammed.t@yu.edu.jo <https://orcid.org/0000-0002-8753-4878>
 Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 samirsayed200@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8631-0231>

Alan Editörleri | Field Editors

- Doç. Dr. Ziya ERDİNÇ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 ziya.erdinc@marmara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5884-807X>
 Dr. Öğr. Üyesi Kevser DEMİR BEKTAŞ (Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 kbektas@uludag.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-3811-193X>
 Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR (Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 i.gulacar@alparslan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9262-1423>
 Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇIVAN (Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
 mehmet.bagcivan@yalova.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8914-3547>
 Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 mkasimerden@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0677-6910>
 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AKSOY (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

- aksoymustaf@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2081-172X>
 Dr. Öğr. Üyesi Şaban ARGUN (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
 s.argun@alparslan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5505-9956>
 Arş. Gör. Abdulmelik KUTLUAY (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
 abdulmelik.kutluay@asbu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3176-1043>
 Öğr. Gör. Ahmet ABDULLAH (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 ahmetabdullah79@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-8757-2498>
 Arş. Gör. Ahmet KARAGÖZ (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 ahmedkaragoz25@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-3459-0913>
 Arş. Gör. Ahmet ŞANVERDİ (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 ahmet.sanverdi@kocaeli.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6216-7509>
 Büşra ŞAHİN (Diyanet İşleri Başkanlığı)
 bshuashhreean@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-1891-1788>
 Arş. Gör. Dr. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 edipyilmaz2568@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7055-3298>
 Arş. Gör. Emre ARVAS (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 emrearvas78@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5185-4856>
 Arş. Gör. Dr. Esra DELEN YILDIRIM (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 esradelenn@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7936-0476>
 Fatih ALTAY (Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi)
 fthaltay1@gmail.com <https://orcid.org/0009-0002-7147-4716>
 Arş. Gör. Güllüzar CANPOLAT OĞUZ (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü. İslami İlimler Fakültesi)
 gulluzar.oguz@gibtu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8512-1447>
 Arş. Gör. Hacer GENERAL YALÇINÖZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 hacergeneral@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2066-6208>
 Arş. Gör. Hümeyra Ahsen DOĞAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 humeyraahsenn@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-3813-8470>
 Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 islingumustekin@gmail.com <https://orcid.org/0009-0004-3760-4227>
 Arş. Gör. Kezver KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 kezverturk16@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-4504-9919>
 Arş. Gör. Mehmet Emin SARIKAYA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 eminsarikaya.93@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7550-4727>
 Arş. Gör. Musa BİNOL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 musabinol@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5010-2000>
 Arş. Gör. Raziye Gül GÜZEŞ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 rgulguzes@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5623-3431>
 Arş. Gör. Dr. Said SAMİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 saidsami2525@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0007-0095>
 Arş. Gör. Tuba ERKUT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 tubahatip@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4171-3651>

Yayın Editörü/Tasarım | Publishing Editor/Design

- Arş. Gör. Dr. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 edipyilmaz2568@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7055-3298>

Ön İnceleme Editörleri | Pre-Control Editors

- Öğr. Gör. Muhammed Talha KILIÇ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
 muhammed.kilic@dpu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6368-1972>
 Öğr. Gör. Sara FAKHOURI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
 rawan.sa86@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6894-6511>
 Muhammed ALGAN
 muhammed.algan@icloud.com <https://orcid.org/0009-0005-7965-422X>

Son Okuyucular | Proofreaders

Zeliha Beyza Taş (Milli Eğitim Bakanlığı)

zelihabezatas@gmail.com

Arş. Gör. Musa BİNOL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

musabinol@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5010-2000>

Arş. Gör. Emre ARVAS (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

emrearvas78@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5185-4856>**Dil Editörleri (Türkçe) | Language Editors (Turkish)**

Öğr. Gör. Abdulkadir ÜSTÜNDAĞ (Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi - Afrin)

ustundag.kadir@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1273-2685>

Öğr. Gör. Mehmet Yusuf YILDIZ (Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi - Afrin)

yusuf-yildiz-10@hotmail.com <https://orcid.org/0009-0009-1440-9759>

Uzman Seda DALGACI (Gaziantep Üniversitesi TÖMER)

sedaalinka@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-1604-0202>

Öğr. Gör. Tuğba ÖZSEVİMLİ (Gaziantep Üniversitesi TÖMER)

kubraeymen27@gmail.com <https://orcid.org/0009-0004-7412-7052>**Dil Editörleri (İngilizce) | Language Editors (English)**

Doç. Dr. Okan BAĞCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

okan_bagci@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0809-3761>

Muhammed Mustafa SARAÇ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

muhammed.m.sarac@gmail.com

Öğr. Gör. Mahy Eddin ALAHMAD (Gaziantep Üniversitesi Cerablus MYO)

meddin@gantep.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-4905-0925>

Ayşe BIÇAK (Milli Eğitim Bakanlığı)

aysebicakk@icloud.com

Dil Editörü (Arapça) | Language Editor (Arabic)

Doç. Dr. Muhammed ELNECER (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

dr.muhamednajjar@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7547-6079>**Etik Editörü | Ethics Editor**

Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

erkanerol27@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0641-0137>**İndeks Editörü | Index Editor**

Mehmet ÖZGÜN (Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık)

info@yazimdestegi.com

Dağıtım | Distribution

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

mkasimerden@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0677-6910>**Yönetim Yeri | Head Office**

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep, Aralık 2024

Yazışma Adresi | Contact Address

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkamil/Gaziantep-TÜRKİYE
Tel: +90 342 360 69 65, Faks: +90 342 360 21 36
e-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; web: <https://dergipark.org.tr/pub/ilak>

İlahiyat Akademi Dergisi; ULAKBİM TR Dizin, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Kabul Tarihi: 02.08.2022), EBSCOhost™ Database (Kabul Tarihi: 12.08.2022), EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Kabul Tarihi: 01.01.2022), EBSCO Academic Search Ultimate (Kabul Tarihi: 01.01.2022), CNKI: China National Knowledge Infrastructure (Kabul Tarihi: 04.11.2022), DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul Tarihi 01.09.2023) ve ERIH PLUS (Kabul Tarihi: 8.12.2023) indekslerinde taranmaktadır.

Journal of *Theological Academy* is scanned on ULAKBİM TR Dizin, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Accepted Date: 02.08.2022), EBSCOhost™ Database (Accepted Date: 12.08.2022), EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Accepted Date: 01.01.2022), EBSCO Academic Search Ultimate (Accepted Date: 01.01.2022), CNKI: China National Knowledge Infrastructure (Accepted Date: 04.11.2022), DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted Date: 01.09.2023) and ERIH PLUS (Accepted Date: 8.12.2023) indexes.

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. *İlahiyat Akademi* dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *İlahiyat Akademi* dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

The journal of *Theological Academia* of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty. The copyrights of the works published in the journal of *Theological Academy* belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by the journal of *Theological Academy* under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial

Recep Aslan.....XI

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Bir Siyaset Felsefesi Örneği: “Sâz û Pîrâye-i Şâhân-i Pormâye” Adlı Risalesi Bağlamında Bâbâ Efdâluddîn-i Kâşânî'nin Siyaset ile İlgili Görüşleri

An Example of Political Philosophy: Bâbâ Afđâluddîn-i Kâshânî's Views on Politics in the Context of his Treatise titled “Sâz û Pîrâya-i Shâhân-i Pormâya”

Sinan Yılmaz.....1-22

Makro-Mikro Düzeylerde Edimbilim: Taha Abdurrahman ve Ahmed el-Mütevekkil Örneği

Pragmatics at Macro-Micro Levels: The Case of Taha Abderrahmane and Ahmad al-Mutawakkil

Hüseyin Çiçek.....23-47

Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Tecrübesinden Geleceğe Çıkarsamalar

Inferences to the Future from the Religious Education Experience of the Republic Period

Ali Kemal Acar.....49-74

الظواهر الطبيعية بين العلم والدين

Natural Phenomena Between Science and Religion

Bilim ve Din Arasında Doğa Olayları

Mahmud Nefise.....75-98

Hümanizmden Sekülerizme Geçişte Deizm (Yaradancılık) ve Eleştirisi

Deism and Its Criticism in Transition to Secularism in Humanism

Ekrem Uysal.....99-126

İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi The Fuqaha's Change of Sect in the History of Islamic Law Murat Nergis.....	127-160
Depremin Kur'ân Bağlamında Hikmet Cihetiyle Değerlendirilmesi Evaluation of Earthquake with Wisdom in the Context of the Qur'ân Hasan Bulut.....	161-187
Mizah Sanatı ve Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh Adlı Eserinden Örnekler The Art of Humor and Examples from Mar'î ibn Yûsuf al-Karmî's Work Ghizâ'u'l-arwâh bi'l-muhâdasat wa'l-muzâh Abdulhamit Turgut.....	189-217
Mütevâtir Haber ile Hadis İlmi Arasındaki Bağ The Connection Between Mutawâtir Reports and the Science of Hadîth İbrahim Gökçe.....	219-241
Müdreç Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi ve Anlam Üzerindeki Etkisi The Relationship of Mudraj Recitation with Tafsîr and Its Effect on Meaning Mustafa Hamurlu.....	243-262
Rüya Motiflerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişkisine 'Jungçu' Bir Çözümleme A 'Jungian' Analysis of the Relationship between Dream Motifs and the Imagination of God Büşranur Yüksel.....	263-285

Yayın İlkeleri / Publication Policy

Editörden / Editorial

Kıymetli Okuyucular,

İlahiyat Akademi dergisi olarak 20. sayı ile siz değerli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Dergimiz bu sayısında ilahiyat alanında kaleme alınmış bilimsel makaleleri değerlendirmeye almıştır. Dergimize gönderilen çalışmalar editör ekibimiz tarafından titizlikle incelenerek işleme alınmış ve çift taraflı kör hakemlik uygulamasına riayet edilerek akademik kriterlere uygun bir şekilde yayımlanma aşamasına getirilmiştir. Bu sayıda, Tefsir, Hadis, Kelam, İslâm Hukuku, Arap Dili ve Belağatı, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat, Din Eğitimi, İslam Felsefesi, Din Felsefesi ve Din Psikolojisi alanlarında olmak üzere 11 araştırma makalesi bulunmaktadır. Bu sayının hazırlanmasında büyük emekleri olan editör yardımcılarımıza, yayın kurulu üyelerimize, alan editörlerimize, dil ve ön inceleme editörlerimize, son okuyucularımıza ve mizanpaj editörümüze, kıymetli yazarlara ve makaleleri objektif olarak değerlendirerek görüş ve yorumlarıyla sayımıza destek olan hakemlerimize içtenlikle teşekkür ederim.

Yeni sayımızda görüşmek dileğiyle...

Dear readers,

As journal of *Theological Academia*, we are happy to meet you, our esteemed readers, with the 20th issue, and we respectfully greet you.

In this issue of our journal, scientific articles written in the field of theology have been evaluated. The studies submitted to our journal have been meticulously examined and processed by our editorial team and have been brought to the stage of publication in accordance with academic criteria by complying with the conditions of double-blind peer review. This issue contains a total of eleven research articles in the fields of Tafsir, Hadith, Kalam, Islamic Law, Arabic Language and Rhetoric, Recitation of the Qur'an and Qiraa, Religious Education, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion and Psychology of Religion.

We would like to thank sincerely our assistant editors, editorial board members, field editors, language and prereview editors, proofreaders and layout editors, valuable authors and referees who supported our issue with their opinions and comments by objectively evaluating the articles.

We hope to see you in our new issue...

Editör

Prof. Dr. Recep ASLAN
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
r.aslan@gantep.edu.tr
ORCID: 0009-0002-1972-9726

ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 1-22.

Issue: 20, 2024, 1-22.

Bir Siyaset Felsefesi Örneği: “Sâz û Pîrâye-i Şâhân-i Pormâye” Adlı Risalesi Bağlamında Bâbâ Efdâluddîn-i Kâşânî'nin Siyaset ile İlgili Görüşleri

An Example of Political Philosophy: Bâbâ Afđâluddîn-i Kâshânî's Views on Politics in the Context of his Treatise titled “Sâz û Pîrâya-i Shâhân-i Pormâya”

Sinan Yılmaz

Arş. Gör. Dr., Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Ph.D. Research Assistant, Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Philosophy, Hatay/Türkiye

sinanyilmaz@mku.edu.tr | ORCID: [0000-0001-7385-6801](https://orcid.org/0000-0001-7385-6801) | ROR ID: [056hcg41](https://ror.org/056hcg41)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

3 Temmuz 2024 3 July 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

7 Aralık 2024 7 December 2024

Yayın Tarihi Date Published

26 Aralık 2024 26 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

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

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Yılmaz, Sinan. “Bir Siyaset Felsefesi Örneği: “Sâz û Pîrâye-i Şâhân-i Pormâye” Adlı Risalesi Bağlamında Bâbâ Efdâluddîn-i Kâşânî'nin Siyaset ile İlgili Görüşleri”. *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 1-22. DOI: [10.52886/ilak.1508271](https://doi.org/10.52886/ilak.1508271)

Atıf/ Cite as

Yılmaz, Sinan. An Example of Political Philosophy: Bâbâ Afđâluddîn-i Kâshânî's Views on Politics in the Context of his Treatise titled “Sâz û Pîrâya-i Shâhân-i Pormâya”. *Theological Academia* 20 (December 2024), 1-22. DOI: [10.52886/ilak.1508271](https://doi.org/10.52886/ilak.1508271)

Öz

Bu çalışma Bâbâ Efdâlüddîn-i Kâşânî'nin *Sâz û Pirâye-i Şâhân-i Pormâye* adlı risalesi bağlamında siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerini ele almaktadır. 13. asır filozoflarından olan Bâbâ Efdâl, siyaset felsefesine Tanrı ve varlık kategorileri ile başlar. O, varlık hiyerarşisinin en tepesine Tanrı'yı yerleştirir ve daha sonra diğer varlıkların âlemdeki konumlarını Tanrı'ya göre açıklar. Âlemdeki varlıkların en üstünü olarak insanı kabul eden Bâbâ Efdâl, insanı da bir hiyerarşiye tâbi tutar. Bu hiyerarşinin en tepesinde çeşitli niteliklere sahip olan padişah bulunur. Padişaha atfedilen niteliklerin ilki, padişahın zıtlığa sahip olmamasıdır. Padişah, insanların en akıllısı olarak kabul edilir ve bu özelliğinden dolayı padişah, aynı zamanda bedene ait zıt hallerinden de en fazla soyutlanmış insan olur. Padişahın diğer özellikleri arasında güçlülük, mütevazilik, sabırlılık ve cesaret sahibi olma gibi erdemler vardır. Bu erdemlerin hepsi onun düşüncesinde bir şekilde akıl konusu ile ilişkilendirilir. Onun siyaset felsefesinin dikkat çekici özelliklerinden bir diğeri ise insan sınıflarına dair yaptığı değerlendirmedir. Bir başka deyişle O, insanları bütünsel açıdan değerlendirmeyi, buna karşın bireysel fertlere odaklanır. Bu sebeple onun hedef kitlesi toplumlar değil, bireysel fertlerdir. Çünkü bir toplum bütünüyle iyiliğin ya da kötülüğün temsilcisi değildir. Bilakis bir toplumda her türlü insan bulunur. Padişah toplumdaki bütün insanlarla iletişim halinde olmalıdır. Ancak padişahlık için bu kadarı yeterli değildir. Padişah himayesi altındaki insanları hem kemâle erdirmekle hem de onlara lâyük oldukları işleri vermekle yükümlüdür. Bunun yöntemini ise Bâbâ Efdâl eğitim olarak belirler. İnsanların eğitimi başta padişah olmak üzere akıllı insanlara yakın olmakla mümkün olur. Dolayısıyla onun siyaset felsefesinin merkezinde bulunan akıl, bir kez daha ön plana çıkar ve insan sınıflarının oluşmasında belirleyici olur. Bâbâ Efdâl'in siyaset felsefesindeki temel hedefi, padişah önderliğinde insanların yaratılış amacının hakikate dönüştürülmesidir. Bu düşünceye göre bir kimse, öz farkındalık ile önce kendini bilir ve kendini bildikten sonra varlığı kavramaya başlar. Sonuçta ise Tanrı'ya ulaşır. Bu felsefe, bütünsel açıdan Tanrı'dan insana inen ve insanın uyanışı ile tekrar Tanrı'ya ulaşan bir süreci ifade eder. İnsan kendinden başlayarak Tanrı'ya ulaştığında gerçek anlamda tevhid kavramış olur. Böylece insanın varlık gayesi gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla onun siyaset teorisi, gerçekte ahlak yüklü bir uyanış felsefesidir. Bu felsefe bu dünyada gerçekleşen ancak ahireti de kapsayan bir yapıya sahiptir. Bu çalışmada Bâbâ Efdâl'in siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerini bütün yönleriyle ortaya koyabilmek adına hem ondan önceki siyaset filozofları ile karşılaştırmalar yapılmış hem de onun felsefesi hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmış ve çalışma sonuç bölümü ile bitirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Bâbâ Efdâl, Kâşânî, Sâz û Pirâye-i Şâhân-i Pormâye.

Abstract

This study deals with Bâbâ Efdâlüddîn-i Kâshânî's views on political philosophy in the context of his treatise Sâz û Pîrâye-i Shâhân-i Pormâye. A 13th century philosopher, Bâbâ Afdâl begins his political philosophy with the categories of God and existence. He places God at the top of the hierarchy of Being and then explains the position of other beings in the universe in relation to God. Bâbâ Afdâl, who considers human beings to be the highest of all beings in the universe, also subjects human beings to a hierarchy. At the top of this hierarchy is the sultan, who possesses various qualities. The first of the qualities attributed to the sultan is that he does not have opposites. The sultan is considered to be the wisest of men, and because of this characteristic, the sultan is also the most isolated from the opposite states of the body. Other characteristics of the sultan include virtues such as strength, modesty, patience and courage. All of these virtues are somehow related to the subject of reason in his thought. Another striking feature of his political philosophy is his evaluation of human classes. In other words, he does not evaluate people holistically, but focuses on individual persons. For this reason, his target audience is not societies, but individuals. The justification for this is that a society as a whole is not representative of good or evil. On the contrary, there are all kinds of people in a society. The sultan must be in communication with all people in the society. However, this is not enough for the sultanate. The sultan is obliged both to bring the people under his protection to perfection and to give them the jobs they deserve. Bâbâ Afdâl determines the method for this as education. People can be educated by being close to wise people, especially the sultan. Therefore, reason, which is at the center of his political philosophy, once again comes to the fore and becomes decisive in the formation of human classes. Bâbâ Afdâl's main goal in political philosophy is the transformation of the purpose of human creation into truth under the leadership of the sultan. According to this idea, a person first knows himself through self-awareness, and after knowing himself, he begins to comprehend existence. Ultimately, he reaches God. In holistic terms, this philosophy expresses a process that descends from God to man and reaches back to God through man's awakening. When a person reaches God, starting from himself, he truly grasps tawhid. Thus, the purpose of human existence is realized. Hence, his political theory is in reality a philosophy of awakening laden with morality. This philosophy has a structure that takes place in this world but also includes the afterlife. In this study, in order to reveal all aspects of Bâbâ Afdâl's views on political philosophy, comparisons were made with political philosophers before him and various evaluations were made about his philosophy, and the study was concluded with a conclusion section.

Keywords: Islamic Philosophy, Political Philosophy, Bâbâ Afdâl, Kâshânî, Sâz û Pîrâye-i Shâhân-i Pormâye.

Giriş

Siyaset felsefesi geleneklerinden biri olan İslam siyaset felsefesi, Antik Yunan başta olmak üzere İslam öncesi dönemde, siyaset ve ahlak üzerine yazılan eserlerin tercüme edilmesiyle gelişmiş bir ilimdir.¹ Bu ilim, İslam dünyasında Fârâbî (ö. 339/950), Âmirî (ö. 381/992), İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozoflarla devam etmiştir. Bunların yanında savunmacı bir yapıya sahip, siyaseti daha çok dini reflekslerle ele alan düşünürler de vardır ki bunlar daha çok adalet, riyaset ve hilafet gibi konular üzerinde görüşlerini açıklamışlardır. Eş'arî, Gazâlî, İbn Teymiyye ve Mâverdî gibi kimseleri bu kategoride değerlendirebiliriz. Ayrıca daha çok Fars kültürüne dayanan bir nasihatname geleneğinden de bahsedilebilir. İbnü'l-Mukaffa, Yusuf Has Hacip ve Nizâmülmülk gibi kimselerin siyaset felsefesi üzerine yazılarını bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.²

İslam filozofları, siyaset felsefelerini kurgularken yalnızca kendi hukukî ve toplumsal düşüncelerini yazmakla yetinmemişlerdir. Onların temel amacı, en iyi siyasî rejimi aramak ve bu ideal rejimle bir insan olarak ulaşabileceğimiz refahımız arasındaki zorunlu ilişkiyi belirten siyasî bir geleneği kurmanın yollarını aramak olmuştur.³

İslam siyaset filozoflarından biri de Bâbâ Efdâl olarak bilinen Efdâlüddîn Muhammed b. Hasen b. Muhammed Marakî-i Kâşânî'dir.⁴ O, kesin olmamakla birlikte 667/1268-9 yılında vefat etmiş bir 13. asır düşünürüdür.⁵ Hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmayan Bâbâ Efdâl, Kâşân'a yaklaşık otuz beş kilometre uzaklıkta bir köy olan Marak'ta yaşamıştır.⁶ Bâbâ Efdâl felsefe, siyaset, ahlak, edebiyat ve kültür gibi çeşitli alanlarda sistematik, açıklayıcı ve akıcı yazılar yazmıştır. Ancak Arapça bilmesine rağmen eserlerinin hepsini döneminin yaygın anlayışının aksine Arapça değil, Farsça yazmayı tercih etmiştir.⁷ Ayrıca düz yazılarında doğrudan tasavvufi terminolojiden kaçınsa da şiirlerinin çoğunda ve bazı mektuplarında yoğun bir tasavvufî etki vardır.⁸ Bununla birlikte o, münzevî bir hayat yaşamamıştır. Çok sayıda çocuğu ve öğrencisi olmasına rağmen herhangi bir sûfiye veya sûfi düşünce okuluna bağlı olduğuna dair bir kanıt yoktur. Fikriyatına

¹ Hans Daiber, "Siyaset Felsefesi", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 77.

² Fuat Akpınar - Ahmet Kamil Cihan, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'de İdeal Devlet Tasavvuru", *Bilimname* 48 (2022), 603-604.

³ Cevher Şulul, "İbn Sînâ'nın Siyaset Felsefesi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 27/2 (2016), 112.

⁴ Aziz Cevânpür Herevî, "Mütâle'e-i Tatbikîyi Endîşehâ-i Siyâsîyi Bâbâ Efdal ve Ârâyi Siyâsîyi Ebu Nasr Fârâbî", *Pejuheşnâme-i Kâşân* 1 (1391), 12.

⁵ H. Ahmet Sevgi, "Efdalüddîn-i Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/453-455.

⁶ William C. Chittick, "The Goal of Islamic Philosophy: Reflections on the Works of Afdal al-Din Kashani", *Sacred Web: A Journal of Tradition And Modernity* 5 (2000), 17-18.

⁷ Emir Hüseyin Medenî, "Bâbâ Efdâl Marakî Kâşânî: Feylesûfî Âgâhî ve Hired ve Bidârî (bâ Nigâhî be Zindegî ve Âsâr)", *Do Faslnâme-i İlmî-i Kâşânşinâsî* 13 (1399), 112.

⁸ William C. Chittick, "Bâbâ Afzal-al-Dîn", *Encyclopaedia Iranica*, 1988, 3/285-291.

dair yazılarında daha ziyade Greko-İslam tarzında saf bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹ Onun ontolojisi aynı zamanda bir epistemolojidir. Çünkü evrenin potansiyellerinin tam olarak gerçekleşmesi yalnızca insanın öz-farkındalığı yoluyla gerçekleşebilir ve bu da insan ruhunun eğitime bağlıdır.¹⁰ Dolayısıyla onun metafiziğinin benlik epistemolojisinden kaynaklandığını ve buradan çıktığını söylemek yanlış olmaz.¹¹

Bâbâ Efdâl'in müstakil olarak siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerini yazdığı *Sâz û Pîrâye-i Şâhân-i Pormâyê* adlı risale, 1951 yılında Mubasar es-Sultane İsfahânî tarafından Tahran'da basılmıştır. Aynı yıl Müctebâ Minovî ve Yahya Mehdevî tarafından tashih edilmiş ve Bâbâ Efdâl'in mecmuasının yayınlandığı *Musannefât* içinde 83-110 sayfaları arasında tekrardan yayınlanmıştır.¹²

Bâbâ Efdâl bu risalesini yazmasındaki amacını ilahî inayete padişahların ve önderlerin ortaya çıkması, canını ve nefsinin aklın ışığıyla aydınlatması, geçici şeylerden kalıcı şeylere yönelmesi, temiz nefsinin korkulardan ve hırslardan aydınlık olması ve diğer kimselerin amaç zannettiklerinin gerçekte tutkunluk ve esirlik olduğunun bilinmesi şeklinde açıklar.¹³

Bâbâ Efdâl risalesini bitirirken onun özet bir halde olduğunu, ancak risalesinde anlam bakımından bir eksiklik bulunmadığını, metni bilinçli olarak kısa tuttuğunu, amacının risalesinin padişah tarafından her gün bir defa okunması olduğunu belirtir.¹⁴ O, buna dair gerekçesini alışkanlıklar ile ahlak arasındaki ilişki ile açıklar. Bir başka deyişle Kindî'nin de tespit ettiği üzere insanın tabiatındaki huyların yerleşmesi ya da bir huyun insanın tabiatından ayrılması yıllar alır.¹⁵ Bâbâ Efdâl bu anlayışa uygun olarak kısacık bir görme yahut okumayla iyiliklerin insanda kalıcı olarak yer etmesinin mümkün olmadığını, bu sebeple belli alışkanlıkları sürekli olarak devam ettirmek gerektiğini ifade eder.¹⁶

Ülkemizde siyaset felsefesi ve filozoflarına yönelik ilgi kayda değer bir seviyede olmasına rağmen Bâbâ Efdâl'in söz konusu eserinin herhangi bir araştırmaya konu olmaması, bizi bu araştırmaya sevk eden amil olmuştur. Biz bu çalışmada Bâbâ Efdâl'in hem takip ettiği yönetime uygun olarak hem de siyaset tasavvuruyla ilgili olarak öncelikle varlık ve âlem konusundaki görüşlerine kısaca yer vermeye ve akabinde siyaset teorisi ile ilgili düşüncelerini tespit etmeye

⁹ Chittick, “The Goal of Islamic Philosophy: Reflections on the Works of Afdal al-Din Kashani”, 17-18.

¹⁰ Chittick, “Bâbâ Afzal-al-Din”, 3/285-291.

¹¹ Peter S. Groff, *Islamic Philosophy A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 8-10.

¹² Hasan Ekberî Beyrâk, “Nigâhî be Risâle-i Sâz û Pîrâye-i Pormâyê Eser-i Bâbâ Efdâl Kâşânî”, *Faslnâme-i Kâşânî* 7-8 (1388), 103.

¹³ Efdaluddîn Muhammed Merakî Kâşânî, *Musannefât*, thk. Müctebâ Minovî - Yahya Mehdevî (Tahran: Novbahâr, 1366), 107-110.

¹⁴ Kâşânî, *Musannefât*, 107-110.

¹⁵ Ya'kub b. İshak Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *Kindî Felsefî Risâleler*, ed. Mahmud Kaya (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002), 289-290.

¹⁶ Kâşânî, *Musannefât*, 107-110.

çalışacağız. Fakat zaman zaman. onun görüşlerini daha iyi anlayabilmek adına, ondan önce yaşamış olan bazı siyaset teorisyenlerinin görüşlerine atıflar yapacağız ve mümkün olduğunca bütün yönleriyle Bâbâ Efdâl'in siyaset felsefesi hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Varlık Tasavvuru

Bâbâ Efdâl siyaset felsefesine varlık konusu ile başlamıştır. Onun siyaset felsefesine varlık konusu ile başlaması, İslam felsefesinde öne çıkan bir anlayış biçimini göstermektedir. Bu anlayış biçimi, insan bilgisi ve farkındalığının hiçbir zaman varlık ve varoluştan ayrılamaması, insan nefsinin de gerçeklikten kopamaması ile ilgilidir.¹⁷ Bu düşünce yapısına uygun olarak Bâbâ Efdâl'in de varlık tasavvurunun en tepesinde Allah vardır. Bununla beraber Allah diğer varlıkların tâbi olduğu mertebelerden aşkındır. O'nun "padişahlığının" bir mertebesi yoktur. Bu mertebe varlıkların varlığa geldiği ve daha sonra O'nun tarafına döndüğü mertebedir. O'nun mertebesine daha yakın olanlar hiyerarşi bakımından daha üstün iken; daha uzak mertebeye sahip olanlar daha düşük bir mertebeye sahiptirler.¹⁸

Bâbâ Efdâl, Allah'ı varlık tasavvurunun en tepesine yerleştirirse de O'nu İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ihdas ettiği Zorunlu Varlık kategorisi ile ilişkilendirmez. Ona göre Allah dışında mutlak varlık da kendi zıt haline sahip olmadığından yok olmaz. Ancak bu anlayış biçimi Molla Sadrâ'daki (ö. 1050/1641) gibi mutlak varlık ile Tanrısallık arasındaki bir ilişki anlamına da gelmez.¹⁹ Bilakis mutlak varlık, Hakk'ın hüviyetinin ışığı olarak kabul edilir ve âlemdeki mevcudatın niteliğini kapsar. Bu varlığın bir başlangıcı olmadığından ona ezel, sonu olmadığından ona ebed denir.²⁰

Bâbâ Efdâl, âlemdeki mevcudatı kapsayan varlığa ezel ve ebed niteliklerini yükleyerek Tanrı dışında varlığa da sonsuz bir anlam yüklemektedir. Ancak onun bu yaklaşımında varlık, Allah'ın yanında başka bir "sonsuz" olarak değil, O'nun hüviyetinin ışığı olarak kabul edilmektedir. Buna karşın Bâbâ Efdâl'in varlıkla kastettiği şeyin âlemdeki var olanlar olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, varlığın âlemdeki mevcudatın niteliğini kapsadığını açıkça söylemektedir. Bu durumdan her ne kadar doğrudan vahdet-i vücûd anlayışı çıkmasa da İbn Arabî'nin ayna sembolizmine atıfla,²¹ Allah'a nispetle varlıkların birer gölge mesabesinde kabul

¹⁷ Chittick, "The Goal of Islamic Philosophy: Reflections on the Works of Afdal al-Din Kashani", 25-26.

¹⁸ Kâşânî, *Musannefât*, 90-91.

¹⁹ Molla Sadrâ, *Metafiziğe Giriş*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 47-48.

²⁰ Kâşânî, *Musannefât*, 87-89.

²¹ Ayna, İbn Arabî'nin varlığı açıklarken başvurduğu sembollerden biridir. Ona göre aynadaki görüntü gerçekte olmayıp oraya aksettirilmiştir. Bu yüzden bakan kimse aynadan uzaklaşınca o görüntü de aynanın içinde uzaklaşır, yakınlaşınca görüntü de yakınlaşır. Eğer bakan kimse sağ elini kaldırırsa, görüntüde sol el kalkar. Bu, bakan kimseye gösterir ki: "Ben senin tecellindenim, senin görüntünüm ama ne sen bensin ne de ben benim!" Dolayısıyla ona göre bu görüntüyü kavrayan insan, nereden varlık ve yoklukla vasıflandırıldığını, gerçekte var olanın kim olduğunu, konuşanın ve dinleyenin kim olduğunu, kendisinin ve Rabbinin kim olduğunu anlayacaktır. Muhammed bin Ali İbn Arabî, *El-Fütûhâtü'l-mekkiye*,

edildiği, varlığın Allah'ın hüviyetinin ışığı olarak, aynı zamanda Allah'ın varlıkların sebebi/garantörü de olduğu şeklinde bir yorum yapmak mümkündür.

Bâbâ Efdâl'in siyaset felsefesi, âlem tasavvuru ile iç içe geçmiş bir hiyerarşiden ibarettir. Bu hiyerarşinin en dış ayağı, büyük oranda Plotinus'un (ö. 270) âlem anlayışının bir benzeri niteliğindedir. Plotinus'a göre en üstte mutlak Bir gelir. Sonrasında sudûra bağlı olarak sırasıyla Nous (Akıl), Evrensel Ruh ve Doğa meydana gelir.²² Benzer şekilde Yeni Eflatuncu felsefenin etkisinde kalan²³ Bâbâ Efdâl'e göre de en üstte varlığı mutlak olan Allah gelir. Sonrasında sırasıyla akıl, nefis, göksel cisimler ve unsûrî cisimler Allah'a yakınlıktan uzaklığa doğru sıralanırlar. Canlılık ve cansızlık özelliğine sahip olan bu varlıkları o, “padişah” olarak adlandırır.²⁴ Ona göre akıl padişahının nefis padişahına nisbeti, nefis padişahının tabiata nisbeti gibidir.²⁵

Bâbâ Efdâl varlıklar arasındaki hiyerarşi konusuna, öncelikle insana sonrasında ise üstün insan olarak gördüğü padişaha ulaşmak adına daha fazla ayrıntıya girer. Ona göre âlemdeki mevcudat asıl ve fer' olmak üzere iki çeşittir. Her asıl kendi fer'inin koruyucusu ve fer'in varlığını devam ettirme sebebidir. Âlemdeki mevcudatın varlığı, bu iki sıfatla iki varlık olur. Âlemdeki mevcudatta asıl, âlem (müfredât) için, fer' ise âlemdeki çokluklar (mütevellidât ve mürekkebât) için kullanılır.²⁶

Bâbâ Efdâl'e göre âlemdeki asıllar iki türdür. Birincisi sabit ve dingin olarak kendi varlığının hali üzere olanları, ikincisinde ise varlık ve yokluktan mürekkeb olarak varlığın hareketi üzere olanları kapsar. Buna karşın fer'i mevcudat olarak adlandırılan âlemdeki çokluklar ise dört çeşittir. Bunların ilki “madenî cevherler”dir. Bu cevherler, unsurî cevherlerin karışması ve birleşmesiyle meydana gelir. İkincisi “nebatî cevherler”dir. Bu cevherler, unsurî cevherlerin, göksel cevherlerin kuvveti olan ruhanî kuvvetlerin hareketlerinden bir hareket ile birleşmesiyle meydana gelir. Üçüncüsü “hayvanî cevherler”dir. Bu cevherler, unsurî cevherlerin, nefis kuvvetinin etkileri olan şevk ve irade kuvvetini almaları ve bunlarla bir olmasıyla meydana gelir. Dördüncüsü “insanî cevherler”dir. Bu cevherler ise unsurî cevherlerin ilk aklın etkilerinden bir etkiyi almaları ve onunla bir olmalarıyla meydana gelir.²⁷

Bâbâ Efdâl'in âlemdeki asıllar üzerine yaptığı yukarıdaki sınıflandırmadan da anlaşıldığı üzere bunlardan bazıları canlı, bazıları cansız varlıklardır. Bâbâ Efdâl'e

thk. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1999), 5/116-117. Ayrıca İbn Arabî varlığı açıklamak için ayna gibi başka metaforlar da kullanmıştır. Bkz. Fatih Yavaş, *Şair Olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, (Konya: Palet Yayınları, 2023), 187-188.

²² Plotinus, *The Enneads*, ed. Liloyd P. Gerson, çev. George Boys-Stones vd. (United Kingdom: Cambridge University Press, 2018), 549-551.

²³ Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, 8-10.

²⁴ Kâşânî, *Musannefât*, 90-91.

²⁵ Kâşânî, *Musannefât*, 89.

²⁶ Kâşânî, *Musannefât*, 87-89.

²⁷ Kâşânî, *Musannefât*, 89-90.

göre canlılar, cansızların özelliklerine de sahiptir. Canlı cevherlerden bazıları insan, bazıları ise başka varlıklardır. Fakat insanlar fazilet mertebesi bakımından insan olmayanlardan üstündür. Çünkü insanlar canlı ve cansız bütün cevherlerin özelliklerine sahip olmalarının yanında, insanlık özelliğine de sahiptir.²⁸ Fakat ona göre insanlar içinde de bir hiyerarşi vardır. İnsanlardan bazıları önder olup emir verirken; bazıları ise kul ve emir kabul ederler. Doğal olarak emir verenler, emir alanlardan daha üst bir mertebeye sahip olurlar. Zira önderler ve emir verenler bütün insanların özelliklerine sahip olmalarının yanında, tedbir ve işleri düzenleme özellikleri ile ferman buyururlar.²⁹

Dolayısıyla Bâbâ Efdâl'in fer'i mevcudat olarak adlandırdığı varlık kategorileri arasında en üstün mertebeyi insana verdiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında o, insanları doğuştan eşit bir yapıda kabul etmemekte, bilakis onları da kendi içinde bir sınıflandırmaya tâbi tutmakta ve insanlardan bazılarının üstün olduğuna inanmaktadır.

Bâbâ Efdâl'in Tanrı'dan insana uzanan hiyerarşisinde insanları kendi içinde sınıflandırması, padişahlığa bir alan açma ve onu diğer insanlardan farklı bir şekilde konumlandırma niyetini ortaya koyar. Çünkü o, en uygun yönetim biçimi olarak gördüğü padişahlığın, Allah'ın halifesi olarak yeryüzünde bulunması gerektiğine inanır.³⁰ Dolayısıyla o, halifelik üzerinden dinî bir yükümlülük de yüklediği padişahlık anlayışıyla monarşik bir yönetim biçimini benimser. Bâbâ Efdâl monarşiyi ideal bir yönetim biçimi olarak kabul etmesiyle ise kendisinden önce yaşamış siyaset felsefecilerinin yaklaşımına uygun bir görüntü çizer.³¹

2. Yöneticinin Özellikleri

Devleti yönetecek kimsede bulunması gereken özellikler siyaset felsefecilerinin üzerinde durduğu önemli bir meseledir. Bu anlamda ismi ilk anılması gerekenlerden biri Platon'dur. Platon, *Devlet*'inde yönetici erkin; bilge, cesur, cömert ve doğruluk sahibi olması gerektiğini düşünür.³² Platon'un öğrencisi Aristo ise

²⁸ Chittick, "Bâbâ Afzal-al-Din", 3/285-291.

²⁹ Kâşânî, *Musannefât*, 83-85.

³⁰ Kâşânî, *Musannefât*, 99-100.

³¹ Nitekim Platon (mö. 427-347) *Devlet*'inde yaptığı mutlu rejimler sıralamasında krallığı başa koyarken, Aristo'ya (mö. 384-322) göre de krallık doğru ve sapmamış bir yönetim biçimidir. Benzer şekilde Fârâbî erdemli şehir için başa geçecek olan kimsenin nitelikleri bakımından üstün bir insan olduğunu belirtirken, Mâverdi ise toplum düzeni için güçlü bir devlet başkanının gerekliliğine vurgu yapar. Ayrıca Beydebâ'nın Kelile ve Dimne'sinde ya da Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) *Siyasetname*'inde hükümdarlık bir ön kabul olarak ele alınır ve hükümdarın niteliklerinden bahsedilir. bk. Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 357; Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 114; Ebû Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 101-102; Çiççi, *Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi*, 7; Beydeba, *Kelile ve Dimne*, çev. Sadık Yalsızuçanlar (İstanbul: Timaş Yayınları, 1998), 21-23; Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 15-16.

³² Platon, *Devlet*, 158-165.

kralın, yönettiği toplumla aynı soydan olması koşuluyla kendi toplumundan daha üstün bir yapıya sahip olması gerektiğini söyler. Ona göre bu üstünlük baba-oğul ilişkisindeki üstünlük gibidir. Bu ilişkide hem sevgi vardır hem de yaş bakımından bir üstünlük söz konusudur. Aristo yöneten ve yönetilenlerin her ikisinin de erdeme sahip olduğunu ancak aralarında erdem bakımından bir fark olduğunu, bu farkın ise akıllılık esasına dayandığını belirtir. Ayrıca o, yöneticide ahlakın da tam olması gerektiğine inanır.³³

Yöneticinin vasıfları konusunda ismi zikredilmesi gereken figürlerden biri de kuşkusuz İslam filozofu Fârâbî'dir. O da Aristo gibi yöneticinin nitelik bakımından üstün bir insan olması gerektiğini belirtir. Ona göre erdemli şehrin yöneticisi yaratılış ve tabiat bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalı ve yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumlara sahip olmalıdır. Ancak Fârâbî bununla yetinmez ve yöneticide ayrıca sağlık, güçlü idrak yeteneği, kuvvetli hafıza, zekâ, yüce ruh, güçlü belagat, bilgi edinmeye açık olma, doğruyu ve doğruları sevme, bedensel hazlara düşkün olmama, yüce ruhlu olma, değerli şeylere düşkün olmama, adil ve kararlı olma gibi niteliklerin de bulunmasını ister. Ne var ki bütün bu özelliklerin bir kimsede bulunması zor olduğundan, filozofun da aralarında olması koşuluyla birbiriyle anlaşabilen birden fazla insanın da yönetici olabileceğini belirtir.³⁴

Bâbâ Efdâl da benzer şekilde siyaset felsefesinde yönetici kimsenin bazı özelliklere sahip olmasını gerekli görür. Onun padişahlık için tasavvur ettiği ilk özellik, varlık felsefesi ile sıkı bir ilişki içindedir. Bir başka deyişle Bâbâ Efdâl, Allah ile varlık arasında tasavvur ettiği yok olma ile zıtlığa sahip olmama arasındaki ilişkinin padişahlık için de geçerli olduğunu düşünür ve padişahlığın da zıtlığa sahip olmamasından dolayı yok olmayacağını söyler. Çünkü ona göre padişahlığa sahip olan insan, Allah'ın halifesi olarak ilahî öze uygun ve ilahî öze yakın bir özelliğe sahip olmakta ve bu sebeple kendisindeki zıtlıklar yok olmaktadır.³⁵ O, padişahdaki bu özelliğin padişahda bulunması gereken ilk nitelik olduğunu ve bununla beraber padişahda toplamda beş haslet bulunması gerektiğini ifade eder.

2.1. Padişahın Zıtlığa Sahip Olmaması

Bâbâ Efdâl'e göre âlemdeki hiçbir varlık, insan kadar zıddının olmadığı bir mertebeye yakın değildir. Fakat bu mertebe insanın cismanî ve duysal hislere sahip olmasından dolayı değil, akıl özelliğinden dolayıdır. Akıl zıt olana sahip değildir. Ona göre âkil kimse sıcak-soğuk, yaş-kuru, hayat-ölüm, hareket-sükûn gibi bütün zıtları ve birbirilerinin hilafı olan varlıkları bilir. Bilgili olmak bir şeye dair bilgiyi elde etmekle olur. Bilgili kimse iki zıttı bilmekle, iki zıttın bilgisine sahip olur. Bir başka deyişle her iki zıt ve muhalif birbirini yok etmeksizin bilgili kimsenin nefsinde

³³ Aristoteles, *Politika*, 45-47.

³⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 101-109.

³⁵ Kâşânî, *Musannefât*, 99-100.

varlığını sürdürmektedir. Ona göre padişah tam bir aklî yetkinliğe sahip olduğundan, onun zıttı yoktur ve bütün zıtların zıtlıkları onda bâtil olur. Bâbâ Efdâl, padişahta zıtlığın olmamasının sebebinin ondaki akıl gücü olduğunu belirtir. Bu güçle Allah'ın halifelîği padişahta hakikat olur.³⁶

Bâbâ Efdâl'in padişahu zıt olarak kabul etmemesi padişahlığın özünden dolayı değil, padişahlıkla akıl arasındaki ilişkiden dolayı mümkün olmaktadır. Onun akla verdiği öneme binaen bazı araştırmacılar onu "rasyonel bir mistik" (ârif-i aklgerâ) olarak adlandırmışlardır.³⁷ Bâbâ Efdâl'in siyaset felsefesi de dahil bütün düşüncesi aklî bir idrake dayanan insanın, kendini gerçekleştirmesi ve aslına dönmesi üzerinedir. Bundan dolayı Bâbâ Efdâl'in akıl anlayışı, siyaset felsefesinin amacının daha iyi anlaşılması bakımından oldukça önemlidir.

Bâbâ Efdâl'a göre insan olmak akılla olur. Akıl; bilen özne, bilinen nesne ve bilginin kendisi bir olduğunda gerçekleşir. Bâbâ Efdâl bunu tevhit olarak adlandırır. Ona göre ruh birliğine ulaşmamış hiç kimse Allah'ın birliğini kavrayamaz. Ruh birliğine ulaşıldığında ise bilen akıl ile bilinen nesne özdeş olur. O, buna kendini bilen akıl adını verir ve bu aklın ilahî nurun ışıyla parladığını, bu parlaklığın ise hiçbir zaman sönmeyeceğini belirtir.³⁸ Dolayısıyla Bâbâ Efdâl'in bütün amacı kendini bilmeye yöneliktir. Ona göre farkındalıklar birkaç türüdür. Bunlar hissî, hayalî, zannî ve aklî farkındalıklardır. Bunlardan aklî farkındalık hakikî ve aslıdır. Diğer üçü ise cüz'î olup aslî hakikatin fer'idirler.³⁹ Bu sebeple ruhu dengeye getiren, yani gerçek insanı tanımlayan olumlu karakter özelliklerini oluşturan akıl, özün farkına varılmasına imkân tanır. Dolayısıyla onun felsefesinde akıl, insanın varoluş amacının yegâne aracı olarak tanımlanır. Bu felsefede dünyanın özü insan, insanın özü ruh, ruhun özü akıl, aklın özü ise Allah'ı bilmektir.⁴⁰

Sonuç olarak Bâbâ Efdâl padişahu insanların en akıllısı olarak kabul eder. Akılda ise değişme mümkün olmadığından ve padişah toplumun en akıllı insanı olduğundan Bâbâ Efdâl, padişahlıkta değişmenin olmayacağı çıkarımını yapmaktadır. Onun değişmezliğe yönelik bu çıkarımı padişahın fiziksel yapısı ile ilgili değil, soyut bir yapıya sahip olan akılla ilgilidir. Bu sebeple onun siyaset teorisinde padişaha yüklediği ilk değer ve nitelik olan "değişmezlik", padişahlık adı altında gerçekte akla yüklenmektedir. Onun bu tavrı, padişaha yüklediği diğer niteliklerde de kendisini izhar eder.

³⁶ Kâşânî, *Musamefât*, 99-100.

³⁷ Medenî, "Bâbâ Efdâl Marakî Kâşânî: Feylesûfî Âgâhî ve Hired ve Bîdârî (bâ Nigâhî be Zindegî ve Âsâr)", 124.

³⁸ Chittick, "The Goal of Islamic Philosophy: Reflections on the Works of Afdal al-Din Kashani", 23-24.

³⁹ Medenî, "Bâbâ Efdâl Marakî Kâşânî: Feylesûfî Âgâhî ve Hired ve Bîdârî (bâ Nigâhî be Zindegî ve Âsâr)", 123.

⁴⁰ Chittick, "Bâbâ Afzal-al-Din", 3/85-91.

2.2. Güçlülük ve Müstağnilik

Bâbâ Efdâl'in padişaha yüklediği ikinci vasıf güçlü ve müstağni olmaktır. Ona göre muhtaç kimse var oluşunu tamamlamamış olup eksiktir. Muhtaç kimse çaresiz olarak hizmetçi konumunda olur. Muhtaçlığı ve eksikliği yok etmek ve böylece eksiksiz olmak için arayışta olan kimse, hizmetçilikle padişahlık arasında bir ilişki kurmaz. Bilakis müstağnilik ve güçlülük, layığı olduğu her şeye sahip olmaktır. Buna karşın muhtaçlık ise kendisine layık olan her şeyin kendisinden uzak olduğunu görmek ve bunları kendisine yaklaştırmak için çaba harcamaktan ibarettir. Fakat ona göre müstağnilik de yalnızca akıllı kimselerde bulunan bir özelliktir. Akıllılık değişmez özelliğinden dolayı diğer bütün özelliklerden üstün olarak kabul edilir. Bu sebeple akıl, aklın kendisi ile kâmilidir. Padişahlığın özelliği olan güçlü ve müstağni olmanın esası akıllılıktır.⁴¹

Bâbâ Efdâl bu hasletlerle maddî gücü mü yoksa karakter yapısını mı kastettiğine değinmemektedir. O, yalnızca güçlülük ve müstağnilik ile akıl arasında bir ilişki kurmakta ve bunlara sahip olmanın akılla mümkün olduğunu belirtmektedir. Fakat onun muhtaç kimsenin var oluşunu tamamlamadığına yönelik ifadeleri, kemâl felsefesine bir gönderme olduğundan, bu hasletlere ahlakî bir nitelik yüklediğine ve karakter yapısını kastettiğine yönelik bir çıkarım olarak değerlendirilebilir. Bu hasletlerde de akıl bir kez daha belirleyici olmakta ve bu iki güç adı altında akla bir övgü yapılmaktadır.

2.3. Hilm ve Sabırlılık

Bâbâ Efdâl'e göre padişahlığın üçüncü hasleti yumuşak başlılık ve sabırlılıktır. Ona göre hilm, sabırlılıkla ilişkilidir. Sabırlılık şehvânî ve gadabî kuvveleri kontrol altına alabilme gücüdür. Ona göre sabredilemeyen ıstıraplar şehvânî ve gadabî kuvvelerden doğar. İnsan nefsinin sabırsız olması, yapısına uygun olmayanı görmesi, duyması ve bulmasıyla ya da uygun olanı görememesi, duyamaması ve bulamaması ile ilgilidir. Bu ise onun nazarında zavallılığın ve mağlup olmanın göstergesi olup nefsin hizmet ehli bir kul olmasını ilzam eder. Bu özelliklerin nefste galip olmasını o, padişahlıktan uzak olarak kabul eder.⁴²

Bâbâ Efdâl'in padişahlığın hasletlerinden kabul ettiği hilm ve sabırlılık da gerçekte ahlakî bir niteliğe sahiptir. Fakat burada da yine akla bir vurgu vardır. Bâbâ Efdâl üstün olanın akıl gücü olduğuna, padişahın akıl gücüyle şehvet ve öfke güçlerini kontrol altına alması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

⁴¹ Kâşânî, *Musannefât*, 100.

⁴² Kâşânî, *Musannefât*, 101.

2.4. Tevazu Sahibi Olma

Bâbâ Efdâl dördüncü haslet olarak padişahın tevazu sahibi olmasını şart koşar. Ona göre padişah kibirli olmamalıdır. O, kibirliliği diğer mertebelere kıyasla cimriliğin ve pintiliğin alameti olarak görür. Buna karşın mütevazı olmak ise kendi yüksek mertebesi ile cömertliğin ve eli açıklığın alameti olarak kabul edilir. Ona göre cimri mütekebbir, kendi kadri ve menziline karactersizliğin alametini ortaya koyar. Tevazu sahibi kimse ise tevazunun asaletini kendinde gösterir. Bu haslet de akıllılığın hal ve sıfatı olarak padişahlığın esaslarından kabul edilir.⁴³

Bâbâ Efdâl, mütevazılık ile akıllılık arasında bir ilişki kurarak, padişahın akıllılığının hal ve sıfatı olarak tevazu sahibi olmasını beklemektedir. Buna karşın cimrilik ve kibirlilik ise ahlaki anlamda karactersizlik ve akıl bakımından eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla o, bir ön kabulden hareketle insanların en akıllısı olarak gördüğü padişahın, cimri ve kibirli olmasının teorik olarak imkânsızlığını da ortaya koymaya çalışmaktadır. Bir diğer açıdan bakıldığında eğer padişah cimri ve kibirli ise karakter ve akıl bakımından bir noksanlık söz konusu olacaktır. Bu durumdaki bir padişah kâmil bir insan olamadığından Allah'ın halifesi olmaya da lâyık olamayacaktır. Çünkü ona göre Allah'ın halifesi olmak ancak akıl vasıtasıyla elde edilen bir kemâlle mümkündür.⁴⁴

2.5. Cesaret Sahibi Olma

Bâbâ Efdâl'a göre padişah cesur olmalı, onda korkaklık ve ürkeklik olmamalıdır. Çünkü o, korkaklık ve ürkekliğin insanda zıtlığın ve dolayısıyla eksikliğin alameti anlamına geldiğini söyler. Kendisinde zıtlık alametleri bulunmayan (aklı olarak yetkin) kimsede bu hasletlere yer yoktur. Ancak Bâbâ Efdâl bununla yetinmez ve konuyu biraz daha açar. Ona göre insanın felaketler karşısında iki türlü korkusu vardır. Bunlardan birincisi kişinin kendisine ulaşacağından endişe ettiği cismanî afetlere dair korkudur. Bu korku, insanın fiziki manada sahip olduğu her şeyi eksiltir ya da yok eder. İkincisi kişinin manevî yönlerine ve aklına ulaşacağına dair taşıdığı korkulardır. Bu korku ise insanda kemâl eksikliğine sebep olur. Fakat Bâbâ Efdâl, aklın kişinin bedenine galip gelmesiyle kişinin kendisini bu tür korkaklık ve endişelerden güvende hissedeceğini belirtir. Çünkü Bâbâ Efdâl, korkunun vehmin özelliklerinden olduğunu ve akli kuşatamayacağını düşünür. Bilakis akıl bütün varlıklardan üstün ve onları kapsayıcıdır.⁴⁵

Bâbâ Efdâl bu iddiasını, insanda var olduğunu düşündüğü iki apaçık ilkeye bağlar. Bu ilkeler üstünlük ve kapsayıcılıktır. Ona göre bu iki ilkenin değerleri birbirinden güç alır. İnsan, bu sebepten dolayı üstünlük ve kapsayıcılığı arzular ve onları değersiz bilmez. Ona göre akıl hem üstünlüğe hem de kuşatıcılığa sahiptir.

⁴³ Kâşânî, *Musannefât*, 101.

⁴⁴ Kâşânî, *Musannefât*, 99-100.

⁴⁵ Kâşânî, *Musannefât*, 101-103.

Dolayısıyla kuşatılmış olanın kuşatıcı olanı ve üstünlüğe sahip olmayan şeyin üstünlüğe sahip olanı eksiltmesi ve yok etmesi mümkün değildir. Bu sebeple Bâbâ Efdâl, padişahın akıllı olması durumunda bedensel afetlere bakacağını ve bedende değişimin kaçınılmaz olduğunu göreceğini söyler. Bedende değişimin olmaması demek; yeme, zevk alma, hazmetme, sindirme ve boşaltma kuvvelerinin olmaması demektir. Dolayısıyla değişim ve bozulma canlıların bedeninin aslıdır. Kâinatta görülen her değişim bir ilkeden dolayıdır. Akıllı kimse tabii olan huyların ve bedenin değişiminden ve dağılmasından kaçma yolu aramaz. Çünkü bedeninin bozulma sûreti akılda mevcuttur ve akıllı kimse bunu bilir. Buna karşılık varlıkta kemâle yönelik ilerleme sağlandığında Bâbâ Efdâl yokluğun ve bozulmanın azalmaya başlayacağını düşünür. Manevî olarak ilerleme sağlandığında korkular o nispette azalmaya başlayacaktır. Çünkü o, korkuların bedene ve akla ait olmadığını, zan ve hayale ait olduğunu ve korkuların bir gerçekliği olmadığını düşünür. Gerçekliği olmayan zan ve hayal akli istila ettiği insan eksik kalmış olur.⁴⁶

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Bâbâ Efdâl, korkulara dair psikolojik bir tahlil yapmakta ve korkuların bir gerçekliği olmadığını, bilakis bir vehimden ibaret olduğunu belirtmektedir. Fakat o, korkulardan bahsederken aynı zamanda onlardan kurtulmanın yöntemini de göstermektedir. Ona göre bunun yöntemi kâinatın ilkelerine odaklanmak ve fiziksel âlemdeki değişimin kaçınılmaz olduğunu öğrenmektir.

Bâbâ Efdâl padişah için gerekli gördüğü bu hasletlerin kendi içinde başka hasletler de barındırdığını söyler. O, bütün bu hasletlere vurgu yapmasındaki temel amacının akli öne çıkarmak olduğunu, aklın bütün iyiliklere temel ve asıl olduğunu belirtir. Akıl ile insanî vasıflar kişide artar. Yani ahlakî kötülükler güzelliklere, acele ve sabırsızlık zekâ ve uyanıklığa, ahmaklık ve tembellik hilm ve vakarlığa, öfke ve korkusuzluk cesaret ve yürekliliğe, kabalık ve cezalandırma edep ve ilim vermeye, israf cömertliğe, çok konuşmak beyan etmeye, kötü niyet affetmeye, hile akla, korku ihtiyata dönüşür. Dolayısıyla onun nazarında insan olmak ve padişahlığa layık olmak ancak akılla mümkündür.⁴⁷

Bâbâ Efdâl'e göre padişahlık akılla olduğundan padişah, tebaası altında olan bütün halktan daha akıllı olmalıdır. Böylece Allah'ın halifeliği padişahın üzerine sahih olur. Ona göre Allah'ın halifeliğine layık olmanın şartı, kendi görevlendirdiklerinden haberdar olmaktır. Padişah görev verdiği kimselerden habersiz olursa böyle bir kimsenin padişahlığı unsûrî cevherlerin padişahlığı gibi olur. Yani kendisinden, işverenlerinden ve kendisini görevlendirenlerden habersiz olur. Böyle bir padişahın saltanatı ise geçici olur. Çünkü saltanat akıl ve bilgi ile kalıcı olur. Bunlar ise kendi içinde yakîn olanı barındırır ve değişime uğrayıp yok olmaz. Bâbâ Efdâl bunun matematikteki kesinlik kadar net olduğunu söyler. Nasıl ki yüz, iki ayrı elliden oluşmaktadır ve bunun kalıcılığı zamana ve zemine göre

⁴⁶ Kâşânî, *Musannefât*, 101-103.

⁴⁷ Kâşânî, *Musannefât*, 103-104.

değişmemektedir, aynı şekilde akla dayanan bilgiler de kalıcıdır. Dolayısıyla yakîne ulaşmak dışında hiçbir talep insanı dinginliğe ulaştıramaz. Yalnızca yakîne ulaşıldığında dinginliğe ulaşılır.⁴⁸

Sonuç olarak Bâbâ Efdâl, padişahın niteliklerini zıtlığa sahip olmama, güçlülük ve müstağnilik, hilm ve sabırlılık, tevazu sahibi olma ve cesaret sahibi olma şeklinde beş esas üzerine inşa etmiştir. Ayrıca o, siyaset felsefesini temellendirdiği varlık felsefesine uygun olarak, padişahın hiyerarşi bakımından diğer insanlara kıyasla üstün bir yapıda olduğunu, bu sebeple altındaki bütün insan sınıfları hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak Bâbâ Efdâl, padişahın insan sınıfları hakkında yalnızca bilgi sahibi olmasıyla yetinmez, padişaha başka vasıflar da yükler.

3. Padişahın Amacı

Siyaset felsefelerinin önemli özelliklerinden biri de belli bir amaca yönelik olmalarıdır. Örneğin Platon, *Devlet* adlı eserinde devletin amacını bütün sınıfların mutluluğu şeklinde belirler. Ona göre devlette bir sınıf daha mutlu diğeri daha mutsuz olmamalıdır. Bilakis devlet bütün vatandaşların mutlu olmasını amaçlamalıdır.⁴⁹ Benzer şekilde Aristo da *Politika*'sında devlet için bir amaç belirler. Ona göre bütün topluluklar bir şekilde iyi denilen şeye ulaşma hedefindedir. O halde toplulukların en üstünü olan ve bütünü kapsayan devletin de en iyiyi amaçlaması gerekir. Aristo, devletin vatandaşlarının aileleriyle beraber iyi yaşamalarını amaçlaması gerektiğini belirtir. İyi yaşamak ise mutlu ve asil bir şekilde yaşamak demektir.⁵⁰

Devletin amacını mutluluk olarak belirleyen filozoflardan biri de Fârâbî'dir. Ona göre insanların, kendileriyle gerçek anlamda mutluluğa ulaşabildikleri şeyler için birbirine yardım ettikleri bir şehir hem erdemli hem de mükemmel bir şehirdir (medînetü'l-fâdila). Mutluluğun elde edilmesi için insanların birbirine yardım ettiği toplum da erdemli ve mükemmeldir. Aynı şekilde bütün şehirlerinin mutluluğun elde edilmesi için birbirine yardım ettiği millet de erdemli ve mükemmel bir millettir.⁵¹ Dolayısıyla Fârâbî'de bireyin saadeti ile toplumun saadeti faziletli şehirde birleşmiş olur. Ayrıca faziletli şehir yalnızca dünyevî saadetin elde edildiği bir yer değil, aynı zaman da uhrevî saadetin de kazanıldığı yegâne mekân olarak tasavvur edilir.⁵² Bu bakımdan Fârâbî'nin mutluluk anlayışının eskatolojik bir boyutu da vardır.

⁴⁸ Kâşânî, *Musannefât*, 103-104.

⁴⁹ Platon, *Devlet*, 420-421.

⁵⁰ Aristoteles, *Politika*, 23, 103, 108.

⁵¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 98.

⁵² Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay, 2012), 17-18.

Bahsi geçen bu siyaset felsefelerinde devletin amacı en iyiye/mutluluğa ulaşmak olarak belirlenirken, bu eyleme ulaşmak, ortaklaşa gerçekleştirilen bir duygu ile mümkündür. Bir başka deyişle devlet ya da şehir bütün organlarıyla en iyiye ulaşmaya çalışır. Buna karşın Bâbâ Efdâl'de bu görev doğrudan padişaha yüklenir. O, padişaha bu hedef için bazı sorumluluklar yükler. Ona göre insanın görevi yaratılışı Allah'a geri götürmektir. Ancak bunu yalnızca kâmil bir insan başarabilir. İnsan varlığının birçok düzeyinde, mükemmel insan sıradan insanlar üzerinde kraldır. Bir kralın rolü, tebaasını onların en yüksek mükemmelliklerine, yani bir sonraki dünyadaki mutluluğun bağlı olduğu aklın tam olarak gerçekleşmesine ulaşmalarına izin verecek şekilde yönetmektir.⁵³

Dolayısıyla kendisi kâmil olan padişahın görevi halkını kemâle ulaştırmaktır. Onun nazarında kemâl, ahireti kapsayan fakat bu dünyada gerçekleşen bir idealdir. İnsanın kemâli aklî ve ruhanî bir yaşam biçimiyle elde edilir. Tabîi ya da hissî bir yaşam biçiminin ona göre hiçbir değeri yoktur. Aklî ve ruhanî bir yaşam biçimi daha önce de ifade edildiği üzere Allah'ı, sıfatlarını ve O'nun her türlü noksanlıktan münezze olduğunu bilmek, aklî araştırma yoluyla O'ndan yaratılışın başlangıcında ve sonrasında sâdir olan fiilleri ve her türlü işleri bilmektir. Düşünüre göre mutlak saadet ve nâtik nefsin en üstün derecesi budur.⁵⁴

Bâbâ Efdâl'e göre padişah bu ideali eğitim yoluyla gerçekleştirebilir. Peki eğitmekten kasıt nedir? Ona göre eğitmek kemâle/tamamlığa layık olanları kemâle erdirmek ve insanları doğru işlere yönlendirmektir. Padişah, bir kimsenin kemâle ulaşmada kendisine layık olanı arzulaması durumunda, o kimseyi layık olduğu şeye yaklaştırmalıdır. Bir kimse kemâle ulaşmada bir afet ile karşılaşır, padişah afeti o kimseden uzaklaştırmalıdır.⁵⁵

Peki kemâle nasıl ulaşılır? Bâbâ Efdâl kemâlin akılla mümkün olduğunu söyler. İnsanlar akıllı insanlara yakın olmakla eğitilir ve kemâle ulaşmış olurlar. Padişah öncelikle akla gelecek afeti insanlardan uzak tutmalıdır. Çünkü afet yoluyla gaflet ve şuarsuzluk doğar. İnsanlar duyusal sûret bakımından birbirine yakın olsalar da manevî kemâle ulaşmaya layık olma bakımından aralarında fark vardır. Bu sebeple padişah her insan sınıfını tanımalı, onlar hakkında bilgi sahibi olmalıdır.⁵⁶

Bâbâ Efdâl'e göre insanlar çeşitli sınıflara ayrılırlar. İnsanlardan bazılarının kemâle istidadı varken bazılarının yoktur. Fakat istidadı olmayanlar da kendi içinde iki ayrı gruba ayrılırlar. Bunlardan birincisi insanî kemâle istidadı olmayanlardır. Ancak bu gruptaki insanlar, insanların kemâlatlarından sayılan bazı özelliklere sahiptirler. Örneğin mühendisler, muhasebeciler, yıldız bilimcileri, doktorlar ve kâtipler gibi ilim dallarından birine sahip olan gruplar böyledir. Yine bazı işlerde

⁵³ Chittick, “Bâbâ Afzal-al-Dîn”, 3/285-291.

⁵⁴ Beyrâk, “Nigâhî be Risâle-i Sâz û Pîrâye-i Pormâye Eser-i Bâbâ Efdâl Kâşânî”, 105.

⁵⁵ Kâşânî, *Musannefât*, 104-105.

⁵⁶ Kâşânî, *Musannefât*, 104-105.

mahir ve uzman olan sanatkârlardan oluşan insanlar da bu guruptandır. İkinci gruptakiler ise hem insanî kemâle sahip değildir hem de insanî kemâllerden olan ilim dalları ya da sanatları onlarda bulunmaz. Ancak Bâbâ Efdâl bu grubun da kendi içinde ikiye ayrıldığını söyler. Bunlardan birincisi zayıflardan oluşan insan grubudur. Bu gruptaki insanların mizacı yaratılış itibariyle düşüktür ve bu insanların idrak kuvvelerinde yaratılıştan gelen bir noksanlık bulunmaktadır. Yahut onlardaki idrak ve muharrik kuvvelerinin her ikisi de bozukluğa uğramıştır. Fakat ona göre bu gruptakiler her ne kadar kemallere ve ilim dallarına uzak düşmüş olsalar da istidatlı olanlara ve kemâli talep edenlere bir zarar vermezler. Buna karşın bunların mensup olduğu ikinci grup ise hem her türlü kemâl ve istidattan uzak düşmüş hem de bunlardan istidat sahiplerine bir bela ulaşmıştır. Bâbâ Efdâl bu gruptakilerin pek çok çeşidi bulunduğunu ancak bunların genel adına “2cehalet ehli” demenin doğru olacağını belirtir. Ona göre en alt sınıfı oluşturan bu gurubun işleri ve sîretleri aklın istidadının hilafıdır. Bu insanlar tembel, işsiz ve beyhude kimseler olarak faydasız ve zararlı şeyleri yapar, ömrü boşa harcar ve vakti birbirine karıştırırlar. Oyun ve eğlence ile meşgul olanlar, zulüm ehli, sihirbazlar, ifrata varacak derecede bedensel hazlar peşinde koşanlar, bolluk içinde yaşayanlar, ayyaşlar, zina ve benzeri günah işleyenler, katiller, hırsızlar gibi hayatın düzenini bozan şeylere meyleden kimseler bu gruptandırlar.⁵⁷

Bâbâ Efdâl’in insan sınıflarına dair yapmış olduğu tasnifi daha net ve özet olarak şu şekilde görmek mümkündür:

a. Kemâle istidatlı olanlar.

b. Kemâle istidatlı olmayanlar.

(Bunlar iki gruba ayrılır.)

b.a. İnsanî kemâle istidatlı olmayanlar. Ancak mühendislik, doktorluk gibi insanî kemâllerden sayılan bazı ilim dallarına sahip olanlar.

b.b. İnsanî kemâllere istidatlı olmadıkları gibi insanî kemâllerden sayılan ilim dallarına da istidatlı olmayanlar. (İkiye ayrılır.)

b.b.a. Zayıf insanlar. Yaratılıştan idrak ve muharrik kuvveleri bozukluğa uğramıştır. Kemâle uzak olsalar da istidat sahiplerine zarar vermezler.

b.b.b. Her türlü istidat ve kemâlden uzak olmalarının yanında istidat sahiplerine de zarar verirler. Tembel, işsiz ve beyhude

⁵⁷ Kâşânî, *Musannefât*, 104-105.

olan bu kimseler zararlı ve faydasız şeyler yapar. Bunlara “cehalet ehli” denir.

Bâbâ Efdâl'in toplulukları medinelere/devletlere ayırmadığı gibi topluluğun büyüklüğü (tam-eksik) ile kemâli arasında da bir ilişki kurmadığı, kemâli doğrudan bireylerin kendisine yüklediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Bâbâ Efdâl, ebedî saadet için kâmil bir devlet tasavvur etmemektedir. Bilakis daha gerçekçi bir yaklaşımla, kâmil olarak tasavvur ettiği padişahın himayesindeki her karakterdeki insanı göz önüne almakta ve bireysel bir kurtuluştan bahsetmektedir.

Ayrıca Bâbâ Efdâl'in toplumdaki en alt sınıfı temsil eden bireyleri “cehalet” kapsamında değerlendirmesi dikkat çekicidir. Bilindiği üzere bu kavram daha önce Fârâbî tarafından kullanılmıştır. O, cahil şehirleri siyâsî bir topluluk olarak görmüş ve bunları çeşitli bölümlere ayırmıştır.⁵⁸ O, cehalet kapsamında değerlendirdiği şehirleri tespitinde genel anlamda iki ölçüyü esas almıştır. Bunlar halkın saadet anlayışı ve idarecinin takip ettiği siyasettir.⁵⁹ Bâbâ Efdâl ise cehalet kavramıyla Fârâbî'nin “cahil medine”si gibi bütüncül bir topluluğu kastetmemiştir. O, daha ziyade işledikleri fiiller bakımından tek tek fertleri bu kapsamda değerlendirmiştir. Bâbâ Efdâl zararlı ve faydasız olarak gördüğü bu fertlerin bütünüyle aklın hilafına iş yaptıklarını söylemiştir.

Bâbâ Efdâl, yapmış olduğu insan sınıfları tasnifinden sonra, padişahın her sınıf insan hakkında bilgi sahibi olması sebebiyle her sınıfın idaresinin de nasıl olacağını bildiğini söyler. Ona göre bu sınıfların sayısı önemli değildir. Padişah akla tâbi olarak bunları kontrol altında tutabilir. Padişah, bedeninin halleri ve nefsin kuvveleri üzerinde düşünmeli, ıslah ile ifsadın kaynağını, insandaki kemâl ve noksanlıkların nelerden kaynaklandığını, bunlardan her birinin hangi ilim dalıyla eğitilebileceğini düşünmelidir. Padişah kendi sahih mizacı ile doğru mizaç sahibi kimselerle, tıbbî tedbirler ile tabiplerle, kendisindeki şehvî kuvvelerle lezzet peşinde koşanlarla, kendisindeki tembellik kuvvesi ile işsizlerle, kendisindeki hırs kuvvesi ile hırsızlarla ve yağmacılarla iletişim kurabilmelidir. Fakat padişahın toplumdaki her sınıfla iletişim halinde olması gereklidir. Bu sebeple bu kimselerin yanında ayrıca kendisindeki öfke gücü ile katillerle, kendisindeki cesaret ile dalaverecilerle, kendisindeki cömertlik ile iktisatlı davrananlarla, kendisindeki kültür kuvveti ile şer'î ulema, takva ehli ve güzel ahlak sahipleriyle, ifrat ve bozukluk ehlini ıslah ve tedbir için de eğitimcilerle iletişim halinde olmalıdır. Bâbâ Efdâl'e göre padişahın ilimle kendisine ait olan memleket, tebaası hakkındaki bilgisiyle de tebaasının ve memleketin işleri ıslah olur.⁶⁰

Bâbâ Efdâl'e göre padişahın tebaasının tedbirini kendi tedbirine göre aldığından hata ve yanlışta güvende olur. O, padişahı bütün insanların en mükemmeli olarak

⁵⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 94-112.

⁵⁹ Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi* (İstanbul: Doğuş Yayınları, 1983), 71-72.

⁶⁰ Kâşânî, *Musannefât*, 106-107.

tasavvur ettiğinden padişahın bütün tedbirlerinin de faydalı olacağını belirtir. Ona göre padişah kendi üzerine vakıf olduğundan, vakıf olma bakımından insanların en mükemmel olanıdır. Padişah bütünü koruyabilme yeteneğine sahiptir. Bütüne vakıf olan kimse eksik olana da vakıf olur. Padişah aynı zamanda istidatları korumaya muktedirdir. Çünkü mükemmelliğe ulaşmış kimse, ulaşmamış olandan daha eksik değildir. Aynı şekilde kemâl mertebelerini tanıma gücü padişahta var olduğundan o, tebaasından her birinin insani kemâllerden hangisine istidadı olduğunu bilir.⁶¹

Bâbâ Efdâl padişahın tebaası altındaki insanların yeteneklerini yalnızca bilmekle kalmadığını aynı zamanda insanları yeteneğine göre uygun olan temayüllere yönlendirdiğini de söylemektedir. Dolayısıyla bir kimsenin yetenekli olduğu kemâl dışında padişah o kimse için başka bir kemâl aramaz. Böylece istidadı olan maksada ulaşır ve padişahın tedbiri de ziyan olmamış olur. Padişah bir sanata yatkın olan bir kimse gördüğünde, o kimseden kendi istidadına aykırı olan başka bir iş istemez. Şerefli bir işe istidatlı olan kimseyi pis işe yönlendirmez. Padişah hayvanî nefsin işini bitkisel nefsin yapamayacağını bilir. Padişah mevcudatın hakikatindeki yerlerine ve aslına ulaşmasında önderlik eder.⁶²

Bâbâ Efdâl'in siyaset felsefesinde padişahın tebaasına yönelik tedbirlerine değinirken istidat adı altında özellikle ehliyet ve liyakate dikkat çekmesi önemlidir. Bu husus, günümüz dahil bütün dönemlerde üzerinde durulması gereken bir meseledir. İnsanların fitratlarının yatkın olduğu işlere yönlendirilmesi, yönetim sistemindeki aksamaların en aza indirilmesi ve devletin devamlılığının sağlanması Bâbâ Efdâl'in de dikkatinden kaçmamış ve o, bu mesele hakkında padişaha çeşitli uyarılarda bulunmuştur.

Bâbâ Efdâl'in siyaset felsefesine bütüncül açıdan bakıldığında ise bu felsefenin gerçekte meâda râci olduğu görülmektedir. Çünkü onun anlayışında padişah insanları kemâle ulaştırmakla, onları Allah'a yöneltmektedir.⁶³ Padişahın önderliği ile ruh kendini bilmenin mükemmelliği sayesinde gafletten uyanır ve ölüme hazırlanmak için kendisini bedeninden ayırır.⁶⁴

Meâd siyasetinin doğal bir neticesi olarak Bâbâ Efdâl, padişah dahil insanların güç ve zenginlik olarak gördüğü her şeyde bir yanılğı içinde olduğunu düşünür. Ona göre insanların ikbal ve şanslılık saydığı şeyler gerçekte talihsizliktir. Padişahların talih saydıkları büyük bir ordu, çok sayıda silah, hazineler, sınırsız süslenme, itaat eden bir tebaa, eğlence aletleri gibi şeyler, padişahlar için bir tutsaklıktır. Bunlar özgürlük ve kurtuluş değildir. Bilakis istikbalin ve özgürlüğün alameti ve sebepleri sayılan silah, ordu, altın, cevher, aletler, bahçeler ve saraylar padişahın boynuna bağlanan halatlar ve zincirlerdir. Çünkü o, bu tür çirkinliklerin bir güzellik olmadığını, bunların güzel görünmesinin sebebinin görme duyusunun

⁶¹ Kâşânî, *Musannefât*, 107.

⁶² Kâşânî, *Musannefât*, 107.

⁶³ Herevî, "Mütâlâ'e-i Tatbikiyi Endişehâ-i Siyâsiyi Bâbâ Efdal ve Ârâyi Siyâsiyi Ebu Nasr Fârâbî", 13.

⁶⁴ Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, 8-10.

bozukluğundan kaynaklandığını belirtir. Görmede bozukluk ve afet olmadığında, nur bütün sîrete dolar ve padişah her iki dünyada da ihtiyaçsız olur.⁶⁵

Bâbâ Efdâl'in meâd siyaseti, onun irfanî anlayışının bir neticesidir. O, dünya hayatının ahiret hayatına nazaran bir değer taşımadığını düşünür. Ona göre hissî hayat, itidalli olmasına rağmen, neticesi helak ve yok oluşturmaktadır.⁶⁶

Bâbâ Efdâl padişahlığın hilafına olan tutumlara da değinir. Ona göre şehvete düşkünlük, öfke gücünün akıl gücüne galip gelmesi, tebaasından daha fazla hırsa ve şerre sahip olma, kalıcı olmayan malların biriktirilmesi, ilim, ahlaki güzellikler ve kendisiyle işlerin aslının öğrenildiği nazarî akıl konusunda tebaasından daha habersiz ve gafil olma gibi haller, önderlik şartlarının ve padişahlık yasasının hilafına olan tutumlardır. Bu haller neticesinde padişahlığın akıbeti helak olmaktadır.⁶⁷

Bâbâ Efdâl'in tasavvur ettiği siyaset felsefesine bütüncül açıdan bakıldığında, onun siyasetin dönüştürücü gücünü iyi sezdiğini söylemek bu noktada yanlış olmaz. Onun nazarında siyaset insan ruhu için bir arınma vesilesidir. Allah'ın halifesi olarak padişah hem arınacak hem de kendisine tâbi olan halkı arındıracaktır. Bütünüyle ahlaki bir nitelik taşıyan bu felsefede insan, padişahın önderliğinde akla dönecek, aslî vatanını hatırlayacak, asıl vazifesinden kendisini alıkoyan her şeyle arasına bir sınır çizecektir.

Sonuç

Bâbâ Efdâl'in siyaset felsefesi Tanrı, varlık ve insandan müteşekkil bütüncül bir yapıya dayanmaktadır. Neoplatonik bir anlayışa uygun olan bu felsefede, öncelikle en üstün konuma sahip Tanrı gelmekte ve daha sonra diğer varlıklar Tanrı'ya oranla değerlerine göre sıralanmaktadır. Bu hiyerarşik kurgu onun siyaset felsefesinin zeminini oluşturmuştur. Bu kurguda padişah, Allah'ın halifesi olmaya lâyık yegâne insan olarak tasavvur edilir. Padişahın halifelğe lâyık olması ise onun üstün akıl gücü sayesinde. Dolayısıyla insanların halifesi aynı zamanda onların akıl bakımından da en mükemmeldir.

Bâbâ Efdâl padişaha yüklediği bütün hasletlerde akla yönelik vurguyu öne çıkarmıştır. O, padişah için zıtlığa sahip olmama, güçlü ve müstağni olma, sabırlı olma, tevazu sahibi olma ve güçlü olma adında beş hasletten bahsetmiştir. Ancak o, bütün bu hasletlerde konuyu bir şekilde akla bağlamış ve bu hasletler adı altında akla bir övgü getirmiştir.

Bâbâ Efdâl topluma bütünsel açıdan değil, bireysel fertler bağlamında bakmıştır. Çünkü o, bütünüyle iyi ve doğru yaşayan bir milletin varlığını pratikte

⁶⁵ Kâşânî, *Musannefât*, 107-110.

⁶⁶ Herevî, “Mütâle'e-i Tatbikiyi Endîşehâ-i Siyâsiyi Bâbâ Efdal ve Ârâyi Siyâsiyi Ebu Nasr Fârâbî”, 13.

⁶⁷ Kâşânî, *Musannefât*, 107-110.

mümkün görmemiştir. Tam aksine insan gerçeğini kabul ederek her toplumda iyi ve kötülerin bir arada yaşadığını göz önünde bulundurmuş ve padişahın kemâle istidadı olan insanları amacına ulaştırmada önderlik edeceğini savunmuştur. Bunun yanında padişah, kemâl bakımından daha alt kategorilere sahip ve ıslahı mümkün olmayan insan sınıflarını da görmezden gelemez diyerek onları nasıl idare edeceğini ortaya koymuştur. Onun kurguladığı sistemde herkes layık olduğu işle meşgul olacak ve bu sayede devlette aksaklık olmayacaktır.

Bâbâ Efdâl'in siyaset felsefesi Tanrı'dan insana inen, ancak bununla sınırlı kalmayan ve tekrar insanın öz farkındalığı ile Tanrı'ya ulaşan bütüncül bir yapıya sahiptir. İnsanın kendini gerçekleştirme için kendisinden daha üstün ve kâmil olan bir padişahın önderliğine ihtiyacı vardır. Bu sayede insan kendi özünün farkına varır ve oradan hareketle asıl vatanını ve yaratıcısını bulur. Dolayısıyla onun nazarında siyaset, bir uyanış felsefesidir. Meâda râci olan söz konusu uyanışın bu dünyada gerçekleşen, ancak ahireti de kapsayan bir ideal olduğu anlaşılmaktadır.

Bâbâ Efdâl'e göre bu idealin gerçekleşme yöntemi akıldır. Onun düşüncesinin yoğun bir tasavvufî etkinin altında olmasına ve padişaha dahi sûfîvari bir hayat tarzı önermesine rağmen, keşf yöntemini değil, akıl yöntemini insan için kurtuluş vesilesi sayması dikkat çekicidir. Bu sebeple onun siyaset felsefesindeki anahtar kelimenin akıl olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle onun akıl anlayışının siyaset felsefesini bütünüyle kuşattığı ve düşüncesinin mihenk taşı oluşturduğu şeklinde bir tespit yapmak mümkündür.

Kaynakça/References

- Akpınar, Fuat - Cihan, Ahmet Kamil. “Ebu'l-Hasan el-Âmirî'de İdeal Devlet Tasavvuru”. *Bilimname* 48 (2022), 601-625.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Doğuş Yayınları, 1983.
- Beydeba. *Kelile ve Dimne*. çev. Sadık Yalsızuçanlar. İstanbul: Timaş Yayınları, 1998.
- Beyrâk, Hasan Ekberî. “Nigâhî be Risâle-i Sâz û Pîrâye-i Pormâyê Eser-i Bâbâ Efdâl Kâşânî”. *Faslnâme-i Kâşânşinâht* 7-8 (1388), 91-111.
- Chittick, William C. “Bâbâ Afzal-al-Dîn”. *Encyclopaedia Iranica*. 3/285-291, 1988.
- Chittick, William C. “The Goal of Islamic Philosophy: Reflections on the Works of Afdal al-Din Kashani”. *Sacred Web: A Journal of Tradition And Modernity* 5 (2000), 17-29.
- Çifçi, Osman Zahid. *Maverdî'ye Göre Din-Devlet İlişkisi*. Konya: Aybil Yayınları, 2012.
- Daiber, Hans. “Siyaset Felsefesi”. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyen Ay, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Groff, Peter S. *Islamic Philosophy A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Herevî, Azîz Cevânpûr. “Mütâle'e-i Tatbîkiyi Endîşehâ-i Siyâsiyi Bâbâ Efdal ve Ârâyi Siyâsiyi Ebu Nasr Fârâbî”. *Pejuheşnâme-i Kâşân* 1 (1391), 29.
- Kâşânî, Efdaluddîn Muhammed Merakî. *Musannefât*. thk. Müctebâ Mînovî - Yahya Mehdevî. Tahran: Novbahâr, 1366.
- Kindî, Ya'kub b. İshak. “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”. *Kindî Felsefî Risâleler*. ed. Mahmud Kaya. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002.
- Medenî, Emir Hüseyin. “Bâbâ Efdâl Marakî Kâşânî: Feylesûfî Âgâhî ve Hired ve Bîdarî (bâ Nigâhî be Zindegî ve Âsâr)”. *Do Faslnâme-i İlmî-i Kâşânşinâsî* 13 (1399), 111-130.
- Molla Sadrâ. *Metafiziğe Giriş*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Nizamü'l-Mülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Plotinus. *The Enneads*. ed. Liloyd P. Gerson. çev. George Boys-Stones vd. United Kingdom: Cambridge University Press, 2018.

Sevgi, H. Ahmet. "Efdalüddîn-i Kâşânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Şulul, Cevher. "İbn Sînâ'nın Siyaset Felsefesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 27/2 (2016), 111-121.

ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 23-47.

Issue: 20, 2024, 23-47.

Makro-Mikro Düzeylerde Edimbilim: Taha Abdurrahman ve Ahmed el-Mütevekkil Örneği

Pragmatics at Macro-Micro Levels: The Case of Taha Abderrahmane and Ahmad al-Mutawakkil

Hüseyin Çiçek

ASBÜ Doktora Öğrencisi, Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

ASBU PhD Student, Research Assistant, Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Gaziantep/Türkiye

huseyincicek96@gmail.com | ORCID: [0000-0003-0672-597X](https://orcid.org/0000-0003-0672-597X) | ROR ID: [020vvc407](https://ror.org/020vvc407)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
15 Temmuz 2024	15 July 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
29 Kasım 2024	29 November 2024
Yayın Tarihi	Date Published
26 Aralık 2024	26 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

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

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Çiçek, Hüseyin. "Makro-Mikro Düzeylerde Edimbilim: Taha Abdurrahman ve Ahmed el-Mütevekkil Örneği". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 23-47. DOI: [10.52886/ilak.1516346](https://doi.org/10.52886/ilak.1516346)

Atıf/ Cite as Çiçek, Hüseyin. "Pragmatics at Macro-Micro Levels: The Case of Taha Abderrahmane and Ahmad al-Mutawakkil". *Theological Academia* 20 (December 2024), 23-47. DOI: [10.52886/ilak.1516346](https://doi.org/10.52886/ilak.1516346)

Öz

Bu çalışmada, edimbilimsel yaklaşımların iki farklı düzlemde kullanımı nasıl inceledikleri ve bu bağlamda edimbilimi Arap dünyasına tanıtan Taha Abdurrahman (1944-) ile Ahmed el-Mütevekkil'in (1944-) yaklaşımlarının nereye düştüğü ele alınmıştır. Edimbilimsel yaklaşımların çeşitliliği, temelde tanımlama sorunundan kaynaklanmaktadır. Genel olarak, edimbilim, kullanımı inceleyen bir disiplin olarak tanımlansa da hangi yönlerin bu incelemeye dahil olduğu konusu tartışmalıdır. Kimi araştırmacılar, edimbilimi oldukça geniş bir şekilde "kullanımı inceleyen disiplin" olarak tanımlar. Bu tanıma göre kullanım; kültür, dil, din, eğitim, bilgi felsefesi, toplum gibi birçok alanda incelenebilir. Bu, kullanımın makro düzeydeki yansımasıdır. Zira makro-pragmatik yaklaşımın hareket noktası, dil üstü ve birey dışı faktörlerin geniş pragmatik anlamlarda belirleyici bir rol oynadığı gerçeğidir. Makro-pragmatik yaklaşım örneklerinden biri ise Taha Abdurrahman'ın İslami pragmatik teorisidir. Edimbilimi Arap dünyasına ilk tanıtan kişilerden olan Abdurrahman, bu disiplini oldukça geniş ve bütüncül bir yaklaşımla ele alır. Abdurrahman'a göre edimbilim, dilbilimsel alanla sınırlı olmadığı gibi dilbilimin bir bileşeninden de ibaret değildir. Onun İslami pragmatik anlayışına göre iletişimsel ve etkileşimsel nitelikteki kullanım; dil, inanç ve bilgi alanlarında gerçekleşir. Bu üç bileşen, modüler İslami pragmatik alanı tamamlar ve bunların her birinin özünde eylem ve fayda yer alır. Abdurrahman'ın yaklaşımı, kullanımı sadece dilsel açıdan değil aynı zamanda epistemolojik, dini ve ahlaki ilkeleriyle İslam medeniyetinde dolaşımsal olan meta bir sistem açısından ele aldığı için makro-pragmatiktir. Buna göre edimbilim, sadece dilin kullanımı değil; aynı zamanda inancın ve bilginin kullanımını da içine alır. Her alanın kullanımı ise birbiriyle ilişkili ancak farklı şekilde gerçekleşir. Öte yandan edimbilimsel incelemenin diğer kutbunda yer alan mikro yaklaşım, birey dışındaki geniş faktörlerden ziyade bireysel, bilişsel ve dilsel faktörlere odaklanır. Kullanımın dilsel boyutta analiz edilmesi noktasında bu yaklaşımın önemli katkıları vardır. Zira birey dışındaki meta faktörlerin görece az olduğu sözcelerde dilsel bağlamın incelenmesi, mikro düzeydeki bir yaklaşımı gerektirir. Bu yaklaşımda edimbilim, *dil ve bağlam arasındaki dilbilgiselleştirilmiş ilişkileri inceleyen disiplin* tanımına uygun düşmektedir. Bu noktada yine Faslı dilbilimci Ahmed el-Mütevekkil'in yaklaşımı iyi bir örnektir. Mütevekkil, İşlevsel Dilbilgisi kuramının metodolojik ilkelerinden olan tipolojik ve edimbilimsel yeterlilik ilkeleri gereği birçok dile uygulanma imkânı olan kuralları, özellikle de edimbilimsel işlevleri, Arap diline derinlemesine uygular. Edimbilimsel yaklaşımın özü olan kullanım incelemesi, her türlü bağlamsal faktöre duyarlı olmakla birlikte doğası gereği yapısal dile mesafeli olduğu yanılığına yol açabilir. Bu yanılığı kırmaya çalışan Mütevekkil, yapısal Arapçanın edimbilimsel yönünü en ince ayrıntısına kadar ele alır. Mütevekkil, dilsel yapı üzerindeki edimbilimsel incelemesini oldukça dar yani mikro düzeyde gerçekleştirir. Dilbilgisel kullanımı bazen o kadar mikro düzeyde inceler ki doğal dilden uzaklaşmakla eleştirilir. Kullanımın dilbilgisi düzeyinde incelenmesi için mikro-pragmatik yaklaşım uygun bir yöntem iken söylem düzeyinde veya kullanımın daha geniş alanlarında makro-pragmatik analiz daha uygundur. Ülkemizde, edimbilimsel yaklaşımla ilgili birçok teorik ve ampirik çalışma yapılmışsa da söz konusu iki yaklaşıma dair herhangi bir çalışma yapılmamıştır. İlgili boşluğu imkânlar ölçüsünde doldurma amacıyla kaleme alınan bu çalışma, edimbilimsel yaklaşımın iki yönünü, İslami makro-pragmatik ve Arapçanın dilbilgisel mikro-pragmatik örnekleminde ortaya koymaktadır. Buna göre kullanım incelemesinde tercih edilecek yaklaşımın, kullanımın hangi düzeyde inceleneceğine bağlı olması önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Edimbilim, Makro-pragmatik, Mikro-pragmatik, Taha Abdurrahman, Ahmed el-Mütevekkil.

Abstract

This study examines how pragmatic approaches examine usage on two different planes and where the approaches of Taha Abderrahmane (1944-) and Ahmad al-Mutawakkil (1944-), who introduced pragmatics to the Arab world, fall in this context. The diversity of pragmatic approaches is mainly due to the problem of definition. In general, pragmatics is defined as a discipline that studies usage, but which aspects are included in this study is controversial. Some researchers define pragmatics quite broadly as “the discipline that studies use”. According to this definition, usage can be analyzed in many fields such as culture, language, religion, education, epistemology and society. This is the reflection of use at the macro level. The starting point of the macro-pragmatic approach is the fact that supra-linguistic and extra-individual factors play a decisive role in broad pragmatic meanings. An example of a macro-pragmatic approach is Taha Abderrahmane’s Islamic pragmatic theory. Abderrahmane, one of the first to introduce pragmatics to the Arab world, takes a very broad and holistic approach to this discipline. According to Abderrahmane, pragmatics is not limited to the linguistic field, not is it a component of linguistics. According to his understanding of Islamic pragmatics, communicative and interactional use takes place in the domains of language, belief, and knowledge. These three components complete the modular Islamic pragmatic field, and at the core of each of them are action and utility. Abderrahmane’s approach is macro-pragmatic in that it considers use not only from a linguistic point of view but also from the point of view of a meta-system circulating in Islamic civilization with its epistemological, religious and moral principles. Accordingly, pragmatics encompasses not only the use of language but also the use of faith and knowledge. The use of each domain is interrelated but different. On the other hand, the micro approach, which is at the other pole of pragmatic analysis, focuses on individual, cognitive and linguistic factors rather than broader factors outside the individual. This approach has important contributions in analyzing use in the linguistic dimension. Because analyzing the linguistic context in utterances where meta-factors other than the individual are relatively few requires a micro-level approach. In this approach, pragmatics fits the definition of a discipline that studies the grammaticalized relations between language and context. At this point, Moroccan linguist Ahmad al-Mutawakkil’s approach is a good example. al-Mutawakkil applies rules that can be applied to many languages, especially pragmatic functions, to the Arabic language in depth, in accordance with the typological and pragmatic competence principles, which are the methodological principles of Functional Grammar theory. The study of usage, which is the essence of the pragmatic approach, is sensitive to all kinds of contextual factors, but it can lead to the misconception that it is inherently distant from structural language. In an attempt to overcome this misconception, al-Mutawakkil deals with the pragmatic aspect of structural Arabic in great detail. al-Mutawakkil carries out his pragmatic analysis of linguistic structure at a very narrow, micro level. He sometimes examines grammatical usage at such a micro level that he is criticized for moving away from natural language. While the micro-pragmatic approach is an appropriate method for examining usage at the grammatical level, macro-pragmatic analysis is more appropriate at the discourse level or in broader areas of usage. In our country, although many theoretical and empirical studies have been conducted on the pragmatic approach, no studies have been conducted on the two approaches in question. This study, which aims to fill this gap to the extent possible, presents two aspects of the pragmatic approach in the case of Islamic macro-pragmatics and Arabic grammatical micro-pragmatics. Accordingly, it is important that the approach to be preferred in the analysis of usage depends on the level at which the usage is to be analyzed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Pragmatics, Macro-pragmatic, Micro-pragmatic, Taha Abderrahmane, Ahmad al-Mutawakkil.

Giriş

Batıda dilbilimin bir disiplin olarak ortaya çıktığı 20. yüzyıldan günümüze kadar dilbilimsel analiz konusunda çeşitli yaklaşımlar gelişmiştir. Karşılaştırmalı ve betimsel yöntemin çekirdeğini oluşturduğu yapısalcı yaklaşımın geliştirilmesiyle birlikte salt yapısalcılığın ön plana çıktığı “biçimci yaklaşım” ve yapıyla birlikte kullanıma odaklanan “işlevselci yaklaşım” olmak üzere iki yönelim ortaya çıkmıştır. Biçimci yaklaşım, dilsel analizde dilin yapısından ve biçiminden hareket ederek dilsel kullanıma ve işlevine bir öncelik tanımaz. İşlevselci yaklaşım ise dilin iletişim aracı olduğu gerçeğinden hareketle dilin işlevlerini ve kullanımını dikkate alır.¹ Radikal işlevselciler bir kenara bırakılırsa işlevselci yaklaşımların, yapı-kullanım ilişkisini dikkate aldıklarını söylemek mümkündür.

Edimbilim, sınırları çok da belirli olmayan esnek bir yapıya sahiptir. Ancak bu, edimbilimin tamamen kuralsız ve ilkesiz olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar ilk ortaya çıktığı dönemlerde dilbilimin çöp sepeti olarak görülse de² ilerleyen gelişmelerle birlikte ortaya çıkan ilke, kural ve yaklaşımlar sayesinde tam anlamıyla bir disiplin olmayı başarmıştır. İşlevselci yaklaşım, dilsel kullanımı merkeze aldığından, kullanımı inceleyen edimbilimle sıkı bir ilişki içindedir. Daha geniş iki yaklaşım olan biçimci ve işlevselci yaklaşımlar gibi, kullanımı inceleyen edimbilim disiplininde de iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, kullanımı, geniş (makro) bir perspektiften alırken diğeri ise dar (mikro) bir çerçevede ve daha çok yapısal düzeyde inceler. Makro-pragmatik yaklaşımın hareket noktası, dil üstü ve birey dışı faktörlerin geniş edimsel anlamlarda belirleyici bir rol oynadığı gerçeğidir. Buradan hareketle yapılan söylem analizinde toplumun, inanç, siyaset, ahlâk ve kültür gibi alanlardaki tipolojik yapısı dikkate alınır.³ Bu çalışmadaki amaçlarımızdan biri, makro-pragmatik yaklaşımın bu yönünü Taha Abdurrahman'ın yaklaşımı çerçevesinde ortaya koymaktır. Ülkemizde, Taha Abdurrahman'ın düşünce dünyası hakkında birçok çalışma yapılmışsa da edimbilimsel yaklaşımı hakkında sadece iki çalışma yapılmıştır.⁴ Hem Gündüzöz hem de Ateş, yaptıkları çalışmalarda Abdurrahman'ın edimbilimsel yaklaşımını başarılı bir şekilde özetlemektedir. Ancak her iki araştırmacı, Abdurrahman'ın yaklaşımının bütüncül olduğunu vurgulasa da bunun teorik temelleri olan makro-pragmatik yaklaşım hakkında herhangi bir şey söylememektedir. Taha Abdurrahman, edimbilime makro bir perspektifle yaklaşarak bu disiplini tanıtmak yerine bütüncül bir İslami pragmatik anlayış oluşturur. İletişimsel ve etkileşimsel temelleri olan İslami

¹ Margaret Thomas, *Formalism and Functionalism in Linguistics: The Engineer and the Collector* (New York-London: Routledge, 2020), 16.

² bk. Yehoshua Bar-Hillel, “Out of the Pragmatic Wastebasket”, *Linguistic Inquiry* 2/3 (1971), 401-407.

³ Piotr Cap, “Micropragmatics and macropragmatics”, *Foundations of Pragmatics*, ed. Wolfram Bublitz - Neal R. Norrick (Berlin: De Gruyter Mouton, 2011), 55.

⁴ bk. Soner Gündüzöz, “Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 139-155; Muhammet Ateş, “Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Mecâlû't-tedâvül Kavramı”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2022), 32-46.

pragmatik sistemin dolaşımında kalması için bir takım ilke ve kurallar belirler. Bu ilke ve kuralların temeli de amele yani eyleme dayanır. Örneğin dilsel alanın temel ilkesi, söz ve eylem birliği iken epistemolojik alanın temel ilkesi, bilginin eyleme dönüşmesi yani fayda sağlamasıdır.⁵ Taha Abdurrahman, İslam medeniyetinin pragmatik alanını belirlerken, üst düzeyde bir makro yaklaşım benimser. Zira söz konusu pragmatik alanın bileşenleri; dilsel, akidevî ve epistemolojiktir. Ortaya koyduğu kural ve ilkelerden dolayı Taha Abdurrahman'ın faaliyeti, bir yaklaşımdan ziyade tasarlamadır.

Edimbilimsel incelemenin diğer kutbunda yer alan mikro yaklaşım, birey dışındaki geniş faktörlerden ziyade bireysel ve dilsel faktörlere odaklanır. Kullanımın dilsel boyutta analiz edilmesi noktasında bu yaklaşımın önemli katkıları vardır. Zira birey dışındaki ideolojik, siyasi, dini, kültürel vb. faktörlerin görece az olduğu sözcelerde dilsel bağlamın incelenmesi, mikro düzeydeki bir yaklaşımı gerektirir. Bu noktada yine Faslı dilbilimci Ahmed el-Mütevekkil'in yaklaşımı iyi bir örnektir. Ülkemizde edimbilimin Arap dilindeki yeri hakkında bazı çalışmalar yapılmışsa da⁶ ne mikro-pragmatik yaklaşım çerçevesinde ne de müstakil olarak Mütevekkil'in yaklaşımına dair bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmadaki amaçlarımızdan bir diğeri de Mütevekkil'in yaklaşımını mikro-pragmatik yaklaşım çerçevesinde ortaya koymaktır. Mütevekkil, Arap dilinin kullanımıyla ilgili yönlerini dilbilgisel düzeyde inceler. Temel referansı İşlevsel Dilbilgisi kuramını ortaya koyan Simon C. Dik (1940-1995) olan Mütevekkil, Arap dilbilgisinin edimbilimsel yönlerini derinlemesine ele alır. Taha Abdurrahman'ın şu sözü, Mütevekkil'in mikro-pragmatik yaklaşımını yansıtır: *el-Mütevekkil, edimbilimsel sözdizim alanında Arapça dilbilgisinin en katı ve titizlikle belirlenmiş şartlarını koymaya çalışan mümtaz bir dilbilimcidir.*⁷ Taha Abdurrahman'ın sözünden açıkça anlaşıldığı üzere Mütevekkil, Arapça dilbilgisinin pragmatik boyutunu mikro bir yaklaşımla ele alır. Öyle ki edimbilimsel analizi o kadar mikro düzeye indirir ki kimi araştırmacılar tarafından doğal dilden uzaklaştığı konusunda eleştirilmiştir.⁸

Makro ve mikro düzeydeki edimbilimsel yaklaşımların her biri, dil incelemesinde birçok avantaja sahiptir. Örneğin sözcü analizinde mikro-pragmatik, dilsel yapı ile kullanım arasındaki ilişkinin anlaşılmasında; söylem analizinde ise makro-pragmatik, söylemdeki edimsel anlamlarda rol oynayan küresel faktörlerin anlaşılmasında etkili yöntemlerdir. Dolayısıyla sözcü veya söylem düzeyinde yapılacak pragmatik bir analiz, araştırma nesnesinin niteliğine uygun olarak makro veya mikro yaklaşım tercih edilerek yapılmalıdır. Öte yandan gerek sözcü düzeyinde

⁵ Taha Abdurrahman, *Süülü'l-menhec fi ufuki't-te'sis li-ünmüzeccin fikriyyin cedid* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikr ve'l-'İbdâ', 2015), 63.

⁶ Konuyla ilgili olarak Yusuf Akyüz'ün doktora tezi iyi bir örnektir. Yusuf Akyüz, *Arap Dilinde Edimbilim* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020). Çalışmanın yayımlanmış hali için bk. Yusuf Akyüz, *Arap Dilinde Edimbilimin Kökenleri* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023).

⁷ Taha Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz: Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 31.

⁸ bk. Amal E. Marogy, *Kitâb Sibawayhi: Syntax and Pragmatics* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 158.

gerek söylem düzeyinde olsun, tüm yönleriyle doğru anlamın elde edilmesi her iki yaklaşımın dengeli bir şekilde kullanılmasına bağlıdır.

1. Edimbilimin Tanımı

Latince “pragma” kökünden türemiş olan ve batıda “pragmatik” (İn. pragmatics) olarak adlandırılan bu disiplinin kesin sınırlarının olmaması ve ayrıca interdisipliner bir hareket alanına sahip olması bir tanımlama sorununu ortaya çıkarmıştır. Pragma kökünden türeyen “pragmaticus”, Latince “iş, eylem” anlamlarına geldiğinden⁹ bu alan, en genel anlamda *kullanımı inceleyen disiplin* olarak tanımlanır.

Temelde kullanımı inceleyen disiplin olarak tanımlanan edimbilim hakkında, temel anlamı da dikkate alınarak dilbilimsel veya daha bütüncül çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Edimbilimin çerçevesini oldukça geniş tutan Kıta Avrupası dilbilimcilerine göre bu disiplin, dilsel kullanımın bütün yönlerine dair işlevsel bir yaklaşımı temsil eder. Bu yaklaşıma göre edimbilim; toplumdilbilim, psikodilbilim ve söylem analizi gibi alanlara giren kullanımla ilgili birçok konuyu incelemekle birlikte kültürler arası, diller arası ve hatta kültür ötesi alanlara da temas eder.¹⁰ Edimbilimin tanımlanmasını zorlaştıran nedenlerden biri de bu disipline, neredeyse dille alakası olmayan bu tarz geniş alanlara dair bir rol yüklenmesidir.

Edimbilime dilbilimsel açıdan yaklaşarak daha dar bir çerçeve çizen Anglo-Amerikan dilbilimcilerine göre bu disiplin, dilbilimin bir dalı olarak dilsel kullanımla ilgilenir. Buna göre edimbilim; sözdizim, biçimbilim, sesbilim ve anlambilim gibi alanlarla benzer olarak dilbilimin bir bileşenidir. Nasıl ki dilbilimin her dalının belirli bir inceleme alanı varsa edimbilimin de inceleme alanı bağlam içindeki dil kullanımıdır.¹¹ Bu tanım, modern dilbilimdeki edimbilim kavramını ilk kullananlardan biri sayılan Charles W. Morris’in (1901-1979) tanımıyla örtüşür. Edimbilim çalışmalarının önde gelen isimlerinden Levinson’un (1947-) aktardığı üzere; göstergebilimi bileşenleri açısından ana hatlarıyla tanımlayan Morris, bu disiplini, sözdizim, anlambilim ve edimbilim olarak üçe ayırmıştır. Sözdizim, göstergelerin karşılıklı yapısal ilişkilerini; anlambilim ise göstergelerin nesnelere ilişkisini inceler. Göstergebilimin bir bileşeni olan edimbilim ise, göstergelerin yorumlayıcılarıyla olan ilişkilerini araştıran disiplindir.¹²

Levinson’a göre, bir yönden ciddi bir tanımlama sorunundan bahsetmek mümkün iken bir yönden ise bir tanımlama sorunu yoktur. Bu durum her ne kadar bir paradoks gibi görünse de tanımlama sorununa ışık tutan basit bir yaklaşımdır.

⁹ Engin Yılmaz, *Edim Bilimine Giriş: Kavram-Kuram-Uygulama* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 4.

¹⁰ Yan Huang, “Introduction: What Is Pragmatics?”, *The Oxford Handbook of Pragmatics*, ed. Yan Huang (New York: Oxford University Press, 2017), 3.

¹¹ Huang, “Introduction: What Is Pragmatics?”, 2.

¹² Stephen C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

Ona göre nasıl ki sözdizim; dil kategorileri ile sözcüklerin bir araya gelmesiyle ilgileniyorsa ve anlambilim de anlamı inceliyorsa basit bir ifadeyle edimbilimin de dilsel kullanımını inceleyen bir disiplin olduğunu söylemek mümkündür.¹³ Levinson'un genel ve basit tanımlama girişimi, doğrudan edimbilim kavramının temel anlamıyla ilişkilidir. Öte yandan Levinson, tanımlama sorununa dikkat çekmek için birçok tanım aktarır.¹⁴ Bunları karşılaştırmalı bir şekilde ele alan Levinson, çıkmaz bir yola girmemek için bir yerde durmanın ve birtakım kavramlar ile edimbilimsel bir teorinin hedeflerini belirlemenin daha doğru olduğunu düşünür. Böylece o, edimbilimi, bağlamı göz önünde bulundurarak anlambilimi tamamlayan bir disiplin olarak kabul eden tanımların, bazı zorluklara rağmen en makul tanımlar olduğunu düşünür.¹⁵

Edimbilimin geniş kapsamı ve esnek yapısı, birçok farklı tanımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. İki ana şemsiye altında toplanan tanımlar da kendi içinde oldukça çeşitlilik göstermektedir. Ancak tanımları ortak paydada birleştiren yaklaşımlardan biri, edimbilimin kapsamını dil dışı alanlarla genişletirken diğeri görece sınırlı bir görev alanı belirler. Meseleye dilbilimsel açıdan yaklaşmak istediğimizde tek bir birleştirici noktanın olduğunu görebiliriz. Bu ortak payda "bağlam içindeki anlam incelemesi"dir.¹⁶ Edimbilime dilbilimsel açıdan yaklaşan dilbilimcilerin çoğunun bu ortak paydada bulduklarını söylemek mümkündür. Örneğin Abdülhâdî b. Zâfir eş-Şehrî¹⁷ ve Ahmed Fehd Salih Şahin¹⁸ gibi araştırmacılar, edimbilimin, bağlam içindeki dilsel kullanımı inceleyen alan olarak tanımlanmasını daha makul görürler.

Bağlam merkezli dilbilimsel yaklaşımlar arasında da çeşitli tanımlar ortaya çıkmıştır. Birçok tanım olmakla birlikte konumuzla ilgili olan sadece bir tanıma değinmek istiyoruz. Bu tanım, kullanım ile dilsel yapı arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Levinson'un, çekişen yaklaşmakla birlikte tamamen reddetmediği bu tanıma göre edimbilim, "dil ve bağlam arasındaki dilbilimselleştirilmiş veya bir dilin yapısında düzgülenmiş (kodlanmış) olan ilişkileri inceleyen" alandır.¹⁹ Levinson'un bu tanımla ilgili endişesi, edimbilimin, salt dilsel yapıyla sınırlandırılarak dilbilgisi dışındaki kullanıma dair konuların gözden kaçırılmasıdır. Benzer şekilde Mes'ûd Sahrâvî de edimbilimin, *dilsel yapının kullanımla karşılıklı ilişkisini inceleyen* disiplin olarak

¹³ Levinson, *Pragmatics*, 5.

¹⁴ İlgili tanımlar için bk. Levinson, *Pragmatics*, 5-27.

¹⁵ Levinson, *Pragmatics*, 32.

¹⁶ Siobhan Chapman, *Pragmatics* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011), 1.

¹⁷ bk. Abdülhâdî b. Zâfir eş-Şehrî, *İstirâfîyyâtü'l-hitâb: Mukârebe lugaviyye tedâvüliyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Cedîd el-Müttahide, 2004), 22.

¹⁸ bk. Ahmed Fehd Salih Şahin, *en-Nazariyyetü't-tedâvüliyye ve eserühâ fi'd-dirâsâti'n-nahviyyeti'l-mu'âsıra* (İrbid: Âlemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2015), 11.

¹⁹ Levinson, *Pragmatics*, 9.

tanımlanmasını makul görür. Ancak Sahrâvî, dilsel yapının çerçevesini sınırlı tutmayarak edimbilimin inceleme alanını -dilbilimsel açıdan- geniş tutar.²⁰

Edimbilim hakkındaki farklı tanımlama girişimleri, bu disipline yönelik iki ayrı araştırma alanının ortaya çıkmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bunlardan birinde dilsel iletişimin kullanım analizinde bireysel ve bilişsel faktörler merkezi bir konumda iken diğerinde sosyokültürel ve etkileşimsel faktörler daha merkezi bir konumda yer alır. Bu yaklaşımlar, Anglo-Amerikan'ın sınırlı yaklaşımı ile Kıta Avrupası'nun kapsamlı yaklaşımlarıyla paralellik arz eder. Buna göre, ilk yaklaşımın edimbilimsel analizi, bireysel ve bilişsel bir çerçevedeki iletişimsel dil kullanımına öncelik verirken ikinci yaklaşımın edimbilimsel analizi daha çok sosyokültürel ve meta faktörlere merkezi bir rol tanır. İlk yaklaşımda Grice'in ilkeleri, Austin'in söz-edim kuramı ve diğer bazı dilsel-felsefi yaklaşımlar temsil edildiğinden, bu yaklaşım; bilişsel, felsefi veya daha doğru bir adlandırmayla "dilbilimsel edimbilim" olarak nitelendirilebilir. İkinci yaklaşım ise iletişimsel eylemleri, daha çok sosyal olgulara atıfta bulunarak açıkladığı için "sosyo-pragmatik" olarak da adlandırılır.²¹ Özetle söz konusu edimbilimsel yaklaşımlardan biri, birey merkezli iken diğeri toplum merkezlidir. Şimdi değineceğimiz makro-pragmatik ve mikro-pragmatik yaklaşımların temel paradigmaları da bu yaklaşımlarla paraleldir.

2. Makro-Pragmatik

Edimbilime interdisipliner bir özellik kazandıran nedenlerden biri dolaylı olarak dil olgusudur. Dilin çok yönlü yapısı ve özellikle de sınırsız bağlam özelliği, edimbilime, dilsel yapıyla birlikte, psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve diğer birçok beşerî bilimlerle kolektif çalışma motivasyonu sağlar.²² Ancak ortaya çıkan edimbilimsel yaklaşımlardan biri, kullanım analizinde dilsel yapıya daha çok yer verirken diğer yaklaşım, kullanım incelemesinde yapısal dil olgusuna odaklanmak yerine toplumsal olgulara odaklanır.

Makro-pragmatikğin dayandığı temel düşünce, bireysel sözcelerde yer alan söz-edimlerin çoğunun daha büyük işlevsel ögeler halinde birleşme eğiliminde olmalarıdır.²³ Bu yönüyle bakıldığında, temel paradigması bu olan edimbilimsel bir analizin daha çok dilbilimle ilişkili olduğu ve dolayısıyla mikro-pragmatik yönelimli olduğu söylenebilir. Ancak makro düzeyde bir yaklaşım, bunu bir çıkış noktası olarak görerek söylemdeki kullanımda rol oynayan dil üstü faktörlerin olduğu sonucuna ulaşır. Nitekim edimbilimin üst düzeydeki türünü ifade etmek için "meta-pragmatik" kavramını kullanan Mey, belirli bir söz-ediminin toplumlara göre farklı

²⁰ Mes'ûd Sahrâvî, "Fî'l-çihâzi'l-mefâhîmî li'd-dersi't-tedâvüliyyi'l-mu'âsır", *et-Tedâvüliyyât: 'İlmü isti'mâli'l-luğa*, ed. Hâfız İsmâilî Alevî (İrbid: Âlemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2014), 31-32.

²¹ Istvan Kecskes, "Sociopragmatics and cross-cultural and intercultural studies", *The Cambridge Handbook of Pragmatics*, ed. Keith Allan - Kasia M. Jaszczolt (New York: Cambridge University Press, 2012), 599-600.

²² Cap, "Micropragmatics and macropragmatics", 52.

²³ Cap, "Micropragmatics and macropragmatics", 63.

pragmatik değerlere sahip olmasını birtakım ilkelere bağlar. Ona göre her ne kadar söz-edimleri iletişimsel olsa da bunları belirleyen birtakım ilke ve kurallar vardır. Örneğin söz verme edimi, bazı toplumlarda çok farklı pragmatik değerlere sahiptir. Söz-edimlerin bu özelliği, bunların kullanımını yöneten çeşitli ilkelerin olduğunu gösterir. Dolayısıyla meta-pragmatikğin temel sorularından biri, söz-edimlerin kullanımını yöneten ilkelerin neler olduğudur.²⁴

Nasıl ki dil içi ve bireysel faktörler sözcedeki edimsel anlamlarda rol oynuyorsa aynı şekilde dil üstü ve birey dışı faktörler de daha geniş edimsel anlamlarda belirleyici bir rol oynar. Bu faktörler, bireyin ait olduğu toplumun, kültürün ve hatta medeniyetin sahip olduğu, dini, düşünsel, dilsel ve epistemik bileşenlerdir. Aynı şekilde makro-pragmatik bir yaklaşımla yapılan söylem analizinde de toplumun inanç, siyaset, ahlâk ve kültür gibi alanlardaki tipolojik yapısı dikkate alınır.²⁵ Zira söylem analizi, konuşmanın dilbilgisel analizinden ziyade meta-pragmatik gereçleri kullanan bir analiz türüdür. Bir anlamda dilbilgisinin ve yapıyla ilgili bazı anlambilimsel olguların ötesindeki toplumsal anlam analiz edilir.²⁶

Konuyla ilgili olarak ABD Başkanı Biden ile eski Başkan Trump arasında geçen diyalog örnek gösterilebilir. 28 Haziran 2024 tarihinde başkanlık seçimleri için çıktıkları canlı yayında, moderatör tarafından Hamas ve İsrail ilişkileri hakkında bir soru yöneltilmiştir. Biden, özetle, İsrail'e en büyük desteği verdiğini ve vermeye devam edeceğini, İsrail'in savaşı bitirmek istediğini, ancak Hamas'ın devam ettirdiğini söyledikten sonra Trump, şu ifadeleri kullanmıştır: *İsrail ve Hamas'a gelince; devam etmek isteyen İsrail. Biden, devam etmek isteyen tek tarafın Hamas olduğunu söyledi. Aslında devam etmek isteyen İsrail'in ta kendisidir ve (Biden) ilerlemelerine ve işi bitirmelerine izin vermeli. O, bunu yapmak istemiyor. Bir Filistinli gibi olmaya başladı, ama onu sevmiyorlar. Çünkü o çok kötü bir Filistinli. O zayıf biri...*²⁷

Trump'ın, Biden'a yönelik *"Bir Filistinli gibi olmaya başladı, ama onu sevmiyorlar. Çünkü o çok kötü bir Filistinli. O zayıf biri..."* şeklindeki aşağılayıcı ifadelerinin arka planında ideolojik, siyasi ve popülist faktörler yer almaktadır. Trump, seçmenlerin gözünde Biden hakkında olumsuz bir imaj yaratmak için onu Filistinlilere benzetmiştir. Bazı kesimlerde yaygınlaşan ve ideolojik bir düşünceye dönüşen Filistin karşıtlığı, Trump'ın söyleminde etkili bir faktör olmuştur. Ona göre Biden, Filistinlilere benzediği için zayıf biridir. Trump, Filistinlilere yönelik ideolojik ve siyasi algının etkisiyle söylemde bulunmuş ve böylece seçmenlerin gözünde rakibini küçük düşürmeye çalışmıştır. Ayrıca bu, Filistinli olmanın bir zayıflık olarak görüldüğü algısını yansıtır. ABD'nin İsrail'e yönelik desteği, siyasi açıdan neredeyse bir gereklilik görüldüğünden Trump, Biden'ın İsrail'e yeterli desteği vermediğini

²⁴ Jacob L. Mey, *Pragmatics: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing, 2001), 175.

²⁵ Cap, "Micropragmatics and macropragmatics", 55.

²⁶ Mey, *Pragmatics: An Introduction*, 191.

²⁷ The Wall Street Journal, "Full Debate: Biden and Trump in the First 2024 Presidential Debate | WSJ", YouTube (28 Haziran 2024), 00:36:33-00:36:52.

söyleyerek onu Filistin yanlısı olmakla itham etmiştir. Böylece Biden'ın liderliği konusunda seçmenlerde şüphe uyandırmak istemiştir. Trump'ın söyleminde rol oynayan faktörlerden biri de psikolojiktir. Popülist söylem eğilimine sahip olduğundan toplum içerisinde daha fazla etki yaratmak ve gündemde kalmak için, sübjektif ve sivri bir dil kullanmıştır. Özetle Trump'ın, Biden hakkında seçmenlerde olumsuz bir etki yaratmak amacıyla gerçekleştirdiği söyleminde, bahsettiğimiz faktörler gibi dil üstü faktörler etkili olmuştur. Öte yandan sadece "Bir Filistinli gibi olmaya başladı" şeklindeki bir söylemin içinde, "zayıf biri" ifadesi geçerse bile dış bağlam gereği olumsuz bir anlamda kullanıldığı anlaşılır. Bu, aynı zamanda edimbilim kavramlarından sezdirim ve çıkarım ile ilişkilidir. ABD dışındaki başka bir ülkede söylenmiş olsa Trump'ın amaçladığı gibi bir pragmatik etkiye veya yoruma yol açmayabilir. Zira bu söylemin oluşmasında etkili olan dil üstü faktörler, bir toplumdaki diğerine değişebilir niteliktedir. Söz-edimleri açısından bakıldığında ise bu ifadenin bir "sakındırma" içerdiği söylenebilir. Bu sakındırma, her ne kadar açıkça geçerse de seçmenlere yönelik "Biden, bir Filistinli (gibi) olduğu için ve dolayısıyla zayıf olduğu için ona oy vermeyin!" şeklinde dolaylı olarak yer alır. Elbette söz konusu dolaylı anlam, dil üstü faktörlerin dikkate alınmasıyla birlikte dil aracılığıyla elde edilmiştir. Dolayısıyla makro-pragmatik, tamamen özerk bir alan olmayıp dilsel yapının pragmatikliğiyle ilgilenen mikro-pragmatik alanla da ilişkilidir. Zira genel anlamda makro-pragmatik, dilsel olanla olmayan arasındaki ara yüzün bir temsili olarak görülür.²⁸

Mey'in de ifade ettiği gibi makro-pragmatik, toplum ve dolayısıyla birey tarafından dilin nasıl kullanılması veya kullanılmaması gerektiğini belirleyen ilke ve kurallarla ilgilenir.²⁹ Bu ilke ve kuralları belirleyen olgular ise, kitleleri güdüleyen din, ahlâk, ideoloji ve siyaset gibi olgulardır. Bundan dolayı dilbilim dışındaki makro-pragmatik olgusunu ele alan araştırmacıların bir kısmının antropologlar olması doğaldır.

3. Mikro-Pragmatik

Daha önce ifade edildiği üzere makro-mikro yaklaşım ayrımının temelinde edimbilimin tanımsal çeşitliliği yatar. Anlamın hangi yönünün makro-pragmatik yaklaşıma dahil olduğu yukarıda ifade edildiği için burada ayrıca değinilmeyecektir. Mikro-pragmatik yaklaşıma gelince; bu yaklaşım, edimsözel gücün (illocutionary force) sözce düzeyindeki incelemesine öncelik verir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, mikro-makro analiz ayrımının dil malzemesinin kısalığına veya uzunluğuna göre değişmesinden ziyade ilgili malzemedeki bağlamsal girdinin minimum veya maksimum olmasıyla ilgilidir.³⁰ Buna göre edimbilimi en genel anlamda bağlam

²⁸ Claudia Caffi, "Metapragmatics", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. Jacob L. Mey (Oxford: Elsevier, 2009), 625.

²⁹ Mey, *Pragmatics: An Introduction*, 177.

³⁰ Cap, "Micropragmatics and macropragmatics", 54.

içindeki anlam incelemesi olarak kabul edersek; bir dil malzemesindeki bağlamsal girdi, -dil içi bağlam gibi- sınırlı olursa mikro-pragmatiğe konu olur. Öte yandan bağlamsal girdi; sosyal, kültürel, siyasi, dini vb. geniş bir nitelikte olursa makro-pragmatiğe konu olur. Her halükârda inceleme nesnesi dil olduğundan makro ve mikro yaklaşım birbirinden tamamen bağımsız olamaz. Her iki yaklaşım, bağlamsal anlamın elde edilmesinde tamamlayıcı niteliktedir. Cap'ın ifade ettiği gibi, mikro-pragmatik bir analiz, makro alana doğru bir yolculuktur.³¹

Edimbilimi mikro-makro düzeyde sistematik bir şekilde ilk ele alan dilbilimcilerden olan Mey'e göre incelemeye konu olan bağlam, daha çok dilbilgisel yani dil içi bağlamdır. Bu yaklaşımın en büyük avantajlarından biri, potansiyel olarak alakasız dil dışı ve geniş bağlamları dışarda tutmasıdır. Zira dilbilimsel olmayan ve hatta pragmatik bir etkiye sahip olmayan birçok faktör vardır.³² Mey'in yaklaşımı, edimbilimin, dil ve bağlam arasındaki dilbilgiselleştirilmiş anlamın incelenmesi tanımıyla örtüşmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki mikro-pragmatik, sadece dil içi bağlamla değil aynı zamanda dil dışı bağlamla da ilgilenir. Konuyla ilgili olarak Cap'ın yaklaşımı birleştirici bir niteliğe sahiptir. Zira mikro-makro analiz ayrımı, dil malzemesindeki bağlamsal girdinin minimum veya maksimum olmasıyla ilgilidir.

Mey'e göre mikro-pragmatiğin bağlamla birlikte ilgilendiği diğer edimbilim konuları; sezdirim, gönderim, edimbilimsel ilkeler, söz-edim ve söylem analizi gibi konulardır. Bütün bu konular, dilsel yapıyla ilgili olmakla birlikte dil dışı bağlamla da ilişkilidir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi bağlamsal girdi, makro-pragmatiğe göre daha azdır. Bağlamsal girdinin görece daha az olduğu söylemin cümle veya kelime düzeyine odaklanan mikro-pragmatik; bağlam, gösterim, gönderim, kelime sıralaması ve sözdizimin değişmesiyle ortaya çıkan edimsözsözsel güç gibi daha çok dilsel yapıyla ilgili konularla ilgilenir.³³

Cap'e göre mikro-pragmatik analizin ilgili olduğu konuların başında gösterim gelir. Nitekim gösterim, bir sözcedeki kelimeler ile bağlam arasındaki ilişkiyi yansıtır.³⁴ Bununla birlikte hem dilsel hem de dilsel olmayan bağlamları içeren önvarsayım, sezdirim ve çıkarım, mikro-pragmatik analize katkıda bulunan konulardır. Cap, mikro-pragmatikten makro-pragmatiğe geçişte söz-edimlerini bir aşama olarak görür. Söz-edimleri, mikro-pragmatiğe katkıda bulunan diğer konularla ilişkili olmakla birlikte hepsini içine alan bir şemsiye görevi görür. Zira gösterim, önvarsayım, sezdirim ve çıkarım, söylenen ile yapılanı birbirine bağlayan bir konumda yer alır. Dolayısıyla Cap'e göre mikro-pragmatik analiz hiyerarşisi, en

³¹ Cap, "Micropragmatics and macropragmatics", 56.

³² Mey, *Pragmatics: An Introduction*, 39-40.

³³ Leo Francis Hoye, "Applying Pragmatics", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. Jacob L. Mey (Oxford: Elsevier, 2009), 25.

³⁴ Cap, "Micropragmatics and macropragmatics", 57.

üstte söz-edimlerin yer aldığı gösterim, önvarsayım, sezdirim ve çıkarımdan oluşur.³⁵

Makro-pragmatiğin odak noktası, konuşmacının niyetindeki bütüncül faktörler iken mikro-pragmatiğin odak noktası daha sınırlı faktörlerdir. Ancak mikro-pragmatik bir analiz, daima makro düzeyde bir genişleme potansiyeline sahiptir. Aynı şekilde makro düzeydeki bir analiz de mikro-pragmatik bileşenlerin sorgulanmasına ve incelenmesine elverişlidir. Her ikisi de bağlamın farklı yönlerinin karşılıklı ilişki içindeki incelemesine dayanır. Bir sözcenin mikro-pragmatik analizi, söz-edimsel, gösterimsel ve gönderimsel olgulara dayanır. Ancak kimi zaman bununla sınırlı bir anlam incelemesi, önvarsayımsal, sezdirimsel veya çıkarımsal anlamların elde edilmesinde yeterli olmayabilir. Bu noktada devreye giren makro-pragmatik analiz, edimsel anlamların elde edilmesinde daha bütüncül ve küresel faktörlere yer verir. Buna göre dil dışı faktörlere daha çok yönelen bu makro-analitik düzey, tamamlayıcı bir nitelik kazanır.³⁶

Mikro-pragmatiği belirli edimbilimsel kavramlarla açıklayan yaklaşımlardan (Mey ve Cap gibi) ziyade kanaatimizce buna en iyi örneklerden biri Dik'in İşlevsel Dilbilgisi (İD) kuramındaki yaklaşımıdır. Sözdizim ve anlambilime edimbilimsel açıdan yaklaşan İD kuramı, edimbilimsel analizi, özellikle sözdizimi alanında mikro düzeyde gerçekleştirir. Başta tümce analizinde ortaya koyduğu edimbilimsel işlevler, dilsel yapıya yönelik edimbilimsel yaklaşımın mikro düzeydeki gerçekleşmesini yansıtır. Zira Dik, edimbilimsel işlevleri, tümce içi ve tümce dışı olmak üzere ikiye ayırmakla birlikte esas ilgi alanını tümce içi edimbilimsel işlevlere çevirir. Tümcenin yapısıyla ilgili olan edimbilimsel işlevler, kurucuların³⁷ kullanıldıkları geniş iletişimsel ortamla ilişkili olarak bu kurucuların bilgi durumunu belirleyen işlevlerdir. Bu edimbilimsel işlevler; konu (hakkında konuşulan şey) ve odak (konu hakkında söylenen şeylerden en önemli ve göze çarpan şey) işlevleridir.³⁸ Dilsel yapıda ortaya çıkan edimbilimsel işlevler, edimbilimin mikro düzeydeki yansımasıdır. Buradaki mikro yaklaşım, dilsel yapıya o kadar gömülüdür ki bazen doğal dildeki kullanımdan uzaklaştığı görülebilir. Zira edimbilimsel işlevlerin atanmasında ve çözümlenmesinde, bağlamdan ziyade dilsel yapı etkili olmaktadır. Yine de edimbilimin mikro düzeydeki çalışmasının aydınlatılmasında İD ve diğer işlevsel kuramlar iyi bir fırsattır.

³⁵ Cap, "Micropragmatics and macropragmatics", 61-63.

³⁶ Cap, "Micropragmatics and macropragmatics", 54-55.

³⁷ Kurucu (İng. constituent, Ar. المكون): *Kendisinden daha geniş bir bütüne bağlanan her türden anlambirim ya da dizim*. Berke Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2002), "kurucu", 141.

³⁸ Simon C. Dik, *The Theory of Functional Grammar: Part 1: The Structure of the Clause*, ed. Kees Hengeveld (Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1997), 20/310.

4. Makro-Pragmatik Bir Örnek: İslami Pragmatik Alan

Edimbilimsel yaklaşımların çeşitliliğinin temel göstergelerinden biri edimbilime getirilen tanımsal çeşitliliklerdir. Dilbilimcilerin ve kuramcılarının edimbilim hakkındaki tanımları, doğrudan onların edimbilimsel yaklaşımlarına işaret eder. Bu noktada Taha Abdurrahman'ın edimbilimsel yaklaşımını anlamak için ilk önce bu disipline getirdiği tanıma bakmak gerekir.

Edimbilimin Arap dünyasında tanınmasında önemli bir rolü olan Taha Abdurrahman, *pragmatique* (Fr.) kavramına sözcük anlamından farklı bir anlam yükleyerek *tedâvüliyye* (التَدَاوُيَّةُ) şeklinde Arap dünyasına taşımıştır. O, *Fî usûli'l-hivâr* adlı eserinde, 1970'ten beri *pragmatique* kavramı yerine *tedâvüliyye* kavramını tercih ettiğini söylediği için³⁹ Arap dünyasında bu kavramı ilk kullanan kişi olarak kabul edilir. Bu kavram, kökü "iş, eylem" anlamına gelen *pragmatics* kavramından farklı olarak "dolaşım" anlamına gelir. Buradaki dolaşım, her ne kadar dilin katılımcılar arasındaki dolaşımını çağırırsa da daha geniş bir anlamı ifade eder. Nitekim sözcük anlamı "dolaşım" olan bu kavramın, *pragmatics* kavramını tam olarak karşılayıp karşılayamadığı terminolojik bir tartışma konusudur. Konuyla ilgili tartışmalar, başka bir çalışmaya konu olacak kadar spesifik olduğundan burada değinilmeyecektir.

Daha önce ifade edildiği üzere göstergebilimi, sözdizim, anlambilim ve edimbilim şeklinde üçe ayıran Morris, bu alanların araçsal hiyerarşilerini sözdizim > anlambilim > edimbilim şeklinde sıralar. Taha Abdurrahman'a göre, mantıksal bir başlangıç için sözdizim birincil, yani daha araçsaldır. Ancak temel gaye gerçeklik olursa bu durumda birincil düzey edimbilim olur.⁴⁰ Dolayısıyla gerçekliği yani dil katılımcılarının iletişimsel kullanımlarını analiz eden disiplin, öncelikle edimbilimdir. Bu gerçeklikten hareketle Taha Abdurrahman'a göre İslam medeniyetinin bütüncül pragmatizminin bileşenlerinden olan dilsel olgular kullanım temellidir.⁴¹

Arap-İslam felsefesinin kurulmasını bir gereklilik olarak gören Taha Abdurrahman, bu felsefenin geliştirilmesinde Arap dilinin yapısına merkezi bir rol atfeder. Dikkat edilmesi gereken husus, bu dilsel yapının kaynağının, iletişimsel dil yani doğal dil olmasıdır. Taha Abdurrahman'ın dikkat çektiği üzere, İslam medeniyetine ait felsefenin aracı olan dili pragmatik boyutundan soyutlamak mümkün değildir. Zira ona göre dil, kendine özgü anlatım biçimlerinden ve edimsel gücünden bağımsız olduğu sürece anlamsızdır.⁴²

³⁹ Taha Abdurrahman, *Fî usûli'l-hivâr ve tecdidü 'ilmi'l-keîâm* (Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sakâfi el-'Arabî, 2000), 28.

⁴⁰ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz: Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 29.

⁴¹ Güldane Gündüzöz - Soner Gündüzöz, "İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi", *Marife* 21/1 (2021), 115.

⁴² Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz: Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 24.

Taha Abdurrahman'a göre söz, iletişimsel bir ilişkiye dayanır. Bu iletişimsel ilişki, sadece bir amaç için söylenen sözden ibaret olmayıp aynı zamanda eyleme de dayanır. İletişimin bu bileşenleri birtakım ilke ve kurallara tabidir. Sözün asgari kuralı, konuşmacının muhataba bir şeyi bildirmesidir. Eylemin asgari kuralı ise etkileşimsel olmasıdır. Taha Abdurrahman'a göre bu eylemler, ahlâkî uygunluklarını belirleyen kurallara tabi olmalıdır.⁴³ Taha Abdurrahman, prensipte nezâket (politeness) kurallarıyla kısmen örtüşen bu kuralları ve işbirliği ilkesini Grice, Lakoff, Penelope Brown, Levinson ve Geoffrey Leech'in yaklaşımı çerçevesinde eleştirdikten sonra İslam medeniyetinde köklü bir yeri olan başka bir ilke önerir. Taha Abdurrahman, samimiyet ve doğruluk temelli olan bu ilkeyi "tasdik ilkesi" olarak adlandırır. Bu ilkenin temeli, söz ve eylemin birbirine uygun olmasına dayanır. Bu ilkeye göre konuşmacının, fiiline aykırı olan bir sözü söylememesi gerekir. Taha Abdurrahman, İslami nitelikteki bu ilkeyi, Mâverdî'nin (öl. 450/1058) İslam ahlâkına dair *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserine referansla açıklar. Buna göre bir söz; ya bir faydayı sağlamalı ya da bir zararı gidermeli, bağlama uygun olmalı, gerektiği kadar uzun veya kısa olmalı ve son olarak kelimeler, anlam ve fesahat özellikleri dikkate alınarak seçilmelidir.⁴⁴ Taha Abdurrahman'a göre söz, eylem ve ikisi arasındaki ilişkinin oluşturduğu "doğruluk kuralı" (فَاعِدَةُ الصِّدْقِ), İslam'ın en temel ilkelerinden olan doğruluk ilkesine bağlıdır. Buna göre konuşmacının sözü ve eylemi ayrı ayrı doğru olmakla birlikte, karşılıklı bir uyum içerisinde olursa konuşmacı ile dinleyici arasında tam anlamıyla uygun bir iletişim ve etkileşim gerçekleşmiş olur. Tasdik ilkesinin bir diğer kuralı olan samimiyet kuralı (فَاعِدَةُ الْإِخْلَاصِ), konuşmacının, kendi haklarını da çiğnemenin dinleyicinin haklarına öncelik vermesiyle gerçekleşir.⁴⁵ Bu, karşılıklı anlaşmazlığı ve uzaklaşmayı önleyen ahlâkî bir kuraldır. Bu kurala uyulduğu zaman iletişimde samimi bir anlam gerçekleşmiş olur. Tasdik ilkesi, iletişimin nezaket yönünü, eylemde mükemmelliğin peşinde olan samimi ahlâk düzeyine yükseltir. Zira Müslüman âlimlerin birçoğu, çirkin ve hatalı konuşmayı, ahlâkın çirkinliklerinden biri olarak görmüş ve aynı zamanda konuşmadaki doğruluğu da güzel ahlâka giden bir yol olarak görmüşlerdir.⁴⁶ Örneğin Câhiz (öl. 255/869), meşhur *el-Beyân ve't-tebyîn* kitabına başlar başlamaz söz ve eylemin birlikteliği ile ahlakiliğini gösteren şu duayla başlar: *Allah'ım! Amelin fitnesinden sana sığındığımız gibi sözün fitnesinden de sana sığınırız...*⁴⁷

Taha Abdurrahman'ın samimiyet ve doğruluk bileşenlerinden oluşan tasdik ilkesi, iletişimsel ve etkileşimsel ilkelere dayanan sözün en mükemmel ve en iyi

⁴³ Taha Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-mîzân ev Tekessürü'l-'akli* (Beyrut: el-Merkezü's-Sakâfi el-'Arabî, 1998), 237.

⁴⁴ Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-mîzân ev Tekessürü'l-'akli*, 249-250.

⁴⁵ Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-mîzân ev Tekessürü'l-'akli*, 252.

⁴⁶ Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-mîzân ev Tekessürü'l-'akli*, 253.

⁴⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 3.

ilkesidir. Bu ilke, İslam medeniyetinin pratiğinde sabit olan temel ilkedir.⁴⁸ Taha Abdurrahman'ın yaklaşımı doğrudan Kur'an ve İslam merkezlidir. Zira Kur'an, söz ve eylemin birlikteliğine şöyle dikkat çeker: *Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır.*⁴⁹

İslami anlayıştan hareketle Taha Abdurrahman'a göre söz ve eylem, ayrı zamanlarda gerçekleşen bir olgu değildir. Yani ilk önce sözün söylenmesi ve edimsel sonuçlarının ise sözden sonra ortaya çıkması. Ona göre söz ve eylem, iç içe geçmiş olup birbirinden ayrı değildir. Dolayısıyla İslami pratikte, altında amel yatmayan sözün bir değeri yoktur. Örneğin kişinin Allah hakkında konuşması, sadece düşünmesi ve düşündüğünü dile getirmesinden ibaret değildir. Zira söze dökülmüş bu düşünce, hatırlama eylemini gerçekleştirir ve bu eylem, imanın derecesini arttıran bir faaliyettir. Dolayısıyla her söz, bir eylemdir ve her kasıt, bir eylemi içerir.⁵⁰

Taha Abdurrahman'ın, söz ve eylemin birlikteliğini İslami ve ahlaki bir yaklaşımla savunduğunu ifade ettikten sonra edimbilime yönelik bütüncül yaklaşımını daha iyi anlamak için bazı konulara değinmemiz yerinde olur. Edimbilimin tanımına dönecek olursak onun, "dolaşım" anlamındaki kelimeyi tercih etmesinin doğrudan bütüncül yaklaşımıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Zira ona göre *tedâvüliyye*, İslam geleneğinin yapıcı unsurları yani insanlar arasındaki iletişim ve etkileşim alanını ifade eder.⁵¹ Bu iletişim ve etkileşim alanı, söz ve eylem arasındaki karşılıklı ilişkiyi temsil eder. Zamansal ve mekânsal olarak dolaşım halinde olan, yani karşılıklı bir ilişki dinamiğine sahip olan bu mekanizma, bir kültürden ziyade bir medeniyetin düşüncesidir; bu medeniyet ise İslam medeniyetidir. Taha Abdurrahman'a göre İslami pragmatik alan, temel referansları ve vasıtaları itibarıyla dil, inanç ve bilgi alanlarına ayrılır. Bu alanlar, başka medeniyetlerden farklı olarak kendine özgü yapısıyla ele alındığı için İslami pragmatik alan olarak nitelendirilmiştir.⁵² Taha Abdurrahman'a göre edimbilim, dilbilimsel alanla sınırlı olmadığı gibi dilbilimin bir bileşeninden de ibaret değildir. Dolayısıyla genel anlamda onun yaklaşımı, Kıta geleneğinin geniş ve bütüncül yaklaşımı ile örtüşmektedir.

Taha Abdurrahman'a göre edimbilimin dayandığı iletişimsel ve etkileşimsel alan; dilsel, akidevî ve epistemolojik olmak üzere üçe ayrılır. Bu üç bileşen, modüler İslami pragmatik alanı tamamlar ve bunların her birinin özünde amel ve fayda yer

⁴⁸ Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-mîzân ev Tekessürü'l-'aklî*, 253.

⁴⁹ es-Saff 61/2-3.

⁵⁰ Taha Abdurrahman, *Amel Sorunsalı: Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 71-72.

⁵¹ bk. Taha Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvîmi't-turâs* (Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sakâfi el-'Arabî, ts.), 244.

⁵² Gündüzöz, "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme", 148; Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvîmi't-turâs*, 244-245.

alır. Kısaca ifade edecek olursak; akide alanının pratiği, fayda sağlayan ameldir. Bu da ancak söz ve eylemin karşılıklı uyumuna bağlıdır. Dilsel alanın pratiği, tüm yönleriyle Arapçanın dilsel özelliklerine bağlı olan sözün edimsel olmasıdır. Epistemolojik alanın pratiği ise, bilginin fayda sağlayan bir eyleme dönüştürülmesidir.⁵³ Taha Abdurrahman, bu üç alanı detaylı bir şekilde ele alarak bazı ilke ve kurallara tabi tutar. Daha önce ifade edildiği gibi iletişimin temel gayesi bildirim olmakla birlikte eylemden bağımsız bir iletişim söz konusu değildir. Dolayısıyla iletişim ve etkileşimin diğer yönü söz ve eylemdir. İbn Teymiyye'yi (öl. 728/1328) referans alan Taha Abdurrahman, akide alanında yer alan "ihtiyâr" kuralına göre İslam şeriatına uymayan söz ve eylemin geçerli olmadığını söyler. Akide alanının ikinci kuralı olan "i'timâr" kuralı ise, sadece Allah'ın takdis, tenzih ve ibadete layık olduğunu kabul etmeyi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) getirdiklerine uymayı gerektirir. Akide alanının son kuralı olan "i'tibâr" kuralı ise, her şeyin Allah'ın hikmet ve iradesiyle var olduğunu ve korunduğunu kabul etmeyi gerektirir.⁵⁴ Dilsel alanın kurallarına gelince; bunları ana hatlarıyla yukarıda ifade etmiş olsak da bu alanın kurallarına kısaca değinmemiz yerinde olur. Bu alanın ilk kuralı olan "i'câz" kuralına göre, İslam medeniyetinin dili olan ve Kur'an'da mu'ciz bir şekilde kullanılan Arapça, üst dilsel güç olarak İslam düşüncesine yön vermeyi gerektirir.⁵⁵ İkinci kural olan "incâz" kuralı, bir sözün, anlatım özelliklerinde Arapların üslup özellikleriyle uyumlu olmasını gerektirir. Dilsel alanın son kuralı olan "icâz" kuralı ise, ifadenin maksadın gereğine göre kısa getirilmesini gerektirir.⁵⁶ Epistemolojik alanın ilk kuralı olan "ittisâ" kuralı, İslami bilginin elde edilmesinde bilginin faydalı olmasını ve eylemin maslahata uygun olmasını gerektirir. Buna göre amele yani eyleme bağlı olmayan bilginin ve aynı şekilde ahiretin gözetilmediği amelin uygunluğundan bahsedilemez. Epistemolojik alanın ikinci kuralı olan "intifâ" kuralı, varlığın zahiri sebeplerini nazarî aklın vasıtasıyla bilmeyi ve amelî aklın vasıtasıyla da fayda sağlamayı gerektirir. Bu, eylemde İslam şeriatının gereğine göre hareket etme anlamına gelir. Epistemolojik alanın son kuralı olan "ittibâ" kuralı ise, aklın, beşeri ve şer'î boyutları arasındaki uyumunu ifade eder.⁵⁷ Söz konusu kurallardan herhangi biri ihlal edildiği zaman iletişimsel ve etkileşimsel alanda birtakım sorunlar ortaya çıkar. Buna göre kuralların ihlal edilmesi; akide alanında durağanlığa, dil alanında yetersizliğe ve epistemolojik alanda bilginin eyleme dönüşmemesine yol açar ki bütün bunlar, bir medeniyetin iletişimsel ve etkileşimsel

⁵³ Abdurrahman, *Süülü'l-menhec fi ufuki't-te'sîs li-ümmûzeczîn fikriyyîn cedid*, 62-63.

⁵⁴ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvîmi't-turâs*, 255.

⁵⁵ Gündüzöz, "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme", 148; Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvîmi't-turâs*, 255.

⁵⁶ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvîmi't-turâs*, 255.

⁵⁷ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvîmi't-turâs*, 256; Gündüzöz, "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme", 149.

olan “dolaşım”sal sisteminin çöküşü anlamına gelir.⁵⁸ Dolayısıyla Arap-İslam medeniyetinin dolaşım halinde olan iletişimsel ve etkileşimsel pragmatik alanı, dünya ve ahirette fayda sağlayan ameli gerçekleştirmeye yöneliktir.⁵⁹

Özetle, Taha Abdurrahman’ın ortaya koyduğu İslami pragmatik alanın temeli amele yani eyleme dayanır. İletişimsel ve etkileşimsel olmak üzere iki sacayağı olan bu alan, İslam medeniyetinde asırlardır var olan ve dolaşım halinde olan bir sistemi ifade eder. Buna göre söz konusu dolaşımsal alan içinde olan kişilerin, söz ve eylemde başarılı olabilmeleri bazı kurallara tabi olmalarını gerektirir. Dil, inanç ve bilgi olmak üzere üç alana ayrılan ve birbiriyle ilişkili olarak modüler ve bütüncül İslami pragmatik alanı tamamlayan kuralların özünde kullanım yer alır. Bu kullanım hem iletişimsel hem de etkileşimseldir. Dilsel kullanım, Arapçanın yapısal ve işlevsel özelliklerine bağlı kalmak suretiyle sözün edimselliğini; akidevî kullanım, inancın gerektirdiği şekilde söz ve eylemde bulunmayı; epistemolojik kullanım, beşeri ve şer’î akıl dairesinde üretilen bilginin faydalı ve maslahata uygun olmasını ifade eder. Aralarındaki ilişkiye göre sağlam bir akide temeline dayanmayan dil, fayda sağlamaz. Aynı şekilde akide, beyân niteliğindeki dilin vasıtasıyla faydalı bilgiden elde edilen hakikatleri düzeltmedikçe tam anlamıyla mükemmelliğe ulaşmaz.⁶⁰ Dolayısıyla kullanım temelli olan dil, akide ve bilgi, ancak söz konusu ilke ve kurallarla İslam medeniyetinin pragmatik alanını oluşturur. Arap-İslam medeniyetinin dolaşımsal olan bu pragmatik alanı, kendine özgü ilke ve kurallarla diğer medeniyetlerden ve pragmatik yaklaşımlardan ayrılır.

5. Mikro-Pragmatik Bir Örnek: Arapçanın İşlevsel Dilbilgisinde Edimbilim

Edimbilimin bir yönü, dilsel yapının kullanımına ve katılımcılar ile olan ilişkisine odaklanırken bir diğer yönü iletişimi ve etkileşimi, daha geniş bir perspektiften yani kültürel ve toplumsal faktörlerin, normların ve beklentilerin ışığı altında inceler.⁶¹ Bir anlamda makro-pragmatik analiz, daha çok söylem düzeyinde gerçekleşirken mikro-pragmatik, sözce düzeyinde gerçekleşir. Ancak unutulmaması gerekir ki alanyazında edimbilim, genellikle mikro-pragmatik anlamda kullanılır.

Dil yapısı ile kullanım arasındaki ilişki, edimbilimin dilbilimsel boyutunda ele alınan konulardan biridir. Bu yaklaşımda edimbilim, daha çok, *dil ve bağlam arasındaki dilbilgiselleştirilmiş veya bir dilin yapısında düzgülenmiş (kodlanmış) olan ilişkileri inceleyen*⁶² alan olarak tanımlanır. Bu inceleme, makro-pragmatik yaklaşımın

⁵⁸ Gündüzöz, “Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman’ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme”, 150.

⁵⁹ Abdurrahman, *Süâlü’l-menhec fi ufuki’t-te’sîs li-ümmûzeczîn fikriyyin cedîd*, 62.

⁶⁰ Muhammed Hemmâm, “Mefhûmü’l-mecâli’t-tedâvülî fi’l-meşrû’îl-ilmî li Taha Abdurrahman: Dirâse fi cedeli’t-tedâvülî ve’t-takrîb”, *Müessesetü Mü’minûn bilâ Hudûd li’d-dirâsât ve’l-ebbâs*, (2014), 5.

⁶¹ Cap, “Micropragmatics and macropragmatics”, 52.

⁶² Levinson, *Pragmatics*, 9.

aksine çok daha sınırlı ve dar çerçevedeki dil malzemesine yöneliktir. Dilin kullanımla ilişkisi, sınırlı ve dar kapsamlı verilerle açıklandığı için bu yaklaşım mikro-pragmatik olarak adlandırılır. Bir önceki başlıkta özelde Arap dili, genelde ise Arap-İslam medeniyetinin pragmatik alanının makro yaklaşımla nasıl ele alındığını açıkladık. Bu bölümde ise Arap dilinin mikro-pragmatik analizini yine Faslı dilbilimci Ahmed el-Mütevekkil'in yaklaşımı çerçevesinde ele alacağız. Konuya başlamadan önce Mütevekkil'in mikro-pragmatik yaklaşımına işaret eden Taha Abdurrahman'ın şu sözünü hatırlayalım: “*el-Mütevekkil, edimbilimsel sözdizim alanında Arapça dilbilgisinin en katı ve titizlikle belirlenmiş şartlarını koymaya çalışan mümtaz bir dilbilimcidir.*”⁶³ Görüldüğü üzere Mütevekkil, dil incelemesini mikro-pragmatik bir perspektiften gerçekleştirir. Zira bir dilbilgisinin edimsel yönünü, katı kurallarla ve titiz bir şekilde ele almak, oldukça dar bir alanda çalışmayı gerektirir. Öyle ki bu çerçeve, gereğinden fazla dar yani mikro düzeyde tutulursa bazen doğal dilden yani kullanımdan uzaklaşma riski doğar. Nitekim Mütevekkil'in bu yaklaşımından dolayı kimi araştırmacılar, onu, doğal dilden uzaklaştığı konusunda eleştirir.⁶⁴

Mütevekkil'in dilbilimsel yaklaşımı işlevsel ve edimbilimseldir. O, özellikle Dik'in İşlevsel Dilbilgisi kuramına dair birçok çalışma yapmış, yaptığı çalışmalarla kuramın geliştirilmesine katkı sağlamış ve bu kuramın birçok uygulamasını Arap dili üzerine denemiştir. Örneğin Mütevekkil, Arap nahvinin işlevsel ve edimbilimsel boyutunu, *el-Vazâ 'ifü't-tedâvüliyye fi'l-lugati'l-'Arabiyye* adlı eserinde titizlikle işlemiştir. O, söz konusu eserinde İşlevsel Dilbilgisi kuramındaki edimbilimsel işlevleri, bazı eklemeler de yaparak Arap diline uygulamıştır.

Arap dilinin analizinde Mütevekkil'in dayandığı temel paradigma, biçimselden ziyade işlevseldir. Kısaca işlevselcilik, dil incelemesinin iletişim merkezli gerçekleştirilmesidir.⁶⁵ İşlevsel yaklaşım, iletişim merkezli olduğu için doğal olarak dilsel kullanımı ele alır. Aralarındaki yakın ilişkiden dolayı Mütevekkil, işlevselciliği kullanımla (pragmatik) eşdeğer görür.⁶⁶

Temel referansı Dik olan Mütevekkil'e göre Arapçanın sözdizimi, beş temel pragmatik işlevi yerine getirir. Bunlar; “odak” (İn. Focus, Ar. البُؤْرَةُ), “konu” (İn. Topic, Ar. المِحْوَرُ), “tema” (İn. Theme, Ar. المَبْتَدَأُ), “kuyruk” (İn. Tail, Ar. الذَّيْلُ) ve “seslenmelik” (İn. Vocative, Ar. المَنَادَى) şeklindedir. Bunların her biri, belirli bağlamsal koşullara göre belirlenir.⁶⁷

⁶³ Abdurrahman, *Dilsiz Olmaz: Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*, 31.

⁶⁴ bk. Marogy, *Kitâb Sibawayhi: Syntax and Pragmatics*, 158.

⁶⁵ Thomas, *Formalism and Functionalism in Linguistics: The Engineer and the Collector*, 16.

⁶⁶ bk. Ahmed el-Mütevekkil, *el-Vazâ 'ifü't-tedâvüliyye fi'l-lugati'l-'Arabiyye* (Dârülbeyzâ: Dârü's-Sakâfe, 1985), 8-9.

⁶⁷ Ahmed el-Mütevekkil, *Pragmatic Functions in Functional Grammar of Arabic*, çev. J. Lachlan Mackenzie (Dordrecht: Foris Publications, 1989), 7.

Odak: Cümledeki en önemli veya en çok göze çarpan bilgiyi taşıyan kurucu ögedir. Çeşitli kısımlara ayrılan odak işlevi, durumsal bağlama bağlı olduğu için edimbilimseldir.⁶⁸ Odak işlevini sağlayan kurucu ögenin cümle içerisindeki konumu ise değişkendir. Aşağıdaki cümlelerde koyu renkle belirtilen ögeler odak işlevini sağlar.

(1) a. **الْبَارِحَةَ** عَادَ زَيْدٌ مِنَ السَّفَرِ. (Zeyd, yolculuktan **dün** döndü.)

b. **إِنَّمَا رَأَيْتُ** الْبَارِحَةَ زَيْدًا. (Dün sadece **Zeyd**'i gördüm.)

(1a) cümlesinde odak işlevini sağlayan öge “الْبَارِحَةَ” kelimesidir. Bu cümlede önemli olan ve göze çarpan husus, Zeyd’in yolculuktan dönmüş olmasından ziyade döndüğü zamandır. Vurgu zamana olduğu için “الْبَارِحَةَ” kelimesi odak işlevini sağlar.

(1b) cümlesinde ise önemli olan husus, konuşmacının, görme eylemini geçmiş bir zamanda yaptığı değildir. Önemli olan ve odak edimbilimsel işlevini sağlayan, görülen kişinin kim olduğu yani “زَيْدٌ” ögesidir. Elbette odak edimbilimsel işlevi bundan ibaret değildir. Mütevekkil, söz konusu edimbilimsel işlevi, sözdizimsel ve anlambilimsel işlevlerle ilişkili olarak çok daha detaylı bir şekilde ele alır.⁶⁹

Konu: Yükleme (predication)⁷⁰ içinde, hakkında konuşulan şeye işaret eden kurucudur. Aşağıdaki örneklerde koyu renkle verilenler “konu” edimbilimsel işlevini yerine getirir.

(2) a. **مَتَى رَجَعَ** زَيْدٌ؟ (Zeyd, ne zaman döndü?)

b. **رَجَعَ** زَيْدٌ الْبَارِحَةَ. (Zeyd, dün döndü.)

(2a ve b) cümlelerinde “زَيْدٌ” ögesi, odak işlevini sağlar. Zira (2a)’da kimin ne zaman döndüğü ve (2b)’de dün kimin döndüğü bilgilerinin yüklenildiği kişiyi ifade eder. Daha açık bir ifadeyle her iki cümledeki “زَيْدٌ” ögesi, hakkında konuşulan şeye/kişiyi işaret eder. (2a)’da hakkında haber verilmesinin istendiği kişiyi; (2b)’de ise hakkında haber verilmek istenen kişiyi ifade eder.⁷¹

Tema: Yukarıda ifade edilen iki edimbilimsel işlev, dâhilî işlevler iken tema ve geri kalan diğer iki işlev haricî işlevlerden sayılır. Tema edimbilimsel işlevi,

⁶⁸ Mütevekkil, *el-Vazâ ‘ifü’ t-tedâvüliyye fi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, 28; Mütevekkil, *Pragmatic Functions in Functional Grammar of Arabic*, 18.

⁶⁹ Detaylı bilgi için bk. Mütevekkil, *el-Vazâ ‘ifü’ t-tedâvüliyye fi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, 27-65.

⁷⁰ *Yüklem tümcesi ya da dizimi aracılığıyla varlık ya da nesnelere nitelikler verme.* Vardar vd., “yüklemleme”, 226.

⁷¹ Mütevekkil, *el-Vazâ ‘ifü’ t-tedâvüliyye fi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, 69.

yüklemlemenin bağıntılı olarak sunulduğu söylem alanını ifade eder.⁷² Mütevekkil, konunun daha iyi anlaşılması için şu örneği verir:

(3) **زَيْدٌ، قَامَ أَبُوهُ** (Zeyd, babası ayağa kalkandır.)

Bu örnekte “Zeyd” tema olup “قَامَ أَبُوهُ” cümlesi yüklemlemedir. Buna göre (3) cümlesi, “قَامَ أَبُوهُ” yüklemlemesinden ve bu yüklemlemenin bağıntılı olduğu söylem alanını belirten “زَيْدٌ” temasından oluşur. Diğer edimbilimsel işlevlerle de ilişkili olan tema işlevine edimbilimsel nitelik kazandıran iki husus vardır: (i) Tema, konuşmacı ile dinleyici arasındaki iletişimsel bağlama bağlıdır. (ii) Tema, konuşmacının gerçek dünya hakkındaki bilgisi çerçevesinde belirlenir. Buna göre temanın doğru bir edimbilimsel işlevi sağlaması için, yüklemlemenin gerçek dünyada bir karşılığının olması gerekir.⁷³

Kuyruk: Yüklemlemeyi açıklığa kavuşturmak, değiştirmek ya da düzeltmek amacıyla getirilen bilgiyi ifade eder.⁷⁴ Aşağıdaki örneklerde koyu renkle belirtilen ögeler, “kuyruk” edimbilimsel işlevini sağlayarak önceki bilgiyi açıklamakta, değiştirmekte veya düzeltmektedir.

(4) a. **زَيْدٌ، أَخُوهُ مُسَافِرٌ** (Kardeşi yolcudur, **Zeyd olan.**)

b. **بَلَّ خَالِدًا**، قَابَلْتُ الْيَوْمَ زَيْدًا، (Bugün Zeyd ile karşılaştım, **hayır Halit ile.**)

c. **بَلَّ مَكَتٌ فِي الْبَيْتِ**، سَافَرَ زَيْدٌ هَذَا الصَّيْفَ، (Zeyd bu yaz yolculuğa çıktı, **yok yok evde kaldı.**)

Seslenmelik: Belirli bir bağlamda hitap edilen varlığa işaret eden kurucuyla ilgili işlevdir. Bu işlev, Mütevekkil’in İşlevsel Dilbilgisi kuramına getirdiği yeniliklerden biridir. Seslenmelik işlevi, diğer dört işlev gibi edimbilimsel bir işlev olup bağlama bağlıdır.

(5) a. **زَيْدُ، نَاوَلْنِي الْمَلْحَ** (Zeyd! Bana tuzu ver.)

b. **يَا خَالِدُ، اقْتَرِبْ** (Ey Halid! Yakınlaş.)

(5a ve b) örneklerinde görüldüğü gibi “seslenmelik” bir işleve yönelik olduğu gibi söz-edimsel de olabilir. Nitekim geleneksel Arap nahvinde seslenmelikle ilgili üç ayrı tür olan “münâda”, “mendûb” ve “müstegâs” belirli işlev ve edimlere yönelik kullanılmıştır.⁷⁵

⁷² Simon C. Dik, *Functional Grammar*, ed. Ger J. de Haan - Wim Zonneveld (Dordrecht: Foris Publications, 1981), 19.

⁷³ Mütevekkil, *el-Vazâ 'ifü't-tedâvüliyye fi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 116-117.

⁷⁴ Dik, *Functional Grammar*, 19; el-Mütevekkil, *el-Vazâ 'ifü't-tedâvüliyye fi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 147.

⁷⁵ Mütevekkil, *el-Vazâ 'ifü't-tedâvüliyye fi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 160-162.

Mütevekkil'in yaklaşımı, geleneksel Arap dilinin kullanımı ile Standart Arapçanın kullanımını modern dilbilimsel yaklaşımlar çerçevesinde gerçekleştirir. O, İşlevsel Dilbilgisi kuramının metodolojik ilkelerinden olan tipolojik ve edimbilimsel yeterlilik ilkeleri gereği birçok dile uygulanma imkânı olan kuralları Arap diline derinlemesine uygulamıştır. Edimbilimsel yaklaşımın özü olan kullanım incelemesi, her türlü bağlamsal faktöre duyarlı olmakla birlikte doğası gereği yapısal dile mesafeli olduğu yanılığına yol açabilir. Bu yanılığı kıran Mütevekkil, yapısal Arapçanın edimbilimsel yönünü en ince ayrıntısına kadar ele almıştır. Sözcedeki edimbilimsel anlamı, geniş bağlamsal faktörlerden ziyade tümce için dilbilgiselleştirilmiş, bağlamlar çerçevesinde açıklamıştır. Bazen dilbilgisel kullanımı o kadar mikro düzeyde incelemiş ki doğal dilden uzaklaşmakla eleştirilmiştir. Burada çok kısa değindiğimiz Mütevekkil'in mikro düzeydeki edimbilimsel incelemesi, çok daha detaylı ampirik ve teorik çalışmalara açıktır.

Sonuç

Bu çalışmada, geniş anlamda kullanımı inceleyen disiplin olarak edimbilimsel yaklaşımların iki farklı düzlemde kullanımı nasıl incelediklerini ve bu bağlamda edimbilimi Arap dünyasına tanıtan Taha Abdurrahman ile Ahmed el-Mütevekkil'in yaklaşımlarının nereye düştüğünü ele aldık. Elde ettiğimiz sonuca göre Taha Abdurrahman'ın edimbilimsel yaklaşımı, makro-pragmatik bir yaklaşımdır. Zira o, kullanımı sadece dilsel açıdan değil aynı zamanda epistemolojik, dini ve ahlaki ilkeleriyle İslam medeniyetinde dolaşımsal olan meta bir sistem açısından ele alır. Buna göre pragmatik, sadece dilin kullanımını değil; aynı zamanda inancın ve bilginin kullanımını da kapsar. Bu üç alanın kullanımı ise bazı ilkelere ve beklentilere göre değişir. Bununla birlikte her alan, ayrı ayrı pragmatik boyutları olsa da bir bütün olarak bir medeniyetin pragmatik alanını oluşturur ki bu medeniyet İslam medeniyetidir.

Elde ettiğimiz sonuçlardan bir diğeri ise modern Arap dilbilimine önemli katkıları olan Mütevekkil'in edimbilimsel yaklaşımının mikro-pragmatik olduğudur. Zira mikro-pragmatik yaklaşımın, dil düzeyinde ve daha sınırlı bağlamsal girdi doğrultusunda kullanımı incelediğini gördük. Mütevekkil, dilsel yapının kullanımdan bağımsız olmadığı düşüncesinden hareketle Arapça sözdizimindeki öğelerin hangi edimbilimsel işlevleri gerçekleştirdiğini ortaya koyar. Mütevekkil'in elde ettiği sonuçların, özellikle dilsel kullanıma sık sık vurgu yapan klasik Arap dili çalışmalarında karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi, alana ilgi duyan araştırmacılar için bir fırsattır. Zira henüz yeni olan bu konular, daha detaylı birçok çalışmaya açıktır.

Son olarak kullanımın; makro yaklaşımda, her yönüyle ve küresel faktörler çerçevesinde; mikro yaklaşımda ise sınırlı dilsel çerçevede incelenmesi, "edimbilim" denen disiplinin sınırlarının halen net olmadığını gösterir. Edimbilim denince kullanımın hangi yönünün incelendiği alan kastedilir? Dilsel alan mı yoksa küresel

alan mı? Konuyla ilgili birtakım çalışmalar yapılmış olsa da bu iki alanı birbirinden ayıran yaygın bir terminolojik kullanım yoktur. Ancak halihazırda edimbilim denince genellikle akla gelen “dilbilimsel edimbilim”dir.

Kaynakça/References

- Abdurrahman, Taha. *Amel Sorunsalı: Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *Dilsiz Olmaz: Dil ve Mantık Üzerine Bir Söyleşi*. çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.
- Abdurrahman, Taha. *el-Lisân ve'l-mîzân ev Tekessürü'l-'aklî*. Beyrut: el-Merkezü's-Sakâfî el-'Arabî, 1998.
- Abdurrahman, Taha. *Fî usûlî'l-hivâr ve tecdidî 'ilmi'l-keîm*. Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sakâfî el-'Arabî, 2. Basım, 2000.
- Abdurrahman, Taha. *Süûlü'l-menhec fî ufuki't-te'sîs li-ünmûzecî fikriyyî cedîd*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2. Basım, 2015.
- Abdurrahman, Taha. *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-turâs*. Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sakâfî el-'Arabî, 2. Basım, ts.
- Akyüz, Yusuf. *Arap Dilinde Edimbilim*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Akyüz, Yusuf. *Arap Dilinde Edimbilimin Kökenleri*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023.
- Ateş, Muhammet. "Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Mecâlî't-tedâvül Kavramı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2022), 32-46.
- Bar-Hillel, Yehoshua. "Out of the Pragmatic Wastebasket". *Linguistic Inquiry* 2/3 (1971), 401-407.
- Caffi, Claudia. "Metapragmatics". *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. ed. Jacob L. Mey. 625-630. Oxford: Elsevier, 2009.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 7. Basım, 1998.
- Cap, Piotr. "Micropragmatics and macropragmatics". *Foundations of Pragmatics*. ed. Wolfram Bublitz - Neal R. Norrick. 51-75. Berlin: De Gruyter Mouton, 2011.
- Chapman, Siobhan. *Pragmatics*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011.
- Dik, Simon C. *Functional Grammar*. ed. Ger J. de Haan - Wim Zonneveld. Dordrecht: Foris Publications, 3. Basım, 1981.
- Dik, Simon C. *The Theory of Functional Grammar: Part 1: The Structure of the Clause*. ed. Kees Hengeveld. Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 2. Basım, 1997.
- Gündüzöz, Güldane - Gündüzöz, Soner. "İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi". *Marife* 21/1 (2021), 105-129. <https://doi.org/10.33420/marife.905244>

- Gündüzöz, Soner. "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 139-155. <https://doi.org/10.18505/cuid.856248>
- Hemmâm, Muhammed. "Mefhûmü'l-mecâlî't-tedâvülî fi'l-meşrû'î'l-ilmî li Taha Abdurrahman: Dirâse fî cedeli't-tedâvülî ve't-takrîb". *Müessesetü Mü'minûn bilâ Hudûd li'd-dirâsât ve'l-ebhâs*.
- Hoye, Leo Francis. "Applying Pragmatics". *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. ed. Jacob L. Mey. 24-27. Oxford: Elsevier, 2009.
- Huang, Yan. "Introduction: What Is Pragmatics?" *The Oxford Handbook of Pragmatics*. ed. Yan Huang. 1-18. New York: Oxford University Press, 2017.
- Kecskes, Istvan. "Sociopragmatics and cross-cultural and intercultural studies". *The Cambridge Handbook of Pragmatics*. ed. Keith Allan - Kasia M. Jaszczolt. 599-616. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Levinson, Stephen C. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Marogy, Amal E. *Kitâb Sîbawayhi: Syntax and Pragmatics*. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Mey, Jacob L. *Pragmatics: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2. Basım, 2001.
- Mütevekkil, Ahmed. *el-Vazâ ifû't-tedâvüliyye fi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sakâfe, 1985.
- Mütevekkil, Ahmed. *Pragmatic Functions in Functional Grammar of Arabic*. çev. J. Lachlan Mackenzie. Dordrecht: Foris Publications, 1989.
- Sahrâvî, Mes'ûd. "Fi'l-cihâzi'l-mefâhîmî li'd-dersi't-tedâvüliyyi'l-mu'âsir". *et-Tedâvüliyyât: İlmü isti'mâli'l-luga*. ed. Hâfız İsmâilî Alevî. 25-62. İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2. Basım, 2014.
- Şahin, Ahmed Fehd Salih. *en-Nazariyyetü't-tedâvüliyye ve eserühâ fi'd-dirâsâti'n-nahviyyeti'l-mu'âsira*. İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2015.
- Şehrî, Abdülhâdî b. Zâfir. *İstirâfîciyyâtü'l-hitâb: Mukârebe lugaviyye tedâvüliyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttahide, 2004.
- The Wall Street Journal. "Full Debate: Biden and Trump in the First 2024 Presidential Debate | WSJ", *YouTube*. 28 Haziran 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=qqG96G8YdcE>
- Thomas, Margaret. *Formalism and Functionalism in Linguistics: The Engineer and the Collector*. New York-London: Routledge, 2020.
- Vardar, Berke vd. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2002.

Yılmaz, Engin. *Edim Bilimine Giriş: Kavram-Kuram-Uygulama*. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2021.



ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 49-74.

Issue: 20, 2024, 49-74.

Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Tecrübesinden Geleceğe Çıkarsamalar

Inferences to the Future from the Religious Education Experience of the Republic Period

Ali Kemal Acar

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü

Dr., Ministry of National Education General Directorate of Religious Education, Ankara/Türkiye

racalamekila@hotmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7011-5864> | ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

3 Temmuz 2024 3 July 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

9 Eylül 2024 9 September 2024

Yayın Tarihi Date Published

26 Aralık 2024 26 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ali Kemal Acar). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Kemal Acar).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

(Bu makale, 8-9 Ekim 2022 tarihinde 7. Uluslararası Dini Araştırmalar ve İnsan Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Din Eğitimi Kurumlarından Geleceğe Çıkarsamalar" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.)

Atıf/ Cite as

Acar, Ali Kemal. "Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Tecrübesinden Geleceğe Çıkarsamalar". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 49-74. DOI: [10.52886/ilak.1509554](https://doi.org/10.52886/ilak.1509554)

Acar, Ali Kemal. "Inferences to the Future from the Religious Education Experience of the Republic Period". *Theological Academia* 20 (December 2024), 49-74. DOI: [10.52886/ilak.1509554](https://doi.org/10.52886/ilak.1509554)

Öz

Cumhuriyet Dönemi; kültür, ekonomi, eğitim vb. birçok alanda farklı bilim dallarınca incelenen bir zaman dilimidir. Çalışmada Cumhuriyet Dönemi din eğitimi tecrübesinden hareketle gelecek öngörülerinde bulunulması amaç olarak belirlenmiştir. Tüketim, bireycilik, sanallaşma gibi bugünün değerler dizisine de kısmen yer verilmiştir. Tecrübe çıkarımlarında kurum ve konular biçimiyle ikili bir tasnif kullanılmıştır. Diyanet, ilahiyat fakülteleri, medrese, imam hatipler ve aile bu tecrübenin kurumsal olarak öne çıkarılanlardır. Laiklik, din dersinin statüsü, çok kültürlülük, Alevilik gibi bu dönemde öne çıkan din eğitimi başlıkları da tecrübenin bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Cumhuriyet Dönemi din eğitimi literatürde birçok yönüyle ele alınmıştır. Dün ve bugün yaşananların kurum ve konu tasnifinde tecrübe odağında ele alınarak gelecek öngörülerinde bulunulması çalışmayı farklı kılan en önemli özelliğidir. Bu bağlamda kapsam Cumhuriyet Dönemindeki din eğitiminin öne çıkan kurum ve konuları ile sınırlandırılmıştır. Yalın ifadesiyle Cumhuriyet Dönemi din eğitimi tecrübesinden geleceğe taşınabilecek ilke ya da yaklaşımlar nelerdir? sorusuna cevap aranmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi yoluyla hem betimsel hem içerik analizleri yapılmıştır. Ulaşılan bilgi ve kavramlarla karşılaştırma, yorum ve değerlendirmelere gidilmiştir. Din eğitiminin bize özgü birçok tecrübesinin var olduğu bulgulanmıştır. Çalışmada kurumların; kuruluşu, tarihi, görev alanı vb. bilgilere; konularda da sürece değinmeden tecrübeyi oluşturan yönüne doğrudan yer verilmesi tercih edilmiştir. Dolayısıyla gelecek öngörülerini merkeze alınmış, literatürde ağırlığı oluşturan Cumhuriyet Dönemi din eğitimi başlıklandırmasında bir çalışma olmaması hedeflenmiştir. Farklılaşma ve özgünlük için bu yaklaşım özellikle tercih edilmiştir. Çıkarımın aslında bir yönüyle geçmişe dair durum tespiti içerdiğinden hareket edilmiştir. Bir konuyu derinlemesine inceleme yerine daha geniş bir perspektif sunabilmek amacıyla geniş bir konu aralığından hareket edilmiştir. Nihayetinde çalışmaya; modernizm ve bugünün değerleri ile etkileşim, dine dair, din eğitime dair ve din eğitimi kurumlarına dair olmak üzere dört başlıkta çerçeve oluşturulmuştur. Geçmiş, Cumhuriyet Dönemi (1923-2024) ile sınırlandırılmıştır. Cumhuriyet Dönemi Tanzimat'la başlayan sürecin en önemli sonucu olarak ele alınabilir. Eğitim açısından tecrübenin ağırlıklı kısmını bu dönemin oluşturduğu da iddia edilebilir. Sosyal, kültürel, hukuki vb. değişimlerin yanında eğitim alanında yenilikler yapılmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile geçmişte oluşan, farklı bireyler yetiştiren sistem ortadan kaldırılmıştır. Sistemin yerleştirilmesi için de eğitime özel önem verilmiştir. Bu yönüyle Cumhuriyet Dönemini çağdaşlaşma, ulus devlet, laiklik gibi kavramlarla değerlendiren yaklaşımlar söz konusudur. Bu dönemde dine ve din eğitime yönelik yürütülen politikalar ise çeşitlilik arz etmektedir. Din eğitime yönelik bazı uygulamaların toplumsal sorunlara kaynaklık ettiği ve toplumsal kabul görmediği belirtilmektedir. Süreç içinde eğitim ve öğretime yönelik politika ve uygulamalar değiştirilebilmiştir. Bu yönüyle geçmiş anlaşılmaya çalışılmalı, süreç, ideolojilerin ötesinde ele alınarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Eğitimi Tecrübesi, Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi, Gelecekte Din Eğitimi, Din Eğitimi Kurumları.

Abstract

The Republican Period is examined by different branches of science in many subjects such as culture, economy, education, etc. The aim of this study is to make predictions based on religious education experience of the Republican period. Today's world's values such as consumption, individualism, virtualization are also partially included. A dual classification is used in the inferences of experience in the form of institutions and subjects. Religious Affairs Administration, theology faculties, madrasah, imam hatip schools and family are prominent institutions of this experience. Secularism, the status of religious lessons, multiculturalism, Alevism, religious education also stand out in this period and constitute another aspect of the experience. Religious education in the Republican period has been examined in literature in many aspects. The most important feature which distinguishes this study is that it examines the experiences of yesterday and today in the context of institutions and subjects and makes future predictions. In this context, the scope is limited to the prominent institutions and subjects of religious education in the Republican period. Qualitative research method was used in this study. Both descriptive and content analyses were conducted through document review. Comparisons, comments and evaluations were made with the information and concepts obtained. It was found that religious education has many experiences specific to us. Instead of examining a subject in depth, a wide range of topics was used to provide a broader perspective. Ultimately, a framework was created for the study under four headings: modernism and interaction with today's world's values, about religion, about religious education and about religious education institutions. The past was limited to the Republican period (1923-2024). The Republican period can be considered as the most important result of the process which started with Tanzimat era. Tanzimat era constitutes the majority of the experiences in terms of education. In addition to social, cultural, legal etc. changes, innovations were made in the field of education. With Tevhid-i Tedrisat Law, the system which had been formed in the past and had raised different kind of individuals was eliminated. Special importance was given to education in order to establish the system. The policies carried out in this period for religion and religious education were diverse. In this respect, the past should be understood and the process should be examined beyond ideologies.

Keywords: Religious Education, Religious Education Experience, Religious Education in the Republican Period, Religious Education in the Future, Religious Education Institutions.

Giriş

Geçmiş, bugün ve gelecek; zamanı nitelemede en yaygın kullanılan tasniflerden biridir. Bireysel ya da toplumsal hayatta hepsinin kendine göre yer ettiği düşünülebilir. Toplumlar açısından millet olmanın önemli bir sacayağını geçmiş oluşturmaktadır. Tarih bilimi de bu geçmişin bilimsel bir bakış açısıyla ele alınması olarak tanımlanabilir. Geçmiş her ne kadar geride kalsa da bugünü ve yarını etkileyen birçok unsura sahiptir. Olumlu ya da olumsuz birçok fikir ya da uygulamayı barındırmaktadır. Bu yönüyle tecrübeler içermekte, sosyal bilimlerin bir nevi laboratuvarı niteliğini taşımaktadır. Geleneği; geçmişten bugüne oluşmuş, bugün değişiklikler yaşasa da varlığını sürdürerek geleceğe taşıyan bir aidiyet unsuru olarak ele almak olasıdır. Bu bakımdan bugünün yaşanması, geçmişin bilinmesiyle geleceğe de taşınmasıyla anlam kazanmaktadır. Burada bu zaman tasnifinden geçmişe odaklanılmış, bugünün bakış açısıyla geçmişten geleceğe tecrübe aktarımları yapılmaya çalışılmıştır. Dünün bugünden farklı tecrübeleri olduğu, benzer özellikler taşımakla birlikte yarının daha farklı tecrübeleri ihtiva edeceği de kestirilebilir. Nihayetinde yeni gelişmelerin uyarlanması, geçmişteki hataların tekrarlanmaması, öngörülerle tedbirlerin geliştirilmesi gibi hususlar bu bakış açısıyla elde edilebilecek bir görünüm arz etmektedir.

Çalışmada; geçmiş, Cumhuriyet Dönemi (1923-2024) ile sınırlandırılmıştır. Cumhuriyet Dönemi Tanzimat'la başlayan sürecin en önemli sonucu olarak ele alınabilir.¹ Eğitim açısından tecrübenin ağırlıklı kısmını bu dönemin oluşturduğu iddia edilebilir. Sosyal, kültürel, hukuki vb. değişimlerin yanında eğitim alanında yenilikler yapılmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile geçmişte oluşan, farklı bireyler yetiştiren sistem ortadan kaldırılmıştır.² Ülkede eğitimin varlığı hissettirilmiştir. Sistemin yerleştirilmesi için de eğitime özel önem verilmiştir. Bu yönüyle Cumhuriyet Dönemini çağdaşlaşma, ulus devlet, laiklik gibi kavramlarla değerlendiren yaklaşımlar söz konusudur.³

Bu dönemde dine ve din eğitimine yönelik yürütülen politikalar ise çeşitlilik arz etmektedir. Din eğitimine yönelik bazı uygulamaların toplumsal sorunlara kaynaklık ettiği ve toplumsal kabul görmediği belirtilmektedir.⁴ Süreç içinde eğitim ve öğretime yönelik politika ve uygulamalar değiştirilebilmiştir. Bu yönüyle geçmiş

¹ Alev Duman, "Meşrutiyet Dönemi Eğitimdeki Yenileşme Hareketleri ve Cumhuriyet Dönemine Bıraktığı Miras", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 8 (2017), 75.

² Recai Doğan, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim ve Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı* (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999), 281.

³ Elif Nagihan Türköz, "Jakobenizmin Pratik Siyasete Etkisi: Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Eğitim", *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi* 3/6 (2021), 1386.

⁴ İbrahim Turan, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Din Eğitimi Politikaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 287.

anlaşılmaya çalışılmalı, süreç, ideolojilerin ötesinde ele alınarak değerlendirilmelidir.⁵

Farklı bir yaklaşımla bu dönem elitler üzerinden de ele alınabilir. Yalınlaştırıldığında erken Cumhuriyet Dönemi için elitler, merkez ve çevre ya da batıcı - muhafazakâr biçimiyle ikiye ayrılabilir. Bu dönem içinde batıcı elitler hâkim olsalar da zamanla muhafazakâr elitlerin de merkezde yer almaya başladığı belirtilebilir.⁶ Laiklik bu zaman diliminin önemli bir belirleyicisi durumundadır.⁷ Toplumsal kurumların dinle bağına izin vermeyen sert bir laiklik yorumundan, din ve vicdan hürriyetine evrilen daha yumuşak bir yorum zamanla öne çıkmıştır.⁸ Laikliğe verilen bu anlam; din eğitimi ve kurumlarını da doğrudan etkilemiştir. Bu çeşitliliğin olduğu bir zaman diliminin birçok tecrübeyi ihtiva etmesi de kaçınılmazdır.

Diyanet, ilahiyat fakülteleri, medrese, imam hatipler ve aile bu tecrübenin kurumsal olarak öne çıkanlarıdır. Bu gelişmelerden eğitim açısından etkilenen kurumlardan biri de medrese olmuştur. Gerileme ve ikilik tartışmaları, ıslah çabaları, eğitimin birleştirilmesi vb. olay ya da olgularla birlikte medreseler nihayetinde kapatılmıştır. Kapatılmış bir kurumun bugün bile üzerinde tartışılması medreseyi bu yönüyle çok önemli bir tecrübe kaynağı kılmaktadır. Diğer din eğitimi kurumlarının benzer tecrübelerle sahip olduğundan hareket edilebilir. Dünün Şeyhülislamlığından Şer'iyye ve Evkaf Vekâletine sonrasında Diyanet'e uzanan ve bugünlere ulaşan çizgi farklı bir tecrübedir.

Değişimden etkilenen kurumlardan aile de gündeme alınmalıdır. Modernleşmeyle birlikte ailenin yaşadığı değişim, boşanma, şiddet vb. olaylar bu kuruma yönelik tazyikin daha da artması olarak okunabilir. Diğer iki kurum ise ilahiyat fakülteleri ve imam hatip okullarıdır. Bu kurumların ortak ya da farklı yönleriyle tecrübeler barındırdıkları belirtilebilir. Diğer yandan laiklik, din dersinin statüsü, çok kültürlülük, Alevilik gibi bu dönemde öne çıkan din eğitimi başlıkları da tecrübenin bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışmada "kurum ve konular" başlıklandırması ile Cumhuriyet Dönemi din eğitimi tecrübesine odaklanılmıştır. Bu dönemin din eğitiminin kurum ve konularının, gelecek öngörülerıyla birlikte tespit ve değerlendirilmesinin alana katkı sunacağı düşünülmüştür. Ayrıca bugüne hâkim olan değerler dizisine de konuyla irtibatı ölçüsünde değinilmiştir. Burada kurumların kuruluşu, tarihi, görev alanı vb. bilgilere; konularda da sürece değinmeden tecrübeyi oluşturan yönüne doğrudan

⁵ Atiye Emiroğlu – Necmi Uyanık, "Atatürk Dönemi İmam-Hatip Mektepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2019), 89.

⁶ Mehmet Cem Şahin, "Demokrat Parti Dönemi Türkiye'sinde Din, Siyaset ve Eğitim İlişkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 46-47.

⁷ Mustafa Öcal, "Türkiye'de Din Eğitiminin Geleceği", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 482.

⁸ Süleyman Akyürek, "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 86.

yer verilmesi tercih edilmiştir. Dolayısıyla gelecek öngörülerini merkeze alınmış, literatürde ağırlığı oluşturan Cumhuriyet Dönemi din eğitimi başlıklandırmasında bir çalışma olmaması hedeflenmiştir. Bu yöntem tespitlere yer vermeden geleceğe yönelik çıkarsamalar görünümü verebilmektedir. Farklılaşma ve özgünlük için bu yaklaşım özellikle tercih edilmiştir. Çıkarımın aslında bir yönüyle geçmişe dair durum tespiti içerdiğinden hareket edilmiştir. Bir konuyu derinlemesine inceleme yerine daha geniş bir perspektif sunabilmek amacıyla geniş bir konu aralığından hareket edilmiştir. Bu yaklaşım yüzeysellik eleştirisine maruz kalmak durumundadır fakat kuş bakışı da denilebilecek genişliği ve kapsayıcılığıyla öne çıkan bir özellik arz etmektedir. Literatürde Cumhuriyet Dönemi din eğitimi ile ilgili fazlaca çalışmanın varlığı söz konusudur. Bu çalışmayı onlardan farklı kılan bu dönem din eğitiminin özelliklerinin tespitinden hareketle gelecek öngörülerine yer verilmiş olmasıdır. Bu bağlamda din eğitiminin geleceğine ilişkin çalışma sayısı oldukça sınırlıdır.⁹ Nihayetinde çalışmaya; modernizm ve bugünün değerleri ile etkileşim, dine dair, din eğitime dair ve din eğitimi kurumlarına dair olmak üzere dört başlıkta çerçeve oluşturulmuştur. Metinde olgusal/betimsel bir dil yanında normatif bir dil de kullanılmıştır.¹⁰ Çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Doküman incelemesi yapılmış, elde edilen veriler ayrıca içerik analiziyle incelenmiştir. Karşılaştırma, yorum, varsayım, çıkarsama ve değerlendirmelere gidilmiştir. Konuyla ilgili fikir ve uygulamalar, bu veriler çerçevesinde anlaşılmaya ve araştırılmaya çalışılmıştır.

1. Modernizm ve Bugünün Değerleri ile Etkileşim

Her ne kadar tarihimizde modernleşmenin başlangıcı Tanzimat Dönemi ile ilişkilendirilse de Cumhuriyet Dönemi, uygulamaları ile daha öne çıkan bir dönem olmuştur. Bu uygulamalar tüm toplumsal kurumları etkilemekle birlikte din kurumlarıyla oluşturulan ilişki özellikle laiklik kavramı ekseninde şekillenmiş görünmektedir. Dine yaklaşım din eğitimi de doğrudan etkilemiştir. Bu bakımdan moderniteye karşı farklı yaklaşımlar dünden bugüne olagelmıştır. Modernitenin hakikat ya da salt kötülük olarak değerlendirilmesi sorun alanlarının başında yer almaktadır. Gelenek kutsanmakta ya da değersizleştirilebilmektedir.¹¹ Bu yönüyle sabitelerin korunmasının yanı sıra değişime uyum sağlayabilen bir yaklaşım geliştirebilmek mümkün olmamıştır. Oysaki gelenek-modernite ikilemine

⁹ Din eğitimi alanında gelecek öngörülerine ilişkin çalışmalar için bk. Öcal, "Türkiye'de Din Eğitiminin Geleceği", 481-517; Ali Kemal Acar, "Din Eğitimi İçin Gelecek Perspektifi Denemesi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 43-65; Rapor içerikleri için bk. Mehmet Görmez, *Din Eğitimi Yeniden Yapılanma İnsanın Anlam Arayışına Rehberlik* (İslam Düşünce Enstitüsü, 2021); Nurullah Altaş - Umut Kaya, *Türkiye'de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)* (İstanbul: İlke Yayınları, 2023).

¹⁰ Din eğitimi normatif dilin kullanımına ilişkin bk. Sabahattin Bala, "Din Eğitiminin Felsefesini Konuşmanın İmkânı", *Din Eğitiminin Güncel Problemleri*, ed. Muhiddin Okumuşlar vd. (Konya: NEÜ Yayınları, 2022), 227.

¹¹ Ahmet Ayhan Koyuncu, "İslam ve Modernizm Karşılaşması: Geleneksel ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Arayol Önerisi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 397.

sıkışmadan zamanın ruhu okunarak, bu vb. gelişmelere yönelik eleştiriler yerine sorunları gidermeye çalışmak, imkânlardan da yararlanmak daha makul bir yaklaşım görünümündedir.¹² Dün dine karşı yürütülen meydan okumalar yarın muhtemelen yeni teknolojiler, kavramlar ve kurgularla yürütülecektir. Bilgi kirliliği, algı operasyonları, yeni bakış açılarıyla bu tür uygulamalar desteklenecektir. Teknolojik gelişmeler de dikkate alındığında değişimin hızı artacak, hayat daha da karmaşıklabilecektir. Yeniliğe uyum sağlamak, yeniliğin içinde değerleriyle var olmak özel önem taşıyacaktır. Bu bağlamda din eğitimi de bilimsellik temelinde kurgulanmaya¹³, sosyo-kültürel ve teknolojik gelişmelere ayak uydurmaya ihtiyaç duyacaktır. Özellikle teknoloji ve eğitim alanındaki gelişmelere özel önem verilmesi gerekecektir.

Bugünün değerler dizisinde ise sekülerleşme, bireycilik, kentleşme, tabiatın kopuş gibi hususlar öne çıkmaktadır. Bunlara yönelik tedbirlere de ihtiyaç var görünmektedir.¹⁴ Dolayısıyla sağlıklı yaşam, çevre kirliliği, teknoloji bağımlılığı başta olmak üzere bağımlılıklar, hayvan hakları gibi hususlar gündem oluşturmaktadır. Din eğitimi kurumları bu konularda topluma örnekler oluşturmak durumundadır. En azından bu tür kavramlara yönelik bir bakış açısı sunmanın yararlı olacağından hareket edilebilir. Ortak insani sorunlar olarak nitelenebilecek konulara yönelik de din eğitiminin söylemesi gerekenler olacaktır. Tüketimin, var olmayla ilişkilendirildiği bir zaman diliminde tedbirlere ihtiyaç duyulacaktır. Marka, moda, gösteriş, lüks yerine ihtiyaç, kanaat, israf, itidal, doğallık, sadelik, tevazu gibi kavramlara da yer açmak gerekecektir.¹⁵ İsraf ve açgözlülüğün insanlığı nasıl bir sona götürebileceği küresel ısınma, iklim değişikliği gibi günün odak kavramlarıyla izah edilebilecektir.

Üst insan, homo sapiens, transhümanizm vb. kavram ya da yaklaşımların sunduğu dün, bugün ve yarın kurgusuna karşılık verecek dinî argümanların kullanımına ihtiyaç var görünmektedir. Tarih, antropoloji, arkeoloji gibi bilimlerle desteklenen dinin anlatımı önem arz edecektir. Hayatın karmaşıklığı ilişkilerin sığlaşması, yalnızlaşma vb. ile birlikte insanların anlam arayışı ve gelecek kaygıları artacağından¹⁶, dinî rehberlik ve danışmanlık alanına özel önem verilmesi gerekecektir.¹⁷ Geleceğe yönelik olumlu bir bakışın kurgulanması da gerekmektedir. Distopik edebiyat ve sinemaya da konu olan geleceğin kötü olacağı algısına ümit var olma, karamsarlığa düşmeme yönüyle karşılıklar verilebilmelidir. Aksi takdirde

¹² Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum* 11 (2016), 23.

¹³ Sönmez Kutlu, "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu", *AÜİFD* 43/1 (2002), 321.

¹⁴ Ayhan Öz, "Benlik Bilinci Temelli Din Eğitimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2022), 48-49.

¹⁵ Muhammed Veysel Bilici, "Tüketim Toplumu, Sekülerleşme ve Ahlakın Üç Kipi", *İş Ahlakı Dergisi* 11 (2018), 329.

¹⁶ Jean M. Twenge, *Ben Nesli*, çev. Esra Öztürk (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 146-152.

¹⁷ Acar, "Din Eğitimi İçin Gelecek Perspektifi Denemesi", 52.

geçmişin kıyamet beklentilerinden farklı olmayan sonuçlarıyla nihilizme kapı aralamak olasıdır. Kıyamet alametleri, üst insan kurgulamaları, distopik yaklaşımlar, iklim değişikliği gibi çevre sorunları vb. olumsuz gelecek algıları sinema, edebiyat vb. alanlarda oluşturulmaktadır.¹⁸ Dine yönelik olumsuz yaklaşımların, kendi kurgularıyla bu konuları etkileyici kullanabildikleri görülebilmektedir. Dinin temel değerleri merkezinde yukarıdaki tüm etkenleri de içine alan bir gelecek öngörülerine en azından ilkesel olarak ihtiyaç var görünmektedir.

Özgürlük bugün ve geleceğin “kutsal” kavramlarından biri durumundadır. Giderek de etki gücünü artırmaktadır.¹⁹ Bu yönüyle sürekli haklar öne çıkarılmakta, sorumluluklar görmezden gelinmektedir. Özgürlük ve hakların sınırsızlık olarak algılanmasıyla birey ve toplumu olumsuz etkileyen sonuçları günümüzde görülebilmektedir. Sorumluluktan azade bir özgürlüğün olmadığı dinin de insanları bu yönüyle hür kıldığını vurgulamak gerekecektir. Diğer yandan din ve dünya ayırımına girmeden hayata bütüncül bir bakışın geliştirilmesine de ihtiyaç olacaktır. Günümüzde sekülerleşme ağırlık kazanmakta, maddiyat kısır döngü oluşturarak mutluluk yanılsamalarına kaynaklık etmektedir. Muhtemeldir ki bu algı gelecekte de artarak devam edecektir. Bu bakımdan yaşlılık, ölüm, ahiret vb. kavramların gününe yönelik yöntemlerle ele alınması gerekmektedir. Dünyanın geçiciliği, dünya hayatını değersizleştirmeden, ahirete de hazırlık yönüyle işlenmeye ihtiyaç duymaktadır.

Artan teknoloji ile birlikte iletişim çok kolaylaşsa da uygulamalar yakındakileri uzak kılabilir. Sosyal medya sahte bir sosyalleşmeye götürmekte; kolaylığı, cazibesi, bağımlılık yapan yönüyle insanları esir alabilmektedir.²⁰ Zaten var olan “ben” çok daha değerli görülürken, bireyciliğe ve narsizme kapı aralayabilmektedir.²¹ Sosyal ilişkilerin zayıflaması insanları yalnızlaştırmaktadır. İlişkilerden arınmış bir insan ise maddi ve manevi olarak sorunlar yaşayabilmektedir. Bu bakımdan bireyselliğe yönelik de yapılması gerekenler olacaktır. Cinsel tercih gibi kavramsallaştırmalara yönelik argümanlar geliştirmek, tarihsel örnekleriyle ve politik duruşla cevaplar vermek gerekecektir. Gelecekte de bu alana yönelik aykırı görüşler –uçlarda kalsa bile- görece taraftar bulabilecek görünmektedir. Cinsiyete ihtiyaç olmadığı, cinsiyetin tercih ve eşitsizliklere neden olduğu gibi varsayımlara²² ikna edici cevaplara da ihtiyaç bulunmaktadır.

¹⁸ Şeyda Aydoğan - Meral Seraslan, “John Searle’ün Zihin Felsefesi Işığında Bir Yapay Zekâ Örneği Olarak ‘Transcendence’ Filminin İncelenmesi”, 6. Uluslararası İletişim Günleri Dijital Dönüşüm Sempozyumu, ed. Nazife Güngör (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2019), 52.

¹⁹ İbrahim Kalın, *Akil ve Erdem* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 88.

²⁰ Ayşe Aldemir, “Dijital Bağımlılık ve Bir Çözüm Yolu Olarak Dijital Minimalizm”, *Dijitalleşme*, ed. Mehmet Baş vd. (İstanbul: Efe Akademik Yayıncılık, 2022), 33-34.

²¹ Kemal Sayar, *Yavaşla* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 185-187.

²² Refik Korkusuz, “Birleşmiş Milletler Sözleşmelerinde ve İstanbul Sözleşmesi’nde Aile Kurumuna Bakış”, *Disiplinlerarası Yaklaşımla Aile Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Mustafa Çevik (Ankara: Semih Ofset, 2020), 265.

2. Dine Dair

Dinin bireysel ve toplumsal ihtiyaca karşılık geldiği Cumhuriyet Dönemi din eğitimi tecrübesinden çıkarılabilecek önemli bir husustur.²³ Din eğitiminin temellendirilmesinde sıkça kullanılan bu gerçeğin insanlık tarihinde de genel geçer bir yer tuttuğu belirtilebilir. Cumhuriyet Döneminde “tarihsel tecrübe” de dinin gerekliliği için öne çıkarılan yaklaşımlardan bir diğeri olmuştur. İnsanlık tarihinde dine yönelik farklı yaklaşımlar olsa bile “dinsiz” toplumların olmadığı genel savunusu ön plana çıkarılmıştır. Avrupa’daki “dini tabii” arayışları, bir dönem hakim paradigma olan pozitivistimin zayıflaması, komünizm denemeleri gibi hususlar da bu çerçevede değerlendirilmiştir. Burada Cumhuriyet Dönemi tecrübesinde, laikliğin başat bir olgu olduğu da belirtilmelidir. Laikliğe yüklenen anlama göre değişen dine yönelik tutum ya da tutumlardan bahsetmek de mümkün görünmektedir. Bu yaklaşımlar, din ve din eğitimi olumlu ya da olumsuz etkilemiştir. Diğer yandan bu dönem boyunca din ya da din eğitimi, haklar ve hürriyetler bağlamında da ele alınmış özellikle din ve vicdan hürriyeti, insan hakları önemli bir argüman olarak kullanılmıştır. Hukuki temellendirmeler, Avrupa örnekleri, yaşanan olumlu ya da olumsuz tecrübelerden hareketle bu hürriyet özellikle öne çıkarılmıştır.

Geleceğe dair ütopya ve distopyalarda dine farklı yaklaşımlar var olsa da²⁴ gelecekte de din; anlam arayışına, insanlığın sorunlarına kalıcı, anlaşılır çözümler üretebilecektir. Batıda dinden uzaklaşmaya yönelik somut delillere²⁵ karşın dünyada gerilemeyeceği değerlendirmeleri de bulunmaktadır.²⁶ Bu bakımdan bireyselleşme, kentleşme, izolasyon, tüketim alışkanlıkları ve zor hayat koşulları gibi sebeplerle dine ihtiyacın artacağı iddia edilebilir. Bu ihtiyacın farklı yansımaları olabilecektir. Gelecekte dinin görünürlüğünün ve ondan beklentinin artmasına hazırlıklı olmak gerekecektir. Bu beklenti karşılıksız bırakılmamalıdır. Hayata ve ihtiyaçlara cevap veren, sorunlara çözüm üreten, tüm yaş gruplarına hitap edebilen gibi çeşitlilikle dini, hayatın içinde kılmak öncelikli bir gündem olacaktır.

Dinin, gününün sorunlarına çözüm üretmesi gerektiği de Cumhuriyet Dönemi boyunca ele alınan başat kriterlerden biridir.²⁷ Farklı bir ifadeyle dinin hayata ve ihtiyaçlara karşılık verebilmesi çok yönlü etkileri olan bir yaklaşımdır. Hayatın kolaylaşması, anlam arayışı, düzenin sağlanabilmesi, bireysel ya da

²³ Ali Kemal Acar, *Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Düşüncesinde Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 190.

²⁴ Emrah Atasoy, “Distopik Kurgu ve Ümitvar Distopya Bağlamında Ütopyacılık Geleneği”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/3 (2020), 1139.

²⁵ Ali Köse, *Dinin Geleceği* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023), 197-201.

²⁶ Farklı değerlendirmeler için bk. Lütfü Ülver, “Rodney Stark’ın Sekülerleşme Teorisi”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (2021).

²⁷ Mualla Selçuk, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 155.

toplumsal mutluluğun yanında dinin sürdürülebilirliği gibi birçok husus bu yaklaşımla gerçekleştirilebilir görünmektedir.

Ticari kaygılardan; abartma, propaganda vb. hususlardan uzak; doğal, samimi, makul, güvenilir ve ötekileştirmeyen bir din dili ve kanallarını üretmek ya da kullanmak da gerekecektir. Yalın, anlaşılır, her yaşa hitap eden bir din dilinin üretilebilmesi önem arz edecektir. Dinin bütün konuları; yaş grupları, ihtiyaçlar, sorun alanları, bilgi düzeyi gibi kriterler ışığında değerlendirilebilir. Özgürlüğün kutsandığı, bireyselliğin öne çıktığı bu dönemde bireysel boyut ihmal edilmeden din dilinde toplumsallık da vurgulanmalıdır. Görselin her şey olduğu bu dönemde din dilinin görseli de çok iyi kullanması gerekecektir. Din gibi görece soyutlukları da ihtiva eden bir kurumun anlatımında mümkün olduğu kadar örneklendirme, yalınlaştırma ve somutlaştırmaya yer vermek gerekecektir. Dijitale teslim olmadan ve bağımlılık oluşturmadan, onun gücünden yararlanmak temel esaslardan bir diğeri olacaktır. Bu anlamda dinin anlatımında sinema, sosyal medya, televizyon vb. tüm kanalların kullanımı kaçınılmaz görünmektedir. Somut örnekliğin etkileyciliği her zaman önde olacaktır. Dün ya da bugünün rol modelleri ya da davranışlarını hikâye, roman, müzik, tiyatro, sinema vb. alanlarda özellikle dijital platformlarda işlemek de gerekecektir.

Dinden, bugün ve gelecekte karşılaşılan sorun alanlarına yönelik de çözümler üretmesi beklenecektir. Köklü sorunların yanı sıra güncel sorunlara cevap verebilen bir sistematiğe ihtiyaç var görünmektedir. Bu bakımdan kadim sorun alanlarından sayılabilecek kötülük problemi, kader anlayışı, Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi hususlar mümkün olduğunca rasyonel açıklamalarla ele alınmalıdır. Dijital mecralar da dikkate alınarak kısa sürede anlaşılır, makul ve tatmin edici, bilimsel verilerle desteklenen açıklamalar oluşturmak gerekecektir. Dijital medyada; sorun alanları ve yaş aralıklarına uygun; öne çıkan, suistimal edilen, güncel vb. hususları dikkate alarak varlık gösterilmeli, sorunlar ortaya çıkmadan ya da büyümeden önemler alınmalıdır. Diğer yandan linç kültürüyle hareket etmemek; dine yöneltilen sorgulama, eleştiri, hakaret vb. tutum ve davranışlarda soğukkanlılık terk edilmeden aklın merkezde, çeşitliliğin hâkim olduğu yöntemlerle cevaplar oluşturmak gerekecektir.

Profesyonelleşmenin önemi artacağı için dinî konularda da dar alanda çok bilgiye ihtiyaç duyulacaktır. Bu bilginin, yalın ve anlaşılır biçimiyle ve yaş grupları özelinde gereklilikleriyle sunumu yapılmalıdır. Günün değerler dizisinden en çok etkilenen grubun gençler olduğu varsayılabilir. Gençlik dönemine yönelik çalışmalara ağırlık vermek gerekecektir. Feminizm akımıyla birlikte aile ve kadın konusunun gündemde olduğu ve olacağı belirtilebilir. Hayat boyu öğrenme ve türevlerinin öne çıkacağı varsayımı dikkate alınmalı, her yaş grubuna yönelik dinî cevaplar oluşturulmalıdır. Ayrıca din ve din eğitimi ilişkin dezavantajlı grupların belirlenmesi, bunlara özel tedbirler geliştirilmesi gerekmektedir.

Çeşitlilikle birlikte bireyselleşmeye zıt gibi görünse de vasat münbit olduğu için dinî grupların gelecekte varlıkları ve etkililikleri artabilecektir.²⁸ Dinî grupların şeffaflıklarının artırılması, hesap verebilirlik gibi mekanizmaların geliştirilmesi gerekecektir. Sivil inisiyatiflerin doğru yerde doğru adımları atması önem arz etmektedir. Nihayetinde belirli alanlarda etkin bir role sahip oldukları belirtilebilir. Potansiyelleri hayra kanalize edilebilmelidir.²⁹ Burada ortak noktalardan harekete ve buna yönelik tedbirlere ihtiyaç var görünmektedir. Aksi durumda aşırı farklılaşan din içi grupların varlığı birçok soruna kaynaklık edebilecektir. Din eğitiminde din içi farklı grupların varlığını dikkate alan bir yaklaşım hâkim kılınmalıdır. Alevilik konusunun müfredata girmesi bu yönüyle önem arz etmektedir. İçerdeki farklılıkları öğrenen bireylerin daha hoşgörülü olabilecekleri öngörülebilir. Dijitalleşmenin artmasıyla farklı dinlerden bireylerin iletişim halinde olmaları da burada önemlidir. Sadece birbirini tanıma, anlayışla karşılamanın ötesinde kötülüğe karşı ortak mücadele için de bu tanışların varlığı anlamlıdır. Yurtdışı kökenli radikal dinî örgütlerin varlığını da gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Bu grupların farklı amaçlarla kullanıldıkları, tüm olumsuzlukları dine yüklemeye rolü üstlenebildikleri dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

3. Din Eğitimi Dair

Cumhuriyet Dönemi boyunca din dersine yönelik farklı uygulamalar denenmiştir. Programdan kaldırılması, seçmeli veya zorunlu olarak belirlenmesi, din değer ve ahlak alanında seçmeli derslerin programa alınması gibi çoklu uygulamalar söz konusu olmuştur. Nihayetinde din eğitimi olmadan bir eğitim sisteminin kurgulanamayacağı öne çıkan bir yaklaşım olarak kabul görmüştür. Din eğitiminin gerekliliği kadar üzerinde durulması gereken bir diğer husus kaliteden ödün vermeden bu sürecin yürütülmesi olacaktır. Tarihte de görülebileceği üzere din suistimal edilebilecek, şahıs ya da grupların menfaati lehinde kullanılmak istenebilecek bir alan görünümündedir. Dinî bilginin bu yönüyle temel kaynaklara dayandırılması, bu alanda yetişmiş kişi, kurum ya da kuruluşlarca yürütülmesi de önemlidir. Ayrıca din eğitiminin toplumun tüm kesimlerini kapsayıcı özellikte kurgulanması da gerekmektedir. Bu bakımdan din eğitimi ayrıştıran, kategorize eden değil birleştiren ve değer üreten yönüyle kucaklayıcı özellikleri haiz olmalıdır. Farklı kesimlerin birbirini anlamaya ve ortak bir zeminde buluşmasına da kaynaklık edebilmelidir.³⁰ Çeşitliliğin hâkim olduğu bir evrede din eğitimi de bu çeşitliliğe uygun olarak bilgi üretmek durumundadır. Tek tip bir insan modeli yetiştiren yapının makul olmayacağı da öngörülebilir.

²⁸ Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", 16.

²⁹ Mehmet Ali Aydemir - Erhan Tecim, "Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2012), 50.

³⁰ Turan, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Din Eğitimi Politikaları", 288.

Din dersinin statüsünde de sıklıkla ele alınan dersin birlik ve beraberliğe katkı sunması önemsenmelidir.³¹ Dersle ilgili ayrışmalara neden olabilecek uygulamalara yer vermemek, birleştirici olmak temel ilkelerden biri olacaktır. Bu dönem boyunca farklı gelişmeler olmuş ve nihayetinde birlik ve beraberliğe de katkı sunması amacıyla zorunlu ders olarak Anayasa'da yer verilmiştir. Bu yönüyle dersin; kapsayıcılığının artırılmaya çalışılması, toplumun her kesimine hitap edebilmesi önemli görünmektedir. Zorunlu oluşa; hukuk, bilimsellik, laiklik, tarafsızlık, nesnellik ve çoğulculuk vb. gerekçelerle eleştiriler getirilmektedir.³² Bu vb. eleştirileri dikkate alan, ideolojik yaklaşımlardan uzak, ihtiyaçlara cevap veren gibi çoklu alanlarda varlık gösterebilen bir din dersi kurgulamak gerekmektedir. Dün olduğu gibi yarın da dersin olmaması gerektiği yönünde farklı argümanlar geliştirilebilecektir. Burada en azından Cumhuriyet Dönemi ile ilgili tarihsel tecrübe dikkate alınmalı³³, sınanmış hususlar tekrar sınamaya alınmamalıdır. Ayrıca özgürlük, bireysellik gibi faktörlerin de etkisiyle sivil alanın genişleme temayülü dikkate alınmalıdır.³⁴

Cumhuriyet Dönemi boyunca eğitim alanında özelde din eğitiminde odak kavram laiklik olmuştur. Ülkemiz uygulamalarında laikliğin diğer birçok kavram gibi bize özgü olduğu belirtilmelidir.³⁵ Bu dönem içindeki seyri, katı bir laiklikten din ve vicdan özgürlüğüne evrilmiştir. Bu evrilmede siyasi tercihler etkili görünmektedir. Gündemdeki yerini koruyan ve tartışmaların ana konusunu oluşturan kavrama yaklaşımlarda da farklılıklar olagelmıştır. Bundan sonrası için de gündemde olmaya devam edeceğe benzetilmektedir. Laiklik din karşıtlığı olarak kurgulanmamalı, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak varlık gösterdiğinden hareket edilebilmelidir.³⁶ Literatürde din ve devletin ayrıldığı, kamu kurumlarının dinî tarafsızlığının mükemmelen uygulandığı örneklerin ne geçmişte ne de bugünlerde var olmadığı da belirtilmektedir.³⁷

Bir dönem laiklik gerekçe gösterilerek din eğitiminin devlet eliyle yürütülmesinin doğru olmadığı yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. "Din vicdan işidir"³⁸ yaklaşımının merkeze alınması, din derslerinin müfredattan kaldırılması, imam hatip okullarının kapatılması da bu yaklaşımla ilgili görünmektedir. Bugün

³¹ Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri* (Ankara: Emel Yayıncılık, 1980), 13.

³² Mine Yıldırım vd., *Türkiye'de Zorunlu Din Eğitimi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Kitapları Hakkında İnsan Hakları Temelli Bir Değerlendirme* (İstanbul: ESHİD, 2021), 59; Esergül Balcı, "Adalet ve Kalkınma Partisi İktidar Döneminde Türkiye'de Eğitim Politikaları", *İnsan ve İnsan* 27 (2021), 132.

³³ Suat Cebeci, "Din Eğitiminde Medreseden Mektebe, Mektepten Nereye?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 199.

³⁴ Bu alana yönelik öneriler için bk. Altaş - Kaya, *Türkiye'de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*, 191; Görmez, *Din Eğitiminde Yeniden Yapılanma İnsanın Anlam Arayışına Rehberlik*, 20-21.

³⁵ Davut Okçu, "Türk Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Zorunluluğu Sorunu", *Uluslararası Eğitim Felsefesi Kongresi*, ed. Halil Rahman Açar (Ankara: Gözde Matbaacılık, 2010), 224.

³⁶ Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), 233.

³⁷ Mutlu Sesli, *İngiltere, Fransa, Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye'de Laiklik Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 261.

³⁸ Hasan Ali Yücel, *Türkiye'de Ortaöğretim* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 226-227.

için dünya örnekleri de dikkate alındığında İslam ülkelerinde yaşanan din anlayışından kaynaklı sorunların ülkemiz özelinde daha az yaşanması, din eğitiminin devlet eliyle okulda yapılmasına bağlanmaktadır.³⁹ Dün, Tevhid-i Tedrisatı gerektiren çok farklı nesillerin yetişmesine kaynaklık eden yapıya dair tecrübe önem arz etmektedir. Din eğitiminin mevcut yapıda devlet eliyle yürütülmesinin yerinde olduğu belirtilebilir.⁴⁰ Sivil inisiyatifin bu alana girmesi tartışılması gereken bir konu olsa da kısa zamanda bu yönde bir gelişme olmayacağına benzemektedir.

Toplumumuzda; din ve din eğitiminin çocuk ve gençleri olumsuzluklardan koruduğu⁴¹, onlara belli bir formasyon kazandırdığı kabul görmektedir. Bunu öğretmen, din görevlileri gibi süreci yürütenler açısından da değerlendirmek gerekmektedir. Güvenilirlik, doğruluk, dürüstlük gibi erdemlerin varlığı bu yürütücüler açısından da önem arz etmektedir. Bu yönüyle din ve din eğitiminin koruyucu olduğu algısı ve olgusuna zarar vermemek gerekmektedir. Kurumlara olan güven, uygulama ya da kişiler yönüyle hiçbir zaman zedelenmemelidir. Olumsuz tüm gelişmeler hukuki yaptırımla muhatap kılınmalıdır. Din eğitimi kurumlarının; itibarlarına özel önem verilmesi, kurumlar için halkın teveccühünün kaybedilmemesi, itibarlarının artırılmasına yönelik önlemler alınması da gerekmektedir.

Teknoloji ne kadar ilerlerse ilerlesin insan faktörü din eğitiminde de önemini korumaya devam edecektir. Günümüzde yeterlikler alanında yeni bakış açısıyla öğretmen, vaiz, din görevlisi vb. istihdam edilen personelin niteliğine dair çerçeve çizilmektedir. Geçmişte bu görevlilere yönelik insanüstü de denilebilecek bir beklenti içine girilebilmiştir.⁴² Burada ideal yaklaşımın ve toplumsal beklentilerin öne çıktığı belirtilebilir. Bugün için de yeterlikler, beklentiler ve mevcut durum arasında farklar vardır.⁴³ Bu, biraz ideal ile reel arasındaki farklılıkla açıklanabilse de müdahale alanlarının gerekliliğine de işaret etmektedir. Din eğitimi görevlilerinin özellikle kişilik ve ahlak alanındaki yeterlikleri beklenti olarak öne çıkmaktadır.⁴⁴ Din eğitimcilerinin hayat boyu öğrenme yaklaşımıyla bugün ya da yarın belirlenen yeterliklere yönelik farkındalık kazanmaları, mesleki, kişisel vb. alanlarda kendilerini geliştirmeye çalışmaları gerekecektir. Kurumlar da imkân ve fırsatlar oluşturarak, teşvik mekanizmalarıyla gelişimi desteklemek durumundadırlar.

³⁹ Cebeci, "Din Eğitiminde Medreseden Mektebe, Mektepten Nereye?", 200-201.

⁴⁰ Sümevra Arıcan, *Türkiye'deki Sivil Toplum Kuruluşlarının Örgün Din Eğitimine Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 237.

⁴¹ Fatih Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1258.

⁴² Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlâna ve Tasavvuf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 63-65.

⁴³ Süleyman Abanoz, *Din Eğitimi ve Öğreticilerinin Mesleki Tutumları ile Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişki* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 207-208.

⁴⁴ Osman Taşkın, "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2552.

Geleneksel yöntemlerin yanında öğrencilerin derslere aktif şekilde (tez, seminer, sunum) katılımlarını sağlamak gerekmektedir. Etkileşimin hâkim olduğu bir dönemde eski yöntemlerle dersleri sürdürmek tüm taraflar için verimsizlik olacaktır. Etkileşimsizlik, kalıcı öğrenme, içselleştirme gibi amaçlar için yöntem çeşitliliğine gidilmesi gerekecektir. Diğer yandan eğitimin sadeleştirilmesi, güncelleme iribatının kurulması ve pratik bilgiler içermesi de önemli görünmektedir. Günümüz için fayda faktörü öne çıkmış bir vaziyet arz etmektedir. Faydacılık esas kılınmasa da dikkate alınan önemli bir kriter olmalıdır. Güncel sorunlar kategorize edilerek, elzem olanların zorunlu ders kapsamına alınması gerekmektedir. Çocuk ve gençlerin zihinlerinde dinin geçmişte kalmış izlenimi verebilecek yaklaşımlar da terk edilmelidir.

Aile, din eğitiminin temelini oluşturan -aynı zamanda ilk- kurumdur.⁴⁵ Okul öncesi dönem bu bakımdan altın bir zaman dilimi olarak nitelenebilir.⁴⁶ Ailede din eğitimi öncelik verilmesi gerekecektir.⁴⁷ Anne babaların rol model olmaları temel ilkelere biri durumundadır. Özellikle ilk çocukluk dönemindeki duyguların da eşlik ettiği öğrenmelerin kalıcılığı önemsenmelidir. Bu dönemin, çocuğun dinî şahsiyetinin gelişiminde hazırlık süreci niteliği taşıdığı belirtilebilir.⁴⁸ Çocuk, ailesinde modellediği kişinin ahlâkî tutum ve davranışlarından etkilenir, bu davranışları da kolayca kabullenir.⁴⁹ Bu yönüyle aileler, çocuklarının din eğitimi konusunda desteklenmelidir.⁵⁰ Okul öncesi dönem kurumları için din eğitimi yer verilmesi gerektiği bu desteklerden biri olarak belirlenebilir.

Akademik eğitim ve din eğitimi birlikteliğine -dünün ulûm-u diniye ve fûnun-u medeniyesine- bugün ve yakın gelecek için üçüncü bir unsur olarak etkinlik kavramı eklenebilir. Akademik ve dinî eğitim birlikteliği sosyal, kültürel, sanatsal, sportif vb. etkinliklerle desteklenebilir. Özellikle dinî kavramların amacından saptırılmadan bu etkinlik çeşitliliğinin içinde sunulması yararlı olacaktır. Dijital medyanın çekiciliği, vazgeçilmezliği, bağımlılık yapan yapısı karşısında eski yöntemlerle din eğitiminin yürütülebilme ihtimali olabilese de rekabet gücü olmayacaktır. Hız, çeşitlilik ve görsel gibi hâkim kavramların içinde yetişen nesillerin motive edilebilmeleri bir yönüyle çeşitliliği de gerektirmektedir. Bu sayede eğitimin bilişsel, davranışsal ve duyuşsal birlikteliği de sağlanmış olabilecektir. Toplumun

⁴⁵ Ömer Özdemir, "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 338.

⁴⁶ Ali Baz Bilici, *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 300.

⁴⁷ Sibel Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 144.

⁴⁸ Fatih Çınar – Nural Şener, "Erken Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim Özelliklerine Uygun Ailede Din Eğitimi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 614.

⁴⁹ Hayati Tetik, "Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dini Gelişimi", *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 164.

⁵⁰ Ömer Özdemir, *Ailenin, Çocuklarının Din Eğitimi Katkısı (İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 144-145.

her kesimine yönelik sosyal sorumluluk projeleri geliştirilmesi, kentleşmenin, bireyselleşme ve yalnızlaşmanın dezavantajlarını giderici sosyal alanların çoğaltılması, sosyal, kültürel, sportif ve sanatsal faaliyetlerin artırılması da bu kapsamda değerlendirilebilir.

4. Din Eğitimi Kurumlarına Dair

Var olmanın, varlığı korumanın “uyum” ile olan irtibatı da göz önünde bulundurulduğunda kurumların değişim ile olan ilişkisi onların varlığını da doğrudan etkiliyor görünmektedir. Kurumlar için ihtiyaçlar merkezinde, değişim mecbur kılmadan önce yeni açılımlar yapılması, alternatif denemeler ya da pilot uygulamalar geliştirilmesi gerekmektedir. Kurumların ulusal ve uluslararası etkileşimlere açık olması gerektiği de ele alınabilir. Bu yönüyle hem ülke içindeki hem de dünyadaki gelişmelerden haberdar olunması, kötü etkileri olabilese bile bunlardan yararlanma yolunun tercih edilmesi daha makul durmaktadır. “Dışarıda ne olursa olsun” yaklaşımı, kurumların çok hızlı bir şekilde yıpranmasına kaynaklık edebilmektedir. Riskleri olsa bile varlığın sürdürülebilmesi için hem hayatın bütününe hem de eğitim alanına dair gelişmelerden haberdar olunmasının ötesinde -taklide düşmeden- uyarlamalarla sürecin sürdürülmesi gerekmektedir. Alınacak kararların geniş bir tabandan destekle oluşturulması hem kabul görmesi hem uygulanabilmesi için önem arz etmektedir.

Hayatın bu kadar karmaşık olduğu bir evrede herhangi bir kuruma, kuruluşa ya da bilim dalına konumuz itibarıyla din eğitimine -maksadını aşan- kurtarıcı rolü verilmemelidir. Etkileşimin çok arttığı, hayatın daha karmaşıklaştığı ve sarmalın daha da genişlediği bir evrede tüm alanlarda iyileştirmelere ihtiyaç hissedilmektedir. Hem kurumlar hem disiplinler arası işbirlikleriyle sorun alanlarına müdahil olunmalıdır. Sadece eğitim merkeze alındığında kendi başına aile, öğretmen ya da eğitim kurumlarının yapabileceklerinin sınırlı olacağı kestirilebilir. Bu bakımdan din eğitimi kurumlarınca kendi aralarında da yoğun bir işbirliğiyle süreç yürütülmelidir. Diyanet, MEB ve üniversiteleri ve gerekiyorsa ilgili sivil inisiyatifleri de içine alacak bir üst yapılanma, strateji belgesi vb. bir uygulamanın tartışılması yararlı olabilir. Kurumlarla iş birliğinde planlama, gelecek öngörülerini, sorun alanları vb. daha üst konulara yönelik bir yapılanmaya da gidilebilir.

Ülke geçmişinde de yaşandığı üzere siyasetin özelde din eğitimi kurumları üzerindeki belirleyiciliği gözden uzak tutulamaz.⁵¹ Kurumların imkânlarının genişlemesi ya da daralması olasıdır, yapılabilecekler odaklanılmalıdır. Her dönemin kendine ait getiri ve götürüleri olabileceğinden hareket etmek daha makul durmaktadır. Devletin temel ilkeleriyle çelişmeden yapılabilecekler yapılmalı, sistemin içinde yer alınmalı, işbirliği korunmalı, milli hassasiyetler gözetilmelidir.

⁵¹ Görmez, *Din Eğitiminde Yeniden Yapılanma İnsanın Anlam Arayışına Rehberlik*, 12.

Siyasi ve ideolojik yaklaşımlardan uzak durmak, topluma hizmet üretebilmenin tarafsız bir yaklaşımla sağlanabileceğini kabulde başlamak gerekmektedir.⁵² Bu yönüyle dinî kurumlar, siyaset ve ideolojiye bulaştırılmadan özellikle sivil dinî yapıların hataları görmezden gelinmeden bir yaklaşım geliştirmek elzem görünmektedir.

“Her şey” olma iddiası taşımadan kurumların fonksiyon çeşitliliğinin korunması ve artırılması da önem arz etmektedir. Bir kurum için önemli olan yerine getirebildiği fonksiyonu ve kendisinden beklenen hedeflere ulaşabilme yeterliliğidir.⁵³ Kurumların varlığının, ihtiyaçlara karşılık vermeye irtibatı unutulmamalı, onlara üst düzey anlam da yüklenmemelidir. Kurumlar gelecek vaad etmeli, iş imkânı oluşturmaları, bireysel ya da toplumsal bağlamda toplumdaki çok farklılaşmadan özgünlük korunabilmelidir. Nicelik kadar nitelikte de gelişmeye önem vermek gerekmektedir.⁵⁴ Toplumun nabzı tutularak, beklentiler karşılıksız bırakılmadan, güncel sorunlara yönelik bir bakış açısı sunulması yerinde olacaktır. Kişisel insiyaklar, geçici gündemler, popülist yaklaşımlarla kurumların şekillendirilmesi de sorun alanlarından bu konuda tarihi tecrübeyi odak kılmak gerekecektir.

Diyanet İşleri Başkanlığının varlığı da tartışmalarda yer eden başlık durumundadır.⁵⁵ Laiklik ilkesinden hareketle bu kurumun olmaması gerektiği öne çıkarılmaktadır. Dinin devlete, devletin de dine müdahale etmemesi savunulmaktadır. Burada Batı ülkeleri de örnek gösterilmektedir. Sosyokültürel yapımız, tarihi tecrübelerimiz bize özgü kurumsal yapıların varlığının bir vakıya olduğu yönündedir. Kurumun görev alanı, işleyişi, mali kaynakları vb. hususlar tartışılabilir de varlığı gerekli görünmektedir. Bu dönem tecrübesi böyle bir kurumun ihtiyacın ötesinde zorunluluk arz ettiği.⁵⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet Vakfı aracılığıyla yurt dışında ülkeyi temsil edebilecek yetkinliğe ulaşmak önemli bir adım olarak görülmelidir.⁵⁷ Bu açılımların sürdürülebilmesi yararlı olacaktır. Kurumun siyasete eklenmemesi gerektiği de belirtilmektedir.⁵⁸ Diyanet'in daha geniş alanda hizmetler sunması da önem arz edecektir. Diyanet

⁵² Sümeyra Bilecik, “Eğitime Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları”, *Mütefekkir* 3/6 (2016), 346.

⁵³ Zeki Salih Zengin, “Kurtuluş Savaşı Döneminde ve Cumhuriyet'in Başlarında Türkiye’de Medreseler ve Din Eğitimi”, *AÜİFD* 43/2 (2002), 309.

⁵⁴ Bu yöndeki eleştiriler için bk. Görmez, *Din Eğitiminde Yeniden Yapılanma İnsanın Anlam Arayışına Rehberlik*, 30.

⁵⁵ Diyanete farklı bakış açıları için bk. Hicret Kiraz Toprak, *Diyanet İşleri Başkanlığı -Türkiye Cumhuriyetinde İslam'ın Kurumsal Statüsü- (1924-1950)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 286-287.

⁵⁶ Kemaleddin Taş, *Türk Toplumunun Diyanet İşleri Başkanlığına Bakışı (İstanbul Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 193.

⁵⁷ Mehmet Talha Paşaoğlu, *Din-Siyaset İlişkisinin Kurumsallaşması: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 193.

⁵⁸ Paşaoğlu, *Din-Siyaset İlişkisinin Kurumsallaşması: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği*, 193.

Akademisi, 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Genç Ofisleri, Türk İslam Sanat Atölyeleri gibi açılımlara sürdürülebilir bir yaklaşımla devam etmek gerekecektir.

Camilerin işlevlerinin artırılmasına yönelik çalışmalara yer vermeyi bu açılımlardan biri olarak görmek mümkündür. Camiler ağırbaşlı ulu mabet olmanın yanında işlevi artırılmış, hayata kaynaklık eden bir kurum rolü de üstlenebilmelidir.⁵⁹ Cami ve müştemilatında hayatın bütünlüğü gözetilerek, bebek-çocuk-geç-yetişkin-yaşlı-engelli ve kadınları kapsayıcı özelliklere sahip cazip etkinlikler düzenlenmek gerekecektir.⁶⁰ Caminin yıllık, aylık ve haftalık eğitim müfredatını kurgulamak da bu kapsamda değerlendirilebilir. Sadece dinî alanda değil toplumu ilgilendiren tüm alanlarda seminer, kurs ve eğitimler sürece dahil edilebilir. Kur'an Kurslarını dinî bilginin yanında ihtiyaç duyulan tüm alanlarda imkânlar sunacak bir niteliğe kavuşturmak hedeflerden biri olmak durumundadır. Özellikle 4-6 Yaş Kur'an Kursları ihtiyaç olan tüm yerlerde açılmasına yönelik bir yaklaşım geliştirilebilir. Bu dönem kurs içerikleri dinî konuların yanı sıra hayata hazırlayan özellikleri de haiz olması önem arz edecektir.⁶¹ Diğer yandan alan araştırmalarıyla toplumun belirlenen kesimlerine özel uygulamalar geliştirmek de gerekecektir.

İmam hatip okullarını, hiçbir üst anlam yüklemeyen okullardan bir okul olarak görmek daha makul bir yaklaşım görünümündedir.⁶² Bu kurumları, siyasi ve ideolojik yaklaşımlar yerine başarı, çeşitlilik, değer, ahlak, sosyal sorumluluk gibi kavramlar üzerinden tanımlamak gerekecektir. Ötekileştiren bir tanımlama yerine kapsayıcı bir yaklaşım esas alınmalıdır. İmam hatip okullarında diğer okullardaki kültür dersleri nitelik ve niceliğiyle korunmalıdır. Din ve ahlak eğitiminin okullara kattığı özgünlük korunurken toplumdaki tamamen farklılaşmasının önüne geçmek de önem arz etmektedir.⁶³ İmam hatip okullarının din eğitimi, akademik eğitim ve mesleki eğitim biçimindeki üçlü fonksiyonunu⁶⁴; sosyal sorumluluk projeleri, gönüllülük çalışmaları, teknoloji, sanat benzeri uygulamalarla nitelik ve nicelik olarak artırmak yararlı olacaktır. Fen ve sosyal bilimler, teknoloji, yabancı dil gibi programların devamlılığı da önem arz etmektedir. Okullardaki öğrenci, öğretmen, yönetici ve veli memnuniyetine yönelik çalışmalar yürütmek vizyonda yer verilmesi gereken başlıklardandır. Meslek dersleri ve öğretmenlerine yönelik yeni açılımlara

⁵⁹ Sena Işıklar Bengi - A. Yağmur Topraklı, "Kullanıcı Beklentilerinin Modern Bir Cami Örneği Üzerinden İncelenmesi", *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 5/1 (2019), 53.

⁶⁰ Murat Oral, *Günümüz Cami Mimarisinde Kimlik ve Nitelik Sorunu -Konya Örneği-* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 185.

⁶¹ Muhammed Fatih Genç, "Diyadin İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 520.

⁶² Okullara yapılan anlam yüklemeleri için bk. İhsan Tokar - Özcan Celal, "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını", *Eskiye* 35 (2017), 46.

⁶³ Bedri Mermutlu, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 38 (2008), 92.

⁶⁴ Farklı görüşler için bk. İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 134-135.

da ihtiyaç var görünmektedir.⁶⁵ Bu okulların akademik olarak geniş bir yelpazeden öğrenci aldığı dolayısıyla tek bir alana yönelik sonuçlardan hareketle diğer okul türleri ya da geçmişle kıyaslamaların önemli bir gösterge olmadığı fark edilmelidir.⁶⁶ Diğer yandan yurt dışı açılımlarına özellikle önem vermek de gerekmektedir.

İstihdam alanlarını dikkate alan bir ilahiyat yapılanması gerçekleştirmek literatürde vurgulanan bir tespit durumundadır.⁶⁷ Değişimin, çeşitliliğin, toplumsal grupların bu kadar çeşitlendiği ve hizmet alanlarının arttığı bir ortamda mevcut tek formasyon, tek diplomanın yetersizliğine çözüm üretmek gerekmektedir.⁶⁸ Mesleki yeterlik, fakülteden memnuniyet ve ilahiyatçı kimliğinin temsili yönüyle yapılan araştırmalarda da iyileştirmeler gerekmektedir.⁶⁹ Fakülte ya da öğrenci sayısındaki artış için sonraki evrelerde alternatif iş istihdam alanları da oluşturulmalıdır. Resmi istihdamın dışında sivil toplumun da yetişmiş insan ihtiyacına karşılık verilebileceğinden hareket edilebilir. Diğer yandan Uluslararası İslam Üniversitesi benzeri uluslararasılaşma adımlarına ihtiyaç var görünmektedir.⁷⁰

Ailenin derinleşen sorunlarıyla sistemi, toplumu ve bireyi bozan en etkili kuruma dönüşebildiği değerlendirmelerde öne çıkmaktadır. Aile, hukukun yanında toplumsal değerlerle ayakta durabilecektir. Bu yönüyle ailenin kutsallığı anlayışına sahip çıkmak gerekmektedir.⁷¹ Evliliğin kolaylaştırıldığı farklı destek-teşvik sistemleri inşa etmek öncelikli tedbirlerden biri görünümündedir. Eşitlik, kadın-çocuk hakları, bireycilik gibi hususların aile ilişkilerini çözebildiği de literatürde üzerinde durulan hususlardandır.⁷² Kadına yönelik mutedil bir bakış açısı geliştirilmesi, ev hanımlığının küçümsenmemesi, çalışan kadının kutsanmaması gibi yaklaşımların öne çıkarılması da düşünülebilir.⁷³ Anneliğin merkezde olduğu, çalışma hayatı da buna uygun tasarlandığı yapılara da ihtiyaç duyulmaktadır.

Kadın konusuna yönelik de uygulamalar zorunluluk arz etmektedir. Feminizm, özgürlük, cinsiyet eşitliği, şiddet, boşanma gibi hususlar hem kadın hem aileyi derinden etkilemektedir. Basılı ya da görsel medyada kadın-erkek cinsiyeti

⁶⁵ Emre Altıntaş, *Türkiye’de 2002 Sonrası Din Eğitimi Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 194.

⁶⁶ Ömer Alper Karasubaşı vd., “Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2020), 94.

⁶⁷ Altaş - Kaya, *Türkiye’de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*, 188.

⁶⁸ Muhammet Fatih Genç, “İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2018), 163.

⁶⁹ Mustafa Yıldırım, *Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Yüksek Din Öğretimi Mezunlarının Din Anlayışları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 375.

⁷⁰ Görmez, *Din Eğitiminde Yeniden Yapılanma İnsanın Anlam Arayışına Rehberlik*, 73.

⁷¹ Sinan Yılmaz, *Türk Ailesinin Dönüşümü ve Din* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 307.

⁷² Fatih Günaydın, *Türkiye’de Televizyonun Aile Değerleri Üzerine Etkisi (Ordu Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 235.

⁷³ Gül Aktaş, *Farklı Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Özelliklere Sahip Ailelerde Kız Çocuklarına İlişkin Aile İçi Kültürel Tanımlamalar* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 219-224.

birbirinin düşmanı gibi işlenebilmektedir.⁷⁴ Buradan hareketle insanlık tarihini kadın-erkek mücadelesi gibi sunan yaklaşımlar bulunmaktadır. Aile ile ilgili, kadının varlığı ve özgürlüğüne karşı bir kurum gibi nitelermeler de yapılabilmektedir.⁷⁵ Diğer yandan dindarlar arasında da feminizmden doğrudan etkilenen grupların varlığı söz konusudur. Din ve kadın konusu suistimale her zaman açık bir alan niteliği taşımaktadır. Denge gözetilerek bu alana da yönelik içerik üretilmesi gerekmektedir. En azından din eğitiminin bu konuda bir duruş, yaklaşım geliştirmesi beklenebilir.

Sonuç

Çalışmada Cumhuriyet Dönemi din eğitimi tecrübesinden hareketle gelecek öngörülerinde bulunulması amaç olarak belirlenmiştir. Bireycilik, kentleşme, tüketim kültürü gibi bugünün değerler dizisi de bu dönem tecrübesi kabulü ile hareket edilmiştir. Tecrübe çıkarımlarında kurum ve konular biçimiyle ikili bir tasnif kullanılmıştır. Diyanet, ilahiyat fakülteleri, medrese, imam hatipler ve aile bu tecrübenin kurumsal olarak öne çıkanlarıdır. Laiklik, din dersinin statüsü, çok kültürlülük, Alevilik gibi din eğitimi başlıkları da tecrübenin bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Bu dönemde laiklik, din eğitiminin gerekliliği ve çok kültürlülük kavramları; kurumlardan ise Diyanet merkezi bir konumda yer almıştır.

Cumhuriyet Döneminde din ve din eğitimi odağında modernite ile ilişkide farklı tutumların varlığı bir vakaıdır. Bu bağlamda moderniteye eleştiriler üretmek yerine getirdiği sorunların giderilmeye çalışılması ve imkânlarından yararlanılması daha makul bir yaklaşım olacaktır. Dinin, bireysel ve toplumsal ihtiyaçları karşıladığı, yokluğunda sosyal yapının karışıklıklara neden olabileceği bu dönem tecrübesinden çıkarılabilecek önemli bir husustur. Bu yönüyle din eğitiminin gerekliliği tartışmaları geride bırakılmalı, "tecrübe" tekrar tecrübe edilmemelidir. Gelecekte dinin görünürlüğü artacağı için dinden beklentinin çoğalmasına hazırlıklı olmak gerekecektir. Hayata ve ihtiyaçlara karşılık veren, sorunlara çözüm üreten, tüm yaş gruplarına hitap edebilecek çeşitlilikle din hayatın içinde kılınmalıdır. Dinin anlaşılma çeşitliliğinin artabileceği öngörülmesi, sabiteler korunmalı, hoşgörü devrede olmalıdır. Yine dinî grupların gelecekte varlıklarının ve etkililiklerinin artabileceğinden hareketle potansiyellerinin hayra kanalize edilebilmesi önem arz edecektir.

Tüketime yönelik tedbirler geliştirilmeli; moda, gösteriş yerine ihtiyaç, kanaat, itidal vb. kavramlar işlenebilmeli, dünyanın geçiciliği özellikle vurgulanmalıdır. Tarih, antropoloji, arkeoloji gibi bilimlerle desteklenen din/dinlerin anlatımına öncelik vermek de gerekecektir. Distopik edebiyat ve sinemaya da konu olan geleceğin kötü olacağı algısına ümitvar olma, karamsarlığa düşmeme yönüyle

⁷⁴ Aslıhan Burcu Öztürk, *Erkeklik ve Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet: Eşine Şiddet Uygulayan Erkekler* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 251.

⁷⁵ Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 28-29.

karşılıklara ihtiyaç vardır. Kadim sorun alanlarından sayılabilecek kötülük problemi, kader anlayışı, Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi hususlar farklı yöntemlerde rasyonel açıklamalarla sunulmaya ihtiyaç duyacaktır.

Özgürlüğün ve hakların sınırsız olmadığı, bireysel ya da toplumsal olumsuz sonuçlarının günümüzde görülebildiği işlenebilmelidir. Günümüzde sekülerleşmenin ağırlık kazandığı, maddiyatın kısır döngü oluşturarak mutluluk yanılsamalarına kaynaklık ettiği, gelecekte de artarak devam edebileceği gözden kaçırılmamalıdır. Bu bakımdan ahiret, ölüm, yaşlılık vb. kavramların gününe yönelik yöntemlerle ele alınması gerekmektedir. Profesyonelleşmenin önemi artacağı için dinî konularda da dar alanda çok bilgi üretimine ihtiyaç duyulacaktır. Ayrıca din ve din eğitime ilişkin dezavantajlı gruplar belirlenmeli bunlara özel tedbirler geliştirilmelidir. Ticari kaygılardan; propaganda ve abartma gibi hususlardan uzak; güvenilir, samimi ve ötekileştirmeyen din dili ve kanallarını üretmek ve kullanmak önem arz edecektir. Din gibi görece soyutlukları da ihtiva eden bir kurumun anlatımında mümkün olduğu kadar örneklendirme, yalınlaştırma ve somutlaştırmaya yer verilmelidir. Dijitale teslim olmadan ve bağımlılık oluşturmadan, onun gücünden yararlanmak temel esaslardan biri olacaktır.

Cumhuriyet Döneminde din eğitimi olmadan bir eğitim sisteminin kurgulanamayacağı öne çıkan bir yaklaşım olarak kabul görmüştür. Din dersinin statüsünde de sıklıkla ele alınan dersin birlik ve beraberliğe katkı sunması önemsenmelidir. Dersle ilgili ayrışmalara neden olabilecek uygulamalara yer vermemek gerekecektir. Ülkemiz uygulamalarında laikliğin diğer birçok kavram gibi bize özgü olduğu belirtilebilir. Laikliğin din karşıtlığı olarak kurgulanmaması, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak varlık gösterdiğinden hareket edilebilmesi daha makul bir yaklaşım görünümündedir.

Teknoloji ne kadar ilerlerse ilerlesin insan faktörü önemini korumaya devam edecektir. Bu bakımdan din eğitiminin önemli unsurlarından biri din eğitimcileri olarak belirtilebilir. Din eğitimcilerinin yeterliliklere yönelik farkındalık kazanmaları, mesleki, kişisel vb. alanlarda kendilerini geliştirmeye çalışmaları gerekecektir. Kurumlar da imkân ve fırsatlar oluşturmak, teşvik mekanizmalarıyla gelişimi desteklemek durumundadır. Eğitim konularının sadeleştirilmesi, güncelle irtibatının kurulması ve pratik bilgiler içermesi önemli görünmektedir. Geleneksel yöntemlerin yanında öğrencilerin derslere aktif şekilde katılımları sağlanmalıdır. Akademik ve dinî eğitim birlikteliği sosyal sorumluluk projeleri; sosyal, kültürel, sanatsal, sportif vb. etkinliklerle desteklenmelidir.

Kurumlar için ihtiyaç merkezinde, değişim mecbur kılmadan önce yeni açılımlar yapmak, alternatif denemeler ya da pilot uygulamalar geliştirmek gerekecektir. Kurumların ulusal ve uluslararası etkileşimlere açık olması gerektiği de ele alınabilir. Din ve din eğitiminin koruyucu olduğu algısı ve olgusuna zarar verilmemesi de önemli görünmektedir. MEB, Diyanet ve üniversiteleri ve gerekiyorsa ilgili sivil inisiyatifleri de içine alacak bir üst yapılanma, strateji belgesi

vb. bir uygulamanın tartışılması yararlı olabilir. Ülke geçmişinde de yaşandığı üzere siyasetin özelde din eğitimi kurumları üzerindeki belirleyiciliği gözden uzak tutulmamalıdır. Kurumların imkânlarının genişlemesi ya da daralması olasıdır, yapılabilecekler odaklanmak gerekecektir. “Her şey” olma iddiası taşımadan, kurumların fonksiyon çeşitliliğinin korunması ve artırılması temel ilkelerdendir. Kurumlar; gelecek vaat etmeli, iş imkânı oluşturmali, bireysel ya da toplumsal bağlamda kültürel yapıdan çok farklılaşmadan özgünlüğü koruyabilmelidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet Vakfı aracılığıyla yurt dışında ülkeyi temsil edebilecek yetkinliğe ulaşmak ve bu alanda sürdürülebilirlik önemli görünmektedir. Kurumun siyasete eklemlenmemesi gerektiği de belirtilmektedir. Hayatın karmaşıklaşma ihtimali göz önünde bulundurularak Diyanet’in daha geniş alanda hizmetler sunması zorunluluk olarak değerlendirilmelidir. Örneğin camiler ağırbaşlı ulu mabet olmanın yanında işlevi artırılmış hayata kaynaklık eden bir kurum rolü üstlenmelidir.

İmam hatip okulları, hiçbir üst anlam yüklemekten okullardan bir okul olarak görülmelidir. Siyasi ve ideolojik yaklaşımlar yerine bu kurumları başarı, çeşitlilik, sosyal sorumluluk, ahlak gibi kavramlar üzerinden tanımlamak daha eğitsel bir yaklaşım olacaktır. İmam hatip okullarında diğer okullardaki kültür dersleri nitelik ve niceliğiyle korunmalıdır. Meslek dersleri ve öğretmenlerine yönelik yeni açılımlara da ihtiyaç var görünmektedir. İstihdam alanlarını dikkate alan bir ilahiyat yapılanması artık kaçınılmaz durumdadır. Nitelik, uluslararasılaşma, mesleki yeterlik, fakülteden memnuniyet ve ilahiyatçı kimliğinin temsili yönüyle yapılan araştırmalarda da iyileştirmelere duyulan ihtiyaçlar dikkat çekmektedir.

Ailede din eğitime öncelik verilmesi de gerekecektir. Özellikle ilk çocukluk dönemindeki duyguların da eşlik ettiği öğrenmelerin kalıcılığının yanında belirsizliklerin artma ihtimali bu dönemi daha önemli kılacaktır. Aileleri de çocuklarının din eğitimi konusunda desteklemek gerekecektir. Okul öncesi dönem kurumları için din eğitime yer verilmesi gerektiği bu desteklerden biri olarak belirlenebilir. Ailenin derinleşen sorunlarıyla sistemi, toplumu ve bireyi bozan etkili kuruma dönüşebilmesinden hareketle aile için özel politikalar geliştirilmesi hayatiyetle eşdeğerdir. Aile, hukukun yanında toplumsal değerlerle ayakta durabilecektir. Bu yönüyle ailenin kutsallığı anlayışına sahip çıkılmalıdır. Feminizm, özgürlük, cinsiyet eşitliği, şiddet, boşanma gibi hususlar hem kadın hem aileyi etkilemektedir. Kadın-erkek cinsiyeti birbirinin düşmanı gibi işlenebilmektedir. Kadın konusuna yönelik de yaklaşımlar geliştirmek gerekecektir.

Kaynakça/References

- Abanoz, Süleyman. *Din Eğitimi ve Öğreticilerinin Mesleki Tutumları ile Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Acar, Ali Kemal. "Din Eğitimi İçin Gelecek Perspektifi Denemesi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 43-65. <https://doi.org/10.53112/tudear.981148>
- Acar, Ali Kemal. *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Düşüncesinde Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Aktaş, Gül. *Farklı Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Özelliklere Sahip Ailelerde Kız Çocuklarına İlişkin Aile İçi Kültürel Tanımlamalar*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Akyürek, Süleyman. "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve". *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, 87-112.
- Aldemir, Ayşe. "Dijital Bağımlılık ve Bir Çözüm Yolu Olarak Dijital Minimalizm". *Dijitalleşme*. ed. Mehmet Baş vd. İstanbul: Efe Akademik Yayıncılık, 2022, 23-44.
- Altaş, Nurullah - Kaya, Umut. *Türkiye'de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*. İstanbul: İlke Yayınları, 2023.
- Altıntaş, Emre. *Türkiye'de 2002 Sonrası Din Eğitimi Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Arıcan, Sümeyra. *Türkiye'deki Sivil Toplum Kuruluşlarının Örgün Din Eğitimine Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Arslan, Mustafa. "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine". *Birey ve Toplum* 11 (2016), 5-25.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Atasoy, Emrah. "Distopik Kurgu ve Ümitvar Distopya Bağlamında Ütopyacılık Geleneği". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/3 (2020), 1135-1147. <https://doi.org/10.21547/jss.715654>
- Aydemir, Mehmet Ali - Tecim, Erhan. "Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2012), 43-59.
- Aydoğan, Şeyda - Seraslan, Meral. "John Searle'ün Zihin Felsefesi Işığında Bir Yapay Zekâ Örneği Olarak 'Transcendence' Filminin İncelenmesi", 6. *Uluslararası*

İletişim Günleri Dijital Dönüşüm Sempozyumu, ed. Nazife Güngör. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2019, 35-52.

Bala, Sabahattin. "Din Eğitiminin Felsefesini Konuşmanın İmkânı". *Din Eğitiminin Güncel Problemleri*. ed. Muhiddin Okumuşlar vd. Konya: NEÜ Yayınları, 2022, 221-254.

Balcı, Esergül. "Adalet ve Kalkınma Partisi İktidarı Döneminde Türkiye'de Eğitim Politikaları". *İnsan ve İnsan* 27 (2021), 117-137. <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.819185>

Bengi, Sena Işıklar - Topraklı, A. Yağmur. "Kullanıcı Beklentilerinin Modern Bir Cami Örneği Üzerinden İncelenmesi". *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 5/1 (2019), 41-55. <https://doi.org/10.26835/my.648396>

Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Bilecik, Sümeyra. "Eğitime Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları". *Mütefekkir* 3/6 (2016), 329-347. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.284566>

Bilgin, Beyza. *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Yayıncılık, 1980.

Bilici, Ali Baz. *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Bilici, Muhammed Veysel. "Tüketim Toplumu, Sekülerleşme ve Ahlakın Üç Kipi". *İş Ahlakı Dergisi* 11 (2018), 329-358. <http://dx.doi.org/10.12711/tjbe.2018.11.2.0101>

Cebeci, Suat. "Din Eğitiminde Medreseden Mektebe, Mektepten Nereye?". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2004), 197-201.

Çınar, Fatih - Şener, Nural. "Erken Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim Özelliklerine Uygun Ailede Din Eğitimi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 607-615.

Çınar, Fatih. "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1243-1259. DOI: 10.17719/jisr.2018.2870

Doğan, Recai. "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim ve Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar". *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı*. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999, 227-288.

Duman, Alev. "Meşrutiyet Dönemi Eğitimdeki Yenileşme Hareketleri ve Cumhuriyet Dönemine Bıraktığı Miras". *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 8 (2017), 62-77. <https://doi.org/10.18299/cahij.129>

- Emiroğlu, Atiye – Uyanık, Necmi. “Atatürk Dönemi İmam-Hatip Mektepleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2019), 71-93.
- Genç, Muhammed Fatih. “Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 506-521.
- Genç, Muhammed Fatih. “İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitimi Kalite Sorunu”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2018), 145-166.
- Görmez, Mehmet. *Din Eğitimi Yeniden Yapılanma İnsanın Anlam Arayışına Rehberlik*. Ankara: İslam Düşünce Enstitüsü, 2021.
- Günaydın, Fatih. *Türkiye’de Televizyonun Aile Değerleri Üzerine Etkisi (Ordu Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Güngör, Erol. *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Kalın, İbrahim. *Akil ve Erdem*. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Kandemir, Sibel. *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karasubaşı, Ömer Alper vd. “Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2020), 65-105. <https://doi.org/10.34234/ded.602051>
- Korkusuz, Refik. “Birleşmiş Milletler Sözleşmelerinde ve İstanbul Sözleşmesi’nde Aile Kurumuna Bakış”. *Disiplinlerarası Yaklaşımla Aile Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Mustafa Çevik. Ankara: Semih Ofset, 2020, 255-265.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan. “İslam ve Modernizm Karşılaşması: Geleneksel ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Arayol Önerisi”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 377-401. <https://doi.org/10.16947/fsmia.582401>
- Köse, Ali. *Dinin Geleceği*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.
- Kutlu, Sönmez. “Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu”. *AÜİFD* 43/1 (2002), 301-322.
- Mermutlu, Bedri. “İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 38 (2008), 87-98.
- Okçu, Davut. “Türk Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Zorunluluğu Sorunu”. *Uluslararası Eğitim Felsefesi Kongresi*. ed. Halil Rahman Açar. Ankara: Gözde Matbaacılık, 2010.

- Oral, Murat. *Günümüz Cami Mimarisinde Kimlik ve Nitelik Sorunu -Konya Örneği-*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Öz, Ayhan. "Benlik Bilinci Temelli Din Eğitimi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2022), 35-52. DOI: 10.58568/firatilahiyat.1164504
- Özdemir, Ömer. "Ebeveynlere Göre Ailede Çocukun Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 313-344.
- Özdemir, Ömer. *Ailenin, Çocuklarının Din Eğitimine Katkısı (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Öztürk, Aslıhan Burcu. *Erkeklik ve Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet: Eşine Şiddet Uygulayan Erkekler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Paşaoğlu, Mehmet Talha. *Din-Siyaset İlişkinin Kurumsallaşması: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Sayar, Kemal. *Yavaşla*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Selçuk, Mualla. "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 145-159.
- Sesli, Mutlu. *İngiltere, Fransa, Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye'de Laiklik Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Şahin, Mehmet Cem. "Demokrat Parti Dönemi Türkiye'sinde Din, Siyaset ve Eğitim İlişkileri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 31-54.
- Taş, Kemaleddin. *Türk Toplumunun Diyanet İşleri Başkanlığına Bakışı (İstanbul Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Taşkın, Osman. "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2551-2568. <https://doi.org/10.15869/itobiad.449183>
- Tetik, Hayati. "Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dini Gelişimi". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 135-171.
- Toker, İhsan - Celal, Özcan. "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını". *Eskiyeni* 35 (2017), 33-50.
- Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Toprak, Hicret Kiraz. *Diyanet İşleri Başkanlığı -Türkiye Cumhuriyetinde İslam'ın Kurumsal Statüsü- (1924-1950)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

-
- Turan, İbrahim. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Din Eğitimi Politikaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 269-292. <https://doi.org/10.33415/daad.486187>
- Türköz, Elif Nagihan. "Jakobenizmin Pratik Siyasete Etkisi: Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Eğitim". *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 3/6 (2021), 1370-1391. DOI: 10.47994/usbad.898376
- Twenge, Jean M. *Ben Nesli*. Çev. Esra Öztürk. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Mine vd. *Türkiye'de Zorunlu Din Eğitimi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Kitapları Hakkında İnsan Hakları Temelli Bir Değerlendirme*. İstanbul: ESHİD, 2021.
- Yıldırım, Mustafa. *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Yüksek Din Öğretimi Mezunlarının Din Anlayışları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yılmaz, Macid - Akçay, Tuba. "2002-2020 Yılları Arası Türkiye'de Laiklik Algısı ve Örgün Din Eğitimine Yansımaları: İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 152-186.
- Yılmaz, Sinan. *Türk Ailesinin Dönüşümü ve Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yücel, Hasan Ali. *Türkiye'de Ortaöğretim*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Zengin, Zeki Salih. "Kurtuluş Savaşı Döneminde ve Cumhuriyet'in Başlarında Türkiye'de Medreseler ve Din Eğitimi". *AÜİFD* 43/2 (2002), 277-313.



ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 75-98.

Issue: 20, 2024, 75-98.

الظواهر الطبيعية بين العلم والدين

Natural Phenomena between Science and Religion

Bilim ve Din Arasında Doğa Olayları

Mahmud Nefise

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
Assoc. Prof. Dr., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy,
Gaziantep/Türkiye

mahmudnefise@gantep.edu.tr | ORCID: [0000-0003-0334-7686](https://orcid.org/0000-0003-0334-7686) | ROR ID: [020vvc407](https://ror.org/020vvc407)

Makale Bilgisi **Article Information**

Makale Türü **Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi **Date Received**

4 Temmuz 2024 4 July 2024

Kabul Tarihi **Date Accepted**

29 Kasım 2024 29 November 2024

Yayın Tarihi **Date Published**

26 Aralık 2024 26 December 2024

İntihal **Plagiarism**

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan **Ethical Statement**

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

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. **Licensed under CC BY-NC 4.0 license.**

Nefise, Mahmud. "Din ve Bilim Arasında Doğa Olayları". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 75-98. DOI: [10.52886/ilak.1510262](https://doi.org/10.52886/ilak.1510262)

Atıf/ Cite as

Nefise, Mahmud. "Natural Phenomena between Science and Religion". *Theological Academia* 20 (December 2024), 75-98. DOI: [10.52886/ilak.1510262](https://doi.org/10.52886/ilak.1510262)

ملخص

ظهرت مع مطلع القرن العشرين بوادر نهضة فكرية اجتماعية في العالم الإسلامي تزامنت مع الاتصال بالحضارة الغربية، وأعيد السؤال حول العلاقة بين الدين والعلم، هل هي علاقة صراع أم تكامل، وبدأت مرحلة جديدة تم التأكيد فيها على توافق العلم التجريبي مع الدين، وأعيد النظر في بعض العقائد في ضوء العلوم التجريبية في محاولة لإسقاط النص على مخارج العلوم التجريبية ونظرياته، واستمرت المبالغة في هذا الأمر إلى أن برزت ظاهرة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم. وتتمثل إشكالية الدراسة في بيان مدى علاقة القرآن بالعلوم التجريبية، وإمكانية اعتباره مصدراً لها، وتحذف إلى معالجة قضية العلاقة بين الدين والعلم وإثارة عدة تساؤلات حول إمكانية اشتراك الدين والعلم التجريبي في تقديم تفسير للظواهر الطبيعية، وكيف أسهمت النظريات العلمية في إعادة قراءة النص الديني وبرز ظاهرة الإعجاز العلمي للقرآن، واعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التحليلي الوصفي النقدي، من خلال تحليل التفسيرات المتعددة للظواهر الطبيعية والمصادر التي استندت إليها، تمهيداً لتحديد قيمتها الحقيقية، والوقوف على جوانب القصور فيها، وإمكانية اقتراح البدائل المناسبة.

تضمن هذا البحث أربعة مباحث هي، المبحث الأول: موقع الدين والعلم في نظرية المعرفة، وبحثت فيه المقصود بكل من العلم والدين في نطاق البحث، والمبحث الثاني: أزمة العلاقة بين الدين والعلم، وبحثت فيه العلاقة بين الدين والعلم في العصر الحديث، وموقف الإسلام من العلوم التجريبية، أما المبحث الثالث فقد دار حول إعادة قراءة النص الديني في ضوء العلوم التجريبية في علم الكلام الحديث، ودرست فيه الموقف من المعجزات الحسية ونظرية التطور في ضوء العلم الحديث ومحاولات القراءة التوفيقية للنص الديني في ضوء العلوم التجريبية، وفي المبحث الرابع تم تناول أزمة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم في العقود الأخيرة من القرن الماضي، ثم ختمت البحث بذكر النتائج التي تم التوصل إليها، ومن أهمها:

١. إن النظر إلى التفسيرات الدينية على أنها تفسيرات يمكن الاستغناء عنها ببساطة متى أمكن تفسير الظواهر الطبيعية عن طريق العلم التجريبي، خطأ ناتج عن عدم فهم العلاقة بين الدين والعلوم التجريبية.
٢. إن مشكلة التعارض بين الدين والعلم نشأت في أوروبا بعيداً عن الجو الإسلامي، ولكن التعاطي مع هذه القضية، كما ظهر في المجتمع الإسلامي، يمكن أن يؤدي إلى أزمات مشابهة لما حدث في أوروبا.
٣. إن محاولات قراءة النص الديني في ضوء العلوم الحديثة، كما تجلّى في مسألتي المعجزات ونظرية التطور، جعل النص تابعاً للعلم وساعياً لأخذ تأييد منه، في حين أن للدين شأناً آخر.
٤. إن ظاهرة الإعجاز العلمي تشكل أزمة حقيقية في العلاقة بين الدين والعلم وهي في كثير من صورها، ظاهرة إيديولوجية تأبأها الموضوعية والإنصاف.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الدين، الظواهر الطبيعية، الإعجاز العلمي، العلم التجريبي، الدين.

Abstract

Knowledge about the physical and metaphysical worlds is obtained from religion and science, two important sources that people trust. However, the relationship between these two sources has caused some disagreements.

A Renaissance wind swept through the Islamic world in the early 20th century, drawing attention to the West's awakening, its scientific advancements, and the shift away from religion. The relationship between religion and science was reconsidered, along with certain beliefs. This study aims clarifying the extent of the relationship between the Qur'an and experimental sciences in the new theology; interpreting cosmic events considering religious texts and evaluating the relationship between religion and science and how religion and experimental science can both contribute to explaining natural phenomena.

Does the scientific explanation of natural phenomena negate the role of religion? Have scientific theories influenced the reinterpretation of religious texts, and what is the value of the concept of scientific miracles? In this study, I relied on the analytical, descriptive, and critical approach, by analyzing the multiple explanations of natural phenomena and the sources on which they were based, aiming to assess their true value, identify shortcomings, and possible alternatives. This research was divided into four chapters. The first chapter examines the position of religion and science within the theory of knowledge, focusing on their relationship in the context of the research, while the second chapter addresses the crisis in the relationship between religion and science. The third chapter revolves around re-reading religious texts in light of experimental sciences within the framework of modern theology, and the fourth chapter investigates the crisis surrounding the concept of scientific miracles in the Holy Qur'an, highlighting the critical observations made on this topic in recent decades.

Finally, the following results are mentioned:

1. Viewing religious interpretations as easily dismissible when natural phenomena can be explained through experimental science is a mistake resulting from a misunderstanding of the relationship between religion and experimental sciences.
2. The problem of the conflict between religion and science originated in Europe, far from the Islamic atmosphere, but dealing with this issue as it appeared in Islamic society could lead to crises similar to what happened in Europe.
3. Attempts to read religious texts in the light of modern science make the texts subservient to science, seeking validation from it, while religion serves a different purpose.
4. The phenomenon of scientific miracles creates a real crisis in the relationship between religion and science and is merely an ideological issue that objectivity and fairness reject.

Keywords: Philosophy of Religion, Natural Phenomena, Scientific Miracle, Experimental Sciences, Religion.

Öz

Fizik ve metafizik âleme dair bilgiler insanların güven duyduğu iki önemli kaynak olan din ve bilimden elde edilmektedir. Ancak bu iki kaynak arasındaki ilişki bazı ihtilaflara neden olmuştur. Kimileri bunlardan birinin varlığını kabul edip diğerini inkâr ederken, kimileri de din ve bilimi aynı hakikatin farklı şekillerdeki izahı olduğunu söyleyerek uzlaştırma yoluna gitmiştir. 20. yüzyılın başlarında İslâm dünyasında bir Rönesans rüzgârı esmiş, Batı'daki uyanışa ve bunun neden olduğu bilim alanındaki ilerlemelere ve dinden uzaklaşma olgusuna gözler çevrilmiş ve din-bilim ilişkisi yeniden gözden geçirilerek bazı inançlar pozitivist bakış açısıyla yeniden ele alınmıştır. Bu çalışmada yeni kelimelerin en önemli sorunsalı olan kâinattaki kozmik olayların dinî metinler ışığında okunması ve din-bilim ilişkisinin değerlendirilmesi konuları ele alınmaktadır.

Çalışmanın amacı, Kur'an ile deneysel bilimler arasındaki ilişkinin kapsamını ve Kur'an'ın kendileri için bir kaynak olarak kabul edilme olasılığını, din taraftarlarının bu bilimleri Kur'an'da arama hakkına sahip olup olmadıklarını ve din ile bilim arasındaki ilişkiyi, birini diğerinin uğruna feda etmeden yeniden değerlendirmenin mümkün olup olmadığını açıklığa kavuşturmadır. Bu çalışma, din ve deneysel bilimin doğal olaylara açıklama sağlama olasılığı hakkında birçok soru ortaya koyarak din ile bilim arasındaki ilişki sorununu ele almayı amaçlamaktadır. Doğal olayların bilimsel açıklaması, dinin rolünü tamamen ortadan kaldırır mı? Bilimsel teoriler, dini metinlerin yeniden okunmasına katkıda bulunmuş mudur ve bilimsel mucizeler olgusu nasıl ortaya çıkmıştır ve değeri nedir? Bu çalışmada, doğal olayların çoklu açıklamalarını ve dayandıkları kaynakları analiz ederek, bunların gerçek değerini ortaya koymaya, eksikliklerini belirlemeye ve uygun alternatifler önerme olasılığına hazırlık yaparak analitik, betimleyici ve eleştirel yaklaşıma başvurulmuştur. Bu araştırma bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm: Bilgi teorisinde din ve bilimin konumu; burada araştırma kapsamında hem bilim hem de dinden ne kastedildiğine değinilmiştir. İkinci bölüm: Din ve bilim arasındaki ilişkinin krizi, modern çağda din ile bilim arasındaki ilişkiyi ve İslam'ın deneysel bilimler konusundaki konumu açıklanmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölüm ise yeni ilm-i Kelâm'da deneysel bilimler ışığında dini metnin yeniden okunması ile ilgilidir, bu bölümde mucizeler ve evrim teorisi hakkındaki konum modern bilim ışığında incelenmiştir. Dördüncü bölümde mevcut yüzyılın son yıllarında bulunan Kuran-ı Kerim'deki ilmî icazın krizi incelenip bu konuda ulaşılan sonuçlar belirtilerek araştırma sonlandırılmıştır. Ulaşılan sonuçların en önemlileri şunlardır:

Dini açıklamaları, doğal olayların deneysel bilimle açıklanabildiği durumlarda basitçe vazgeçilebilecek açıklamalar olarak görmek, din ile deneysel bilim arasındaki ilişkinin anlaşılmasından kaynaklanan bir hatadır. Din ve bilim arasındaki çatışma sorunu, İslam coğrafyasından uzak olan Avrupa'da ortaya çıkmıştır ancak bu konunun İslam toplumunda ortaya çıkış şekliyle ele alınması, Avrupa'da yaşananlara benzer krizlere yol açabilir. Mucizeler ve evrim teorisi konularında da görüldüğü gibi, dini metinleri modern bilimin ışığında okumaya çalışmak, dînî metni bilime tâbî kılmış ve bilimden destek almaya çalışır hâle getirmiştir. Oysa dinin konumu farklıdır. Bilimsel mucizeler olgusu, din ve bilim arasındaki ilişkide bir kriz oluşturur. Halbuki bu kriz, nesnellüğün ve doğruluğun reddettiği ideolojik bir olgudan başka bir şey değildir.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, Doğa olayları, Bilimsel mucizeler, Deneysel bilim, Din.

مدخل

لكل حضارة مجموعة من الأفكار والمعتقدات تعد بمثابة إجابات للتساؤلات التي يثيرها الذهن البشري أثناء تفاعلاته مع واقعه وتصوراتها لما وراء هذا الواقع، وتشكل المفاهيم المنبثقة عن تلك الإجابات المقدمة معالم هذه الحضارة، وتأتي القيمة الحقيقية للمعارف المتعلقة بالطبيعة وما وراء الطبيعة من المصدر الذي انبثقت عنه، وقد مرت الإنسانية عبر تاريخها الطويل بأطوار اختلطت فيها الأسطورة بالشعوذة، والعلم بالسحر، والدين بالخرافة، إلى أن حظيت الطبيعة بدراسة موضوعية شاركت به حضارات متعددة، وترافق ذلك كله مع ما قدمته الأديان السماوية من إجابات كلية للإنسان حول النشأة والحياة والمسؤولية والمصير، وما حظيت به من ثبوت على مستوى الأحقية والصدق.

وهكذا انتهى بنا المطاف إلى مصدرين يمكن الاعتماد بهما في مجال الحصول على المعرفة هما: العلم التجريبي، والدين. غير أن العلاقة بين هذين القطبين اتسمت، في كثير من الأحيان، بشيء من التوتر الذي وصل لصراع دام، وتحلى بإنكار الواقع الموضوعي لظواهر العالم الطبيعي لدى بعض علماء الدين أحياناً، أو باعتبار القضايا الدينية ليست بذات معنى لعدم وقوعها تحت الحواس وعدم قابليتها للتجربة والتحقق من جانب العلماء والفلاسفة التجريبيين، وفي مقابل ذلك قامت جهود لإثبات الانسجام بين المجالين وأن ما جاء به الدين موافق تمام الموافقة للعلم. وهدف هذه الدراسة بيان علاقة القرآن بالعلوم التجريبية، وإثارة عدة تساؤلات حول إمكانية اشتراك الدين والعلم التجريبي في تقديم تفسير للظواهر الطبيعية، ودور النظريات العلمية في إعادة قراءة النص الديني وبروز ظاهرة الإعجاز العلمي للقرآن.

1. موقع الدين والعلم في نظرية المعرفة

تقسم المعارف وفقاً لنظرية المعرفة في الفكر الإسلامي إلى ثلاثة أقسام؛ معارف تجريبية، تقوم على اكتشاف الظواهر الطبيعية وتسخيرها، وتعتمد على الحس والتجربة، ومعارف تجريدية تعتمد على المبادئ العقلية، كمبدأ السببية ومبدأ عدم التناقض... وقد اصطلح على تسمية هذين المجالين بالمعارف العقلية، بالإضافة إلى المعارف الخبرية¹ التي تحظى بدرجة كبيرة من الثبات والموثوقية لدى المؤمنين، ويتسع مجالها ليتجاوز حدود الخبر المتصل بالقضايا الدينية، ليشمل العلوم الكونية والتجريبية المنصوص عليها فيه. كما يحظى الدليل العقلي بأهمية أكبر لدى المدارس الكلامية ضمن دائرة أهل السنة وخارجها.²

فهناك إذن عدة سبل لتحصيل المعرفة أمام الإنسان، بعضها عام يمكن لعموم الناس ارتياده والاستفادة منه في مختلف المجالات النظرية والتطبيقية والخبرية، وبعضها خاص ويقصد به المعارف التي وصلتنا عن الله تعالى بواسطة الوحي. ولا بد من التأكيد أن المقصود بكلمة "العلم" المعارف التي يكتسبها الإنسان بأدواته الخاصة، في مقابل "الدين"، بما اشتمل عليه من معارف، مما جعل البعض يظن أن علوم الدين غير عقلية أو علمية، أو يفترض التعارض بين المجالين، وهكذا برزت ثنائيات متعددة تشير إلى ذلك، كالعلم والدين، والعقل والوحي.³

¹ سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1987)، 105.

² Cüneyt Coşkun, "Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı", *Bilimname* 2019/1, 1059.

³ حسن اليوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، المترجم: محمد زرافط (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016)، 274-275.

1.1. المقصود بالعلم والدين في نطاق البحث

إن من أهم الإشكاليات التي تشكل عائقاً أمام فهم العلاقة بين العلم والدين الاستخدام السائد للمفهومين في الثقافات المختلفة دون مراعاة خصوصية الاستخدام في كل منهما،⁴ ومن هنا يمكننا القول: إن المقصود بالعلم في الإطار القرآني مختلف عنه في الحضارة الغربية، وبمعزل عن إيراد التعريفات الاصطلاحية فإننا نؤكد أن المقصود به المعارف البشرية المشتمة على العلوم التجريبية من قبيل الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء، بالإضافة إلى العلوم الإنسانية المتبلورة على أساس العلوم التجريبية، وجميع ما يتصل بذلك للوقوف على حقيقة "الظواهر الطبيعية والإنسانية" وفهمها واستجلاء قوانينها وتسخيرها، بمعزل عن أي مصدر آخر. وتناسب درجة الوثوقية في تلك المعارف مع درجة ثبوتها.

المقصود بالدين في نطاق بحثنا الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ومن الجدير بالذكر أن كلمة "العلم" وردت في القرآن الكريم ثمان وعشرين مرة مشيرة مباشرة إلى الوحي، لا إلى العلم التجريبي بخلاف ما يعتقد الكثيرون، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾، [البقرة: ١٢٠]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ٤٣]، وقد أكد الطاهر ابن عاشور على هذا المعنى.⁵

وعن المضمون الرئيسي للمعرفة التي جاء بها الوحي دارت نقاشات طويلة، فرأى البعض أنها تشتمل على كل شيء من علوم الدنيا والآخرة، فيما رأى آخرون أنها تتضمن أصالة "علوم الدين" المتجهة لإثبات وجود الخالق ووحدانيته وسائر صفاته والنبوة والغيب، والتوجيهات المتصلة بالعبادة والمعاملة والأخلاق، أما ما ورد خارج هذا السياق ليس مقصوداً لذاته وإنما موجه لخدمة الأغراض الدينية، ولا يمكن فهمه إلا في ظل ما هو من علوم العرب ومعهدهم حين نزول الوحي.⁶ ولا بد من الاعتماد على براهين التجربة والمشاهدة فيما يتصل بالعلوم الكونية، إذ هي الوسيلة الطبيعية لهذا المجال، فالإسلام لا يتردد في الأخذ بما أثبتته العلم التجريبي، وهو لا يقدم لنا ما يخالف الوحي.⁷

ولكن أليست الادعاءات المعرفية المتصلة بالظواهر الطبيعية الواردة في الوحي كالخلق والفلك والطبيعة... السبب

في بروز قضية الصراع بين الدين والعلم؟⁸

⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 76, 86.

⁵ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ١ / ٦٩٣، ١٦ / ١١٥.

⁶ إبراهيم بن موسى اللخمي الشهير بالشاطبي، *الموافقات في أصول الشريعة*، تحقيق: محمد عبد الله دراز وعبد السلام محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٩)، ٢٦٤.

⁷ محمد سعيد رمضان البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية* (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧)، ٣٧.

⁸ J. C. Smart, "Religion and Science", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1972), 7/158-162.

2. أزمة العلاقة بين الدين والعلم

اتخذت العلاقة بين الدين والمعارف البشرية صوراً مختلفة من الصراع إلى محاولات التوفيق، وقد تعرضت المقولات الدينية لانتقادات لاذعة من قبل البعض كأبي بكر الرازي ومحمد بن الطيب السرخسي وابن الراوندي،⁹ ورأى علماء الدين التقليديين في الفلسفة خصماً للدين وتعاليمه فتعرضت الفلسفة لحملة قوية من جانبهم.¹⁰ واتجهت جهود آخرين منهم إلى إفساح مكان للفلسفة في بنية العلوم الإسلامية، وبيان أوجه الاتصال بينها وبين الدين من حيث الغايات، وإن اختلفت عنها في المناهج والأدوات كما نجد عند الكندي وابن رشد غيرهما.¹¹ واستمر التجاذب والتناظر بين القطبين إلى العصر الحديث.

1.2. الدين والعلم في العصر الحديث

ظهرت في العصر الحديث فلسفات متعددة تراوحت ما بين معارضة الدين أو تجاهله، فالفلسفة الوضعية اعتبرت القضايا الدينية غير ذات معنى من خلال مبدأ "عدم التحقق"، واستبعدت الفلسفة المادية كل ما ليس بمادي، ورفضت المقولات الدينية الرئيسية كوجود الله وصفاته والنبوة والبعث، بدعوى عدم عمليتها. وشاعت التفسيرات الطبيعية للدين، واعتبر الدين تفاعلاً طفولياً مع الطبيعة في محاولة لتعليلها أو استجداؤها واسترضائها بصورة غير علمية، أو نتيجة لحالة الاغتراب التي يعيشها الإنسان، أو أنه يستمد فاعليته من الانفعالات الداخلية المتولدة من حالة الكبت والعُصابات النفسية.¹²

لقد نشأ هذا الفكر في سياق تجريبي بحث يرى أن الكون يسير بضرورة ميكانيكية داخلية وحسب¹³ بدأ هذا الاتجاه مع "كوبيرنيكوس" (1543م) حين أكد أن الأرض ليست مركز الكون كما تنص العقائد الرسمية،¹⁴ ثم تابعه "جاليليو" (1642م) وخطا بالألية خطوة أكبر حين أكد أنه ليس هناك قوة مطلوبة للمحافظة على حركة الشيء، لكي يسير في سرعة مطردة، فالجسم يحافظ على حالته من الحركة والسكون ما لم تعترض طريقه قوة ما، وقد استطاع العلماء استناداً إلى هذا القانون تفسير حركات الكواكب دون افتراض أية قوة خارجية عنها.¹⁵ ثم جاء "نيوتن" (1727م) فدفع الفعل الإلهي إلى زمن بداية العالم، فقد خلق الله العالم والقوانين الطبيعية ووكّل إليها مهمة تسيير العالم، ولكنه لاحظ أن هناك شذوذاً في حركة بعض الكواكب من شأنه أن يقلب النظام الشمسي رأساً على عقب، ولكن ذلك لا يحدث لأن

⁹ ماجد فخري، الفلسفة الإسلامية (بيروت: المتحدة للنشر، 1974)، 135-138.

¹⁰ يمكننا في هذا المجال الإشارة إلى مكتبته السيوطي، صون المنطق والكلام عن في المنطق والكلام، ابن تيمية في كتابه نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، وتحريم العديد من العلماء النظر في كتب الفلسفة والكلام.

¹¹ محمد عبد الهادي أبو ريذة، رسائل الكندي (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950)، 1/97؛ أبو الوليد ابن رُشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، 85.

¹² حسن اليوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، 46.

¹³ روبرت أغروس - وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، المترجم: كمال الخليلي (الكويت: عالم المعرفة، 1989)، 57.

¹⁴ برتراند راسل، تاريخ الفلسفة العربية، المترجم: زكي نجيب محمود (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1968)، 286.

¹⁵ ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، المترجم: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998)، 83.

الله يتدخل بين الفينة والأخرى ليحول دون ذلك^{١٦} ولكن "لابلاس" (١٨٢٧م) وجد فيما بعد أن تلك الشذوذات ليست تراكمية، وإنما يلغي بعضها بعضاً. وعندما سئل عن مكان الله في نظامه الفلكي قال: "لست بحاجة لهذا الافتراض"^{١٧}.

وهكذا فعندما اكتمل التفسير المادي للظواهر الطبيعية لم يعد هناك أي دور للإله، وقد عبر "أوجست كونت" (١٨٥٧م) عن ذلك بوضوح حين أعلن أن المعرفة البشرية تمر بثلاثة أطوار: الطور اللاهوتي، والطور الفلسفي، والطور الوضعي. وذكر أن الناس كانوا في الطور اللاهوتي يفسرون الأحداث عن طريق الآلهة، ثم فسروها في الطور الفلسفي بعلل كلية غائبة، أما في الطور الوضعي فإن الإنسان أمكنه الوقوف عليها من خلال التجربة، لأن ملاحظتها ممكنة وما لا يمكن ملاحظته يجب استبعاده. وهكذا يرى "كونت" أنه عندما يكتمل انتصار العلم فلن تقبل أي معرفة لم تكن معرفة علمية^{١٨}، وهذا ما أكد عليه "فرح أنطون"، حيث ذكر أنه لما ظهر الدين لم يكن للعلم سلطان، ولكن العلم تطور فيما بعد تطوراً هائلاً إلى أن وصل إلى ما هو عليه من السلطان، فلما ظهرت نتائجه لم يعد بإمكان الدين إنكارها.^{١٩}

إن المتأمل لما سبق يجد أن المشكلة الكبرى التي أدت إلى وجود اضطراب في العلاقة بين الدين والعلم هو النظر إلى التفسيرات الدينية على أنها تفسيرات لا علمية، يمكن الاستغناء عنها ببساطة متى استطعنا تفسير الأحداث والظواهر عن طريق العلم التجريبي. وكانت النتيجة أن انفصل الدين عن العلم تماماً، ولعل الذي أسهم في ذلك ما كان عليه رجال الدين، حيث كانوا يعتبرون أنفسهم أصحاب الحقيقة الكاملة، ولديهم الإجابة على كل سؤال. فاعترض العلماء على هذا الموقف المتكبر فتبدلت المواقع وكرر العلماء التجريبيون الخطأ نفسه بافتراضهم أنهم يمتلكون كل الإجابات، وأن الدين لا معنى له.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو هل هذه الإشكالات السابق عرضها خاصة بالحضارة الغربية والدين المسيحي أم أنها واردة على الإسلام أيضاً؟

2.2. الإسلام والعلوم التجريبية

إن الانطلاق من مركزية أوروبا في الحضارة الحديثة أدى بالكثير من الباحثين إلى إضفاء الصبغة العالمية على معارضة المسيحية للعلم، واتخاذ موقف حازم تجاه كل دين، فقد عمد هؤلاء إلى تعميم مواطن الخلل الموجودة في الديانة المسيحية وما تسبب به رجال الكنيسة إلى جميع الأديان وأصدروا حكمهم بحقها، من المؤكد أن الإسلام يختلف عن المسيحية اختلافاً بينياً، فلا يوجد في الإسلام محاكم تفتيش على غرار تلك المحاكم التي وجدت في المسيحية في العصور الوسطى، ولا يتمتع العلماء في الإسلام بمثل السلطة التي كانت لرجال الدين المسيحي في ذلك الوقت^{٢٠}. ولكن الواقع

^{١٦} وولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ٨٥.

^{١٧} روبرت أغروس - جورج ستانيسيو، العلم في منظوره الجديد، ٥٧.

^{١٨} ولیم کلی رایت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المترجم: محمود سيد أحمد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١)، ٣٨١.

^{١٩} ميشال جحا، المناظرة الدينية بين محمد عبده وفرح أنطون (بيروت: مطبعة بيسان، ٢٠١٤)، ٢٩.

^{٢٠} محمد داوري، العلاقة بين العلم والدين برؤية محمد تقي مصباح، المترجم: حسن علي مطر، ضمن كتاب اللاهوت المعاصر (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٢)، ٢ / ٣٩٥.

يقول لنا: إن شيئاً من ذلك قد كان في الحضارة الإسلامية، فقد مرّ كثير من رجال العلم في الحضارة الإسلامية الذين نتغنى بأبجدهم بما لا يمكن نفيه من العنت والتضييق؛ كـ "أبي بكر الرازي"، و"ابن سينا" و"ابن النفيس" وغيرهم ممن كانت لهم جهود علمية في مجال العلوم الطبيعية والتطبيقية، ولم يكونوا موضع ترحيب فيما مضى، فقد اتهم بعضهم بالتنبؤ بالغيب، أو العبث بأجساد الموتى، ومشايعة الفلاسفة الطبيعيين، ونسب معظمهم للكفر وقضوا نحبهم في السجون.^{٢١}

كما أن هذه العلوم تعرضت لتقييم سلبي، فيرى "الخطيب البغدادي" أن علم الفلك علم لا يُتَفَع منه بشيء؛ ولا يجوز لنا الاشتغال به؛ لأن شريعتنا حظرتَه وُحِت عنه،^{٢٢} واعتبر ابن تيمية أن الكيمياء أشد تحريماً من الربا، وتابعه في ذلك "ابن القيم" حيث ألف رسالة بين فيها فساد هذا العلم من أربعين وجهاً^{٢٣} وفيما يتصل بالطب نجد المتكلم الأشعري "أبو بكر الباقلاني" يذكر أن العلم بأصل الطب يجب أن يكون موقوفاً على الدين ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام، ويؤكد أن ما ذهب إليه في هذا الأمر عليه أكثر الأمة الإسلامية.^{٢٤} وقد سجل الغزالي اعتراضه هذا النهج الذي سار عليه بعض الذين يعتقدون أنهم ينصرون الإسلام بإنكار العلوم الرياضية والفلكية وغيرها من العلوم التي طورها الفلاسفة. ويعتبر الغزالي أن هؤلاء سيئون للدين أكثر مما ينفعونه، لأنهم ينكرون علوماً أثبتتها البراهين، مثل علمي الكسوف والخسوف. ويفسر الغزالي أن إنكار هذه العلوم لا يتماشى مع الإسلام، وأنه ليس هناك تعارض بينها وبين الدين، حيث إن الشرع لا ينفيها ولا يثبتها ويقول في ذلك: "لقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمر الديني".^{٢٥}

لعل ما سبق هو ما جعل بعض الباحثين في تاريخ الأديان يقولون: إن ديناً جديداً أخذ مكان العقيدة المسيحية وهو يعيد نفس أخطائها، فمما لا شك فيه أن موقف رجال الكنيسة وأفعالهم كانت سبباً رئيسياً في هذا التصادم مع الدين، فكان لا بد والحالة هذه أن يثور الناس ويعلنوا الجحود والكفر بما بعد أن فرضت عليهم ألا يفكروا إلا من خلال معارفها ونظرياتها، إذ رأت في النظريات العلمية ما يخالف نصوص إنجيلها، كل هذا كان في النصرانية ولم يكن في الإسلام، ولكن الطريقة التي تتعامل فيها مع بعض النصوص التي تتضمن إشارات علمية، ليست صحيحة دائماً، مما يجعلنا نقترف بعض الأخطاء التي يمكن أن تحسب على الدين.

^{٢١} محمد علي عطبوش، نقد الإعجاز العلمي (الكويت: مسارات، ٢٠١٦)، ١٣١ - ١٣٥.

^{٢٢} أحمد بن علي بن ثابت، المشهور بالخطيب البغدادي، القول في النجوم، تحقيق: يوسف بن محمد السعيد (الرياض: دار أطلس، ١٩٩٩)، ١٦٨-١٧٢.

^{٢٣} أحمد عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ٢٠٠٤)، ٢٩/٤٣٧٤؛ محمد بن أبي بكر المشهور بابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ٤٢/١.

^{٢٤} محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ١٥٣.

^{٢٥} محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحلیم محمود (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، ١٤٠.

3. إعادة قراءة النص الديني في ضوء العلوم التجريبية في علم الكلام الجديد

كان لالتقاء العالم الإسلامي بالغرب دور في بعث الإحساس بالحاجة للعلوم والمعارف، وبدأت مرحلة جديدة وطرحت أسئلة حول الأسباب التي ارتقت بها الأوروبيون، وأسباب الضعف الذي آل له المسلمون، وكانت قضية التصالح بين المسلم والعلم بمفهومه الحديث من أهم المحاور التي حظيت باهتمام رواد النهضة.^{٢٦} ولم يَرِ رواد التغريب أي محذور في الدعوة إلى القطيعة مع التراث؛ ورأوا أن دعاوى الحفاظ على الهوية والعودة إلى الذات من العبث الذي لا طائل منه،^{٢٧} وظهرت الفلسفة الوضعية والأفكار المادية ووجدت مع الزمن أتباعاً متحمسين لها ومبشرين بها.^{٢٨}

أما المصلحون ورواد الفكر الإسلامي في الفترة ذاتها تم التأكيد من جانبهم على أن الأخذ بأسباب العلم الحديث لا يتعارض مع الإسلام، وأنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن غيره من الأديان فتفترض التصادم بين العلم والدين، وتم إعادة قراءة العديد من المقولات الكلامية من جانبهم في ضوء النظريات العلمية الوافدة، كما تم قراءة القرآن الكريم قراءة تلغيفية تتفق مع ما وصلت إليه هذه النظريات من نتائج، فتم إعادة النظر في ظاهرة النبوة والمعجزات وخلق الإنسان.^{٢٩} ويحدثنا محمد عبده عن منهجه في الدعوة القائم على عدم القطيعة مع الدين أو العلم بخلاف ما كان سائداً في عصره بين فئتين اتجهت إحداها إلى العلوم الحديثة، فيما اتجهت الثانية إلى علوم الدين،^{٣٠} وفي حوار مع فرح أنطون أحد الدعاة إلى القطيعة بين الدين والعلم، أكد أن موقف أنطون من الأديان متأثر بطبيعة الدين المسيحي، لاسيما فيما يتصل بالحوار وسلطة رجال الدين والرهبنة والإيمان بغير المعقول، وغير ذلك مما خلا منه الإسلام، فرد عليه فرح أنطون مؤكداً أن الدين الإسلامي يقوم على الإيمان بآله غير منظور، وجنة ونار، وحوار ومعجزات، فلا خلاف بين الإسلام وغيره في ذلك، لأن العلم مبني على المحسوسات ولا يقر بما وراءها أما الأديان فمبنية على الإيمان بالغييب.^{٣١}

وهكذا دخل العالم الإسلامي في مرحلة جديدة للعلاقة بين الدين والعلم، وسنقف فيما يأتي على اثنتين من القضايا التطبيقية، هما قضية المعجزات ونظرية التطور، وسوف نرى كيف تم إعادة قراءة النصوص الدينية المتصلة بما في ضوء العلم التجريبي.

1.3. المعجزات بين الدين والقوانين الطبيعية

يتوجه المؤمنون لله بالدعاء ويطلبون منه حوائجهم، ويأتي الأنبياء بالمعجزات الخارقة للمعهود من القوانين الطبيعية استدلالاً على صدق دعواهم، ويتحدث العلم التجريبي عن النظام السببي الذي يحكم سير الظواهر الطبيعية، فما يحدث عادة هو ما يحدث دائماً ولذلك وضعت قضية المعجزات وجهاً لوجه أمام مقررات العلوم التجريبية، فكيف يمكن للإنسان

^{٢٦} شكيب أرسلان، *لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم* (القاهرة، دار البشير، ١٩٨٥)، ١٦.

^{٢٧} İlyas Çelebi, *Modern Dönemde Kelam Çalışmalarının Temel Meseleleri – İlmi Toplantı* - (İstanbul: İsam, 2007), 78

^{٢٨} İbrahim İsmailoğlu, *Çadaş Arap Dünyasında Yeni İlmi Kelam Arayışı Uluhiyet Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 4, 5

^{٢٩} حمد بن صادق الجمال، *اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر* (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٤)، ١ / ٢٣.

^{٣٠} محمد رشيد رضا، *ملخص سيرة الأستاذ الإمام* (القاهرة: مجلة المنار: ١٩٠٥) ٨ / ٨٩٢ - ٨٩٣.

^{٣١} ميشال جحا، *المناطرة الدينية*، ٣٢، ٤١.

أن يعتقد بثبات القوانين واطرادها مع الإيمان بوجود المعجزات الخارقة لهذه القوانين، وكيف يمكنه الاستدلال بالعناية الإلهية والغائية على وجود الله وعلمه وحكمته، مع اعتقاده بعدم ثبات هذه القوانين؟

وهنا برزت جهود المصلحين لتقديم رؤية جديدة يبدو الدين من خلالها أكثر تصالحاً مع العلوم التجريبية، فبرز مصطلح السنن الإلهية في مقابل الضرورة الطبيعية. كما تم التأكيد على أنه ليس من الضرورة أن تتجاوز المعجزة القوانين الطبيعية، فمعجزة الهجرة تمت من خلال ظواهر طبيعية كالحمامة والعنكبوت، وإذا تأمل الناس حياتهم عن كثب فسوف يدركون أن المعجزات الإلهية تتجدد باستمرار ولكن طول الإلف يجعلهم يغفلون عنها. وحاول بعضهم أن يهون من شأن المعجزة ويضيق من مجالها بربطها بظاهرة النبوة والتي انتهى أوانها، أو أن المعجزات أمور تجري وفق قانون طبيعي لم يتم اكتشافه بعد. ورأى آخرون منهم أن البحث في إمكان وخرق القوانين الطبيعية بالاستناد إلى قدرة الله تعالى ذي القدرة المطلقة أمر مقبول ولكن لا يعني تحقق ذلك بالفعل.^{٣٢}

كما لجأ محمد شرف الدين يالتكيا (١٩٤٧) في تركيا^{٣٣} ومحمد عبده (١٩٠٥)^{٣٤} في مصر إلى التمييز بين المعجزات الحسية والعقلية، وتم التأكيد على أن الإسلام لا يعتمد في الدعوة إلى الإيمان على المعجزات الحسية. وعلى مثل ذلك أكد رشيد رضا ومحمد عزة دروزه، ومحمد فريد وجدي وغيرهم.^{٣٥} ويحدد بعض أعلام هذا الاتجاه أسباب تلك الخوارق بالموهوب الروحية الخاصة فيتسلط من وصل إلى هذه المرتبة على عالم المادة ويؤثر فيها فتحدث المعجزات، ويدعمون وجهة نظرهم بالأبحاث الروحية التي شاع الحديث عنها في تلك الآونة،^{٣٦} كما حاول كل من حسين الجسر ومحمد فريد وجدي إدخال المعجزات في دائرة المتشابهة مؤكدين إمكانية تأويله.^{٣٧} وقد رأى مصطفى صبري في اعتبار المعجزات من المتشابهة إنكاراً لها، فأجابه محمد فريد وجدي بأن هذا هو الاتجاه السليم حتى لا يؤول الإسلام إلى ما آلت إليه الأديان الأخرى في البلاد الغربية، من قصر للدين على دور العبادة.^{٣٨}

أما عن تعليل عدم الاعتماد على المعجزات الحسية التي كانت سمة الديانات السابقة، فالبشرية تبدأ بطور الطفولة، ويتوافق هذا الدور بالنبوة وما يلزم عنها من معجزات تدفع الإنسان إلى الإيمان دفعاً دون أن تخاطب العقل، ثم تصل بعد مراحل عديدة إلى طور الرشد، فتعلن فيه النبوة الخاتمة انتهاء عهد الخوارق، وتخاطب عقل الإنسان، وتدفعه للسبر في

^{٣٢} İbrahim Bayram, *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 95, 98, 101, 425.

^{٣٣} Bayram, *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı*, 427.

^{٣٤} محمد عبده، رسالة التوحيد (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦)، ٧٧. وإلى نفس التعليل استند محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي (بيروت: دار الفكر ١٩٧٨)، ٧٣ - ٧٥.

^{٣٥} محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي (القاهرة: مطبعة نخضة)، ٦١؛ محمد عزة دروزه، التفسير الحديث (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٢)، ١ / ١٢١؛ محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢)، ٢ / ٩٤.

^{٣٦} طنطاوي جوهرى، الجواهر في تفسير القرآن الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩١)، ٦١؛ محمد فريد وجدي، المصحف المُفسر، تحقيق: إبراهيم علي سالم (القاهرة: مطابع دار الشعب)، ١٣٢.

^{٣٧} حسين الجسر، الرسالة الحميدية، تحقيق: خالد زيادة، (طرابلس: المكتبة الحديثة، ١٩٩٩)، ٦٦؛ محمد فريد وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٢)، ٨٩ - ٩٢.

^{٣٨} مصطفى صبري، موقف العلم والعقل والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٠)، ٤ / ٤٠٣.

الأرض والتعامل مع الكون وفق القوانين الكونية.^{٣٩} وبناء على ذلك يرى "محمد إقبال" أن النبوة في الإسلام لتبلغ كما لها الأخير بحاجة لإلغاء النبوة ذاتها، فالإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك في النهاية ليعتمد على وسائله هو.^{٤٠} وهكذا يشير ختم النبوة إلى انتهاء مرحلة من تاريخ البشرية وبدء مرحلة أخرى تتمتع خلالها السنن والقوانين الكونية بالهيمنة الكاملة.^{٤١}

ومهما يكن من أمر فإن الفكرة الأساسية التي تظهر لنا من استعراض هذه الآراء على اختلاف مراميها لا تخلو من تأثير بفكرة "تاريخية الدين".^{٤٢} وهذه الفكرة صرّح بها "أوجست كونت"، كما ذكرنا من قبل، ومؤداها: أن العقل الإنساني في المرحلة الثالثة يقوم بالتخلص من الدين تماماً، وقد استعار "طنطاوي جوهرى" الفكرة ذاتها وطبقها على الدين الإسلامي نفسه معتبراً أن الفترة الأولى من الحضارة الإسلامية كان قوامها المعجزات، ثم اعتمدت الفترة التالية لها على الأدلة العقلية والفلسفية، أما العصور الحديثة فينبغي أن يتوجه الاهتمام فيها إلى العلوم التجريبية.^{٤٣}

ولا يخفى أن هذا النهج يستبطن بشكل واضح محاولة التنصل من قضية المعجزات الحسية أو التخفيف من أهميتها تحت هيمنة العلوم التجريبية، ولكن غير، فأساس الإسلام يقوم على معجزة كبرى تتمثل في ظاهرة الوحي ذاتها، التي تعد من أعظم الأمور المخالفة لسير الحوادث الطبيعية،^{٤٤} كما أن إحالة ظاهرة الإعجاز إلى مرحلة سابقة لمرحلة ختم النبوة لا يغير من وقوع حوادث مغايرة لسير الظواهر الطبيعية وفقاً لما يقرره العلم. أما القول بوجود أسباب طبيعية لهذه الظواهر فذلك يخرجها عن كونها معجزات من حيث الأصل، وبالتالي محاولة عقلنة الدين بهذه الطريقة ليست مجدية إلى حد كبير.

2.3. خلق الإنسان بين القرآن والعلم

إن ما ورد في القرآن الكريم من إشارات لقضايا متصلة بالظواهر الطبيعية لم ترد على أنها معلومات مقصودة لذاتها، فالقرآن لا يحاول أن يجعل من نفسه بديلاً عن العلم، وإنما هي ومضات سبقت لغايات دينية، هذا وإن تفسير تلك الإشارات بما يصل إليه العلم من نظريات متجددة خطأ منهجي، يشير إلى هزيمة داخلية تنطوي على الإقرار بأن العلم التجريبي هو المهيمن وأن القرآن تابع، في حين أن القرآن كامل في موضوعه ونهائي في ما تضمنه من قضايا، وفي ذلك سوء فهم لطبيعة القرآن ووظيفته، كما أن ذلك يقتضي الاستمرار في التأويل، فالنظريات والفروض العلمية لا تثبت ولا تستقر.^{٤٥}

^{٣٩} نديم الجسر، قصة الإيمان (بيروت: دار الخلود، ١٩٦٩)، ١٨٠؛ ومحمد المبارك، دراسات أدبية لنصوص من القرآن الكريم (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٣)، ١٢٥ - ١٢٧.

^{٤٠} محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، المترجم: عباس محمود (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨)، ١٤١.

^{٤١} جودت سعيد، لا إكراه في الدين (دمشق: دار العلم والسلام، ١٩٩٥)، ١٠٤ - ١٠٥.

^{٤٢} فهمي جدعان، أسس التقدم الفكري عند مفكري الإسلام (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ٢٦.

^{٤٣} طنطاوي جوهرى، نظام العالم والأمم (القاهرة: مطبعة مدرسة والده عباس الأول، ١٩٠٦)، ١ / ١٢٩.

^{٤٤} محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، ٢٢٧.

^{٤٥} سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ١ / ١٧٩.

لقد قدمت نظرية التطور تفسيراً لخلق الإنسان والكائنات عموماً وترقيتها حتى وصلت لما هي عليه الآن، وهي في ظاهرها مخالفة لما تشير إليه ظواهر الآيات القرآنية، واستُغلت هذه النظرية لدعم الإلحاد حيث أبعدت يد العناية الإلهية عن الخلق والتدبير،^{٤٦} رأى آخرون أن فكرة التطور، بعد تهذيبها، تضيف إلى رصيد الإيمان ولا تأخذ منه، إذ ترسم للمادة طريقاً صاعداً من الأدنى إلى الأعلى تستهدف فيه الوصول إلى الغاية، وتستلزم وجود الله المدبر المنظم لشؤون هذه المادة.^{٤٧} فعلى سبيل المثال يؤيد جمال الدين الأفغاني القول بالتطور بوصفه سنة الله في الخلق، ويعترف لداروين بالفضل ويثني على خدمته للتاريخ الطبيعي، ولكنه يرى أن السبق للمسلمين في تقرير مذهب النشوء والارتقاء وليس لداروين،^{٤٨} وفي تأييد هذه النظرية يقول: "إن أول ما ظهر في هذه الكرة، النباتات على تفاوتها في الدرجات، من متناقص الحلقة جداً ثم يتكامل شيئاً فشيئاً حتى انتهت إلى غايتها، ثم الحيوانات كذلك، ثم نتيجة الكل وغاية منتهى السير هو الإنسان، ثم كذلك بتفاوت مراتبه في الوجود، من غاية التوحش إلى أدنى منها، ثم وثم، ولا يزال هكذا، وقد نطق بهذا كتابنا، وأشار إليه قوله تعالى: { وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا } [نوح: ١٧]"^{٤٩}.

أما "عبد الكريم الخطيب"، فقد رأى أن آيات القرآن تحدثت عن الخلق بشكل واضح بما يتوافق تماماً مع ما تقرره نظرية التطور، فيقول: "مع أن القرآن ليس كتاب علم، وليس من همه أن يقرر حقائق علمية، إلا أنه في قضية خلق آدم، قد أمسك بما من أطرافها، وجاء بما على الوضع الذي يلتقي مع العلم".^{٥٠} وفي تفسير قوله تعالى: { وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ } [المؤمنون: ١٢] يقول: "إن آدم لم ينجى من طين مباشرة، وإنما كان ذلك بعد سلسلة طويلة من التطورات، وبعد عمليات معقدة من التنصيف والانتخاب استمرت ملايين من السنين، حتى انتهت بظهور الإنسان على تلك الصورة التي علا بما جميع أبناء سلالاته".^{٥١} ويرى محمد عبده أن قصة الخلق في القرآن الكريم من قبيل المتشابه القابل للتأويل، وقام بنفسه بذلك لأنه وجد فكرة التطور منتشرة في العالم، وأنها تتعارض بظاهرها مع تعاليم ما ورد في القرآن بشأن آدم وقصة خلقه، فذهب إلى إمكان تأويلها وعددها من المتشابه.^{٥٢} ولكن "حسين الجسر" دعا إلى الوقوف مع ظواهر الآيات التي تشير إلى ما يخالف نظرية التطور، وعدم اللجوء إلى تأويلها، طالما أن النظرية لازالت من قبيل الفروض التي لا تخرج عن دائرة الاحتمال، فإذا قام الدليل القاطع على أن الخلق كان بطريق النشوء والارتقاء، يمكن حينها تأويل ظواهر هذه النصوص.^{٥٣}

أما البوطي فقد اعتبر أن مسألة الخلق من الغيب الذي استأثر الله بعلمه، وسبيل اليقين في القضايا الغيبية محصور في اعتماد الخبر الصادق المتواتر فقط؛ لأن هذه القضية ليست من المسائل المتعلقة بالمحسوسات والمشاهدات، فلا سبيل

^{٤٦} شبلي شميل، شرح بخر على مذهب داروين، ضمن فلسفة النشوء والارتقاء (لبنان: دار مارون عبود ١٩٨٣)، ٩٨.

^{٤٧} يحيى هاشم حسن فرغل، الإسلام والاتجاهات العلمية (القاهرة: دار المعارف)، ١٣٤.

^{٤٨} جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، نج. محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ٢٥٠-٢٥١.

^{٤٩} جمال الدين الأفغاني، رسالة الواردات في أسرار التجليات، ضمن مجموعة الآثار الكاملة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ٧٢ / ٢.

^{٥٠} عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠)، ٦٠ / ١.

^{٥١} عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ٦٧ / ١.

^{٥٢} عبد الحلیم محمود، الإسلام والعقل (القاهرة: دار المعارف)، ٢٢٨. وللوقوف على بعض التأويلات التي ساقها محمد عبده انظر: رشيد رضا،

تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٤٧)، ٢٨١ / ١، ٢٨٢ / ٤، ٣٢٣ - ٣٢٤.

^{٥٣} حسين الجسر، الرسالة الحميدية، ٢٣٩ - ٢٤٠.

في أن نبحث لها عن دليل من التجربة المحسوسة؛ ولذلك فهو بحسب ما يدل الخبر المتواتر فيما يرى البوطي، مخلوق من حيث الجنس من تراب، ومتكاثر من حيث المصدر من الإنسان الأول آدم (عليه السلام)، فالذي يجب اعتقاده اعتقاداً جازماً، أن الإنسان لم ينتقل خلال تاريخه الطويل كله في أي طور نوعي، كأن يقال: إنه ترقى من فصيلة إلى أخرى، أو تدرج من مظهر نوعي في الهيمة والشكل إلى مظهر آخر، وهذه الحقيقة القطعية التي دلت عليها النصوص التي لا تحتمل لبساً ولا تأويلاً.⁵⁴

ومن الجدير بالذكر أن الباحث التركي "محمد بيرقدار" قام بتتبع آراء عدد من علماء الحضارة الإسلامية الذين تبنا مفاهيم تتعلق بالتطور أو الخلق التدريجي، مثل إبراهيم بن سيار النظمي، وتلميذه الجاحظ، وابن سينا، وابن مسكويه، وابن خلدون، وغيرهم. وأكد "بيرقدار" أن هذه الآراء تعتبر اجتهادات شخصية لا تعكس جوهر الإسلام، كما أنها تختلف عن الرؤى الوضعية المعاصرة للتطور التي نشأت في الغرب، والتي غالباً ما ارتبطت بالإلحاد. فهؤلاء العلماء كانوا يؤمنون بأن الله تعالى خلق كل شيء من العدم، وأن مفهوم التطور لا يعدو كونه خطة إلهية لظهور المخلوقات إلى الوجود.⁵⁵ ولعل ما يميز الطرح الحديث لهذه القضية من قبل المؤيدين المعاصرين للنظرية ممن تم ذكرهم هو الاعتماد على المنجزات الفكرية للحضارة الغربية، وارتباطها بالنزعة التجريبية التي سادت العصور الحديثة.

لدى التأمل فيما سبق يحار المرء، كيف تتباين إلى هذه الدرجة، هل القرآن أسبق من داروين في إقرار قضية التطور حقاً، أم أنه قال كلمته النهائية في الخلق بما يخالفها جملة وتفصيلاً، والبحث فيما وراء ذلك إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة، أم لم يقل شيئاً واضحاً في ذلك؟ وهل كانت المعجزات خرقاً لسنن الطبيعة، أم كانت تابعة لسنن علمها الرسول وخفيت علينا، أم أنها من نوع المتشابه والاعتماد على الخوارق مرتقن بالطور الذي تمر به البشرية في مراحل تطورها؟ أين الحقيقة من كل ذلك، وأين يقف كل من الدين والعلم، وكيف يمكن أن تكون هذه الأمور بكل هذه الضبابية؟!

4. ظاهرة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم

هناك فرق كبير في استخدام مخرجات العلم ونتائجه في تأكيد حقيقة دينية كوجود الله، وبين جعل النص الديني مصدراً في التعرف على القوانين في مجال العلوم الطبيعية كالطب والفلك ونحوه، أو قراءة الدين قراءة تليفيقية يتم من خلالها التأكيد على أن الدين أسبق من تقرير ما انتهت إليه العلوم التجريبية. إن الغاية الأساسية من دعوة القرآن للتأمل في الأفق والأنفس، والطبيعة بما حوته إنما هو التأكيد على وجود الله وسائر صفاته، وقد تنبه لذلك علماء الكلام فصاغوا أدلتهم على وجود الله انطلاقاً من ملاحظة أن المخلوق يحتاج إلى خالق والمنظم يحتاج إلى منظم يتصف بالعلم والقدرة.

⁵⁴ البوطي، كبرى اليقينيات، 34، 249.

⁵⁵ Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 195.

1.4. مفهوم الإعجاز العلمي

طغى في الآونة الأخيرة مفهوم جديد للإعجاز يهدف إلى تأكيد الإيمان وصدق النبي بما تضمنته الرسالة من حقائق علمية، وبات مفهوم الإعجاز يشير إلى سبق الزماني المنبئ عن القوانين الطبيعية قبل وصول العلم الحديث لاكتشافها، سواء في الطب أو الجغرافية أو الفلك أو غيرها، وفي هذا يقول أحد رواد هذا اللون من الإعجاز: "المقصود بالإعجاز العلمي هو سبق القرآن الكريم بالعديد من الحقائق العلمية قبل وصول المعارف المكتسبة إليها بعدة قرون".^{٥٦}

وإن ما أدهشني حقاً أن للهندوس هوس بالإعجاز العلمي بهذا المفهوم، إذ يدّعون أن كتابهم "الفيدا" الذي يرجع إلى ما يزيد عن ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، ينص على الكثير مما توصلت إليه العلوم الحديثة، كالذرة والكوانتم وغزو الفضاء، ونظرية التطور، ونظرية الانفجار العظيم، وغير ذلك. ومن العجيب أنه في أواخر السبعينات تم تأسيس أكاديمية الأبحاث السنسكريتية بهدف التعمق في بحث العلوم والتكنولوجيا المتضمنة في نصوص الفيديا المقدسة بدعم حكومي ولا تزال مستمرة حتى الآن.^{٥٧} ويرى بعض الباحثين في "الجمعية العقلانية الهندية" التي تتخذ نهجاً مغايراً، أن سبب هذا التوجه أن الناس يريدون تبريراً علمياً لمعتقداتهم، لدرجة أنهم إذا توصلوا إلى مفهوم لم يثبت بعد يُنسب إلى العلوم المعاصرة يقبلونه ويدعون أنه كان موجوداً في نصوصهم القديمة، فالتجسّدات السبعة للإله "فشنو" تشبه المراحل المختلفة للتطور في نظرية داروين، والسهم الخاصة التي يملكها "أرجونا" بطل إحدى ملاحمهم الأسطورية، والذي تضاعفت قوتها إلى عشرة أضعاف عندما رمى سهماً منها، تشير إلى معرفته بالقبلة الذرية أو ما شابه.^{٥٨}

كما ينشط هذا الاتجاه لدى بعض الكتاب المسيحيين مؤخراً، فغدت أيام الخلق الستة المذكورة في العهد القديم هي بذاتها الحقب الجيولوجية وفق ما هو مقرر في الجغرافية الطبيعية. وبشيء غير قليل من التكلف تم ادعاء التطابق بين ما سجله الكتاب المقدس وما توصل إليه علم الحفريات بخصوص تتابع ظهور الأشكال النباتية والحيوانية فالإنسان، بما يؤكد نظرية التطور، كما يمكن أن نجد فيه ما يشير إلى كروية الأرض وعدد النجوم وقانون الجاذبية، وغير ذلك.^{٥٩}

هذا وقد نشط في العقود الأخيرة الماضية المشتغلون بقضية الإعجاز العلمي في القرآن الكريم نشاطاً غير مسبوق، وتم تأسيس العديد من المنظمات والجمعيات العلمية التي اهتمت بهذه القضية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي وخارجه، وبلغ عدد المهتمين بهذا المجال مبلغاً يصعب الوقوف عليه في مثل هذه الدراسة، ومستندهم الأساسي أن الآيات الكريمة التي تحدّثت عن مظاهر الكون والطبيعة والإنسان والحيوان والنبات بلغت ثلث القرآن الكريم، وأنها تشتمل على العلوم جميعها بصورة تفصيلية. وتم ربط تلك الآيات ببعض النظريات العلمية والاكتشافات العلمية الحديثة، حتى صرح بعضهم بإمكان استنباط العلوم التجريبية ابتداءً من القرآن الكريم.^{٦٠}

^{٥٦} زغلول النجار، مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩)، ١٣١.

^{٥٧} أنجيليا سابني، أمة من العباقرة، المترجم: طارق عليان (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠١٥)، ١٣٢.

^{٥٨} أنجيليا سابني، أمة من العباقرة، ١٤٧.

^{٥٩} فوزي إلياس، الكتاب المقدس والعلم الحديث، ٣٣.

^{٦٠} زغلول النجار، مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي، ١٥٢.

ولعل من أول من نصح هذا النهج من العلماء في العصر الحديث الشيخ "طنطاوي جوهرى" (١٩٤٠م) حيث أخذ على المسلمين قلة عنايتهم بالآيات المتعلقة بالعلوم الكونية مقارنة بآيات الأحكام، رغم أنها تفوقها عدداً بمرات كثيرة،^{٦١} فتنوع تلك الآيات وفسرها وفق ما بدا له فيها من إشارات علمية وملاً تفسيره بالمعادلات والرسومات وجداول المواد وخصائصها، مما عرضه للانتقاد من قبل معاصريه إذ أخذ عليه بعضهم هذا التوسع المبالغ فيه، إذ إنه بمناسبة مفردة واحدة "كالسما" أو "الأرض"، يورد فصولاً طويلة في علوم الفلك أو النبات أو الحيوان مما يصد القارئ عما أنزل القرآن من أجله.^{٦٢}

2.4. ملاحظات على ظاهرة الإعجاز العلمي:

إن نبل المقصد لا يبرر خطأ المنهج، ومن وجهة نظري إن هذه المسألة فيها نظر من وجوه:

- افتراض أنه لم تكن هناك أي معرفة بموضوع بعض الإشارات الكونية الموجودة في القرآن الكريم وهذا غير دقيق، فبعض الظواهر كانت معروفة قبل نزول الوحي، ولناخذ مثلاً واحداً على ذلك، وهو وصف الأرض بأنها "مدحوة"، كان معروفاً في الجاهلية، بصرف النظر عن المعاني والنظريات التي سيتم تحميلها لهذه الكلمة فيما بعد واعتبارها نصاً صريحاً يشير إلى كروية الأرض أو غير ذلك، فقد ورد أن زيد بن عمرو بن نفيل قال في ذلك:

دحاها فلما رآها استوت على الماء أرسى عليها الجبال^{٦٣}

ونجد الجاهلي أمية بن أبي الصلت يقول أيضاً:

دحوت البلاد فسويتها وأنت على طيها قادر^{٦٤}

هذا علاوة على أن كروية الأرض كانت معروفة لدى اليونان وغيرهم قبل الميلاد بعدة قرون، وقد ذكر "عضد الدين الإيجي" أن كروية الأرض أمر معروف عند الفلاسفة لكنه يخالف القرآن، لذلك حاجهم في ذلك في مواضع عديدة في كتابه الموافق.^{٦٥}

- إن قضايا الإعجاز المشار إلى وجودها في القرآن الكريم لاحقة للكشف العلمي وليست سابقة له. حيث يقوم بعض العلماء بالكشف عن حقيقة علمية، انطلاقاً من مبادئ فكرية وفرضيات منهجية لا علاقة لها بالدين، ثم يأتي أحد المشتغلين بالإعجاز العلمي ليقول: هذا "موجود" عندنا في القرآن الكريم، ويعمد إلى تأويل آيات القرآن بشيء من التعسف والانتقائية معرضاً عن آيات أخرى يخالف ظاهرها ما يريد إثباته.

^{٦١} طنطاوي جوهرى، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ٣/١.

^{٦٢} محمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٤٧)، ٧/١.

^{٦٣} عبد الرحمن ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ٢٣١/١.

^{٦٤} فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥)، ٤٦/٣١.

^{٦٥} عضد الدين الإيجي، الموافق في علم الكلام (بيروت: دار الجليل، ١٩٩٧)، ٣٩١/٢.

فعلى سبيل المثال، توصل العلماء مؤخراً إلى أنّ الحديد ليس من المعادن المخبوءة فيها وإنما وصل مع النيازك والشهب التي سقطت على الأرض، فربط باحثو الإعجاز العلمي بين ذلك وبين قوله تعالى: { وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ } [الحديد: ٢٥]، فلم يقل الله "وخلقنا الحديد" أو "وجعلنا الحديد"، وقالوا إنّ الآية تشير إلى هذه الحقيقة، لكنّ آخرين ردّوا عليهم فقالوا إنّ الله قال: { وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ مَمَائِيَّةَ أَزْوَاجٍ } [الزمر: ٦]، وقال: { يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا } [الأعراف: ٢٦]، فهل ذلك يعني أنّ الأنعام واللباس والريش أنزل من السماء؟

وفي معرض التفسير العلمي لقوله تعالى: { وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا } [النازعات: ٣٠] يذكر "زغلول النجار" أن دحو الأرض في العلوم الكونية يكون من خلال إخراج الماء جميعه والغلاف الغازي للأرض من داخلها، وعن مصدر مياه الأرض يقترح العلماء عدة نظريات لتفسير ذلك أحدها أن كل ماء الأرض قد أُخرج من داخلها عبر الثورات البركانية، التي تلعب دوراً مهماً في تكوين الغلافين المائي والغازي للأرض، كما تلعب الصحارة الصخرية المندفعة من البراكين دوراً هاماً في تكوين الغلاف الصخري للأرض، وأن مجموع ذلك هو المقصود بالدحو وأسهب في شرح هذه العملية في عدة صفحات.^{٦٦}

وهنا نتساءل كيف يمكن أن تثقل كلمة "دحاها" بكل هذه المعاني، و"الدحو" من حيث الدلالة اللغوية لا يعني أكثر من المد والبسط والإلقاء،^{٦٧} ولم يفهم المفسرون من هذه الآية إلا تلك المعاني، وأن ذلك كان لجعل الأرض صالحة للحياة والنبات، وأخرج منها الماء بتفجير عيونها.^{٦٨} ثم إن القول بأن الماء مصدره الأول باطن الأرض، نظرية إلى جانبها نظريات أخرى تذكر أحدها أن أصله من جليد المذنبات، ثم نزل إلى الأرض وتفرّج أن نشأته كانت في المراحل الأولى من خلق الأرض وذلك بتفاعل بين غازي الهيدروجين والأوكسجين في حالتها الذرية في الغلاف الجوي كما ذكر النجار نفسه،^{٦٩} فماذا لو استندت هاتان النظريتان على قوله تعالى: { وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِنَّ لِقَادِرُونَ } [المؤمنون: ١٨]؟

- إن هذا النهج لا يخدم أي قضية من قضاياها، ولسنا في حاجة إلى تكلفه، والقرآن الكريم ليس بحاجة تزكية العلم له؛ بل قد ينقلب علينا حين يسأل بعضهم: أين كنتم، ولماذا لم تزيلوا الستار عن هذه الحقائق العلمية. إن هذا ليس من الإعجاز في شيء، فلو أن أحد المشتغلين بالإعجاز استنبط نظرية علمية من القرآن الكريم، ودخل بها المختبر وتأكد من صحتها، وتحدى العلماء أن يأتوا بتمثلها أو بخير منها لكان ذلك تحدياً وإعجازاً، ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ولا يكون.

- لقد خاطب القرآن الكريم الناس بلغتهم المعهودة وما يتعارفون عليه من الكلام بينهم، فلفت نظرهم إلى الظواهر الكونية المحيطة بهم، كالسماء ونجومها والأرض وسهولها وجبالها، وإلى الحيوانات المألوفة لديهم، بهدف تعزيز الإيمان وتأكيد أن المخلوق لا يكون إلا بخالق والنظام لا يكون إلا بمنظم، بمعزل عما يتعلق بالجانب العلمي، والمطلوب هنا من خلق وليس كيف خلق، وهذا ما أكدّه "نديم الجسر" حيث ذكر أن الذين يقولون إن القرآن لم يترك شيئاً من العلوم إلا

^{٦٦} زغلول النجار، مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي، ١٧٥.

^{٦٧} مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥)، ٣٢٩/٤.

^{٦٨} الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٨/٣١.

^{٦٩} زغلول النجار، مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي، ١٧٦.

وأشار إليه، ليسوا بعلماء ولا عقلاء، فالقرآن ليس دائرة معارف علمية، ولا من مقاصده إرشاد الناس إلى ذلك، ولكن ما ورد فيه من ذلك، إنما ورد بقصد التنبيه إلى ما في خلق العالم من آثار وجود الله، ولم يقصد به تقرير العلوم الكونية؛ لأن القرآن خطاب للبشر بلغة البشر، والله أحكم من أن يخاطب الناس بأمر لا يعرفون أسماءها فضلاً عن أسرارها.^{٧٠}

- هذا وقد دعا "أبو إسحاق الشاطبي" (ت ٧٩٠هـ) من قبل إلى بناء أصول الشريعة على مقاصدها، ومن مقاصدها في معرض البيان أن يفهمها الناس حين نزولها فجعلها على قدر أفهامهم، وبما أن العرب كانوا أمة أمية جاءت على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية، ونزلت في أنفسهم منزلة ما يعهدون، ويؤكد أن ما تضمنه القرآن من علوم كونية إنما هي من جنس علوم العرب، أو ما يُبتنى على معهودها وحسب، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا، ويتعرض للحديث عن أناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يُذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق، وعلم الحروف وغير ذلك، ويسجل اعتراضه على ذلك لأنه لا يتوافق مع منظور الشرع ولا يدخل في إطار مقاصده، بالتالي فهو تجاوز على القرآن.^{٧١}

وهكذا فالقرآن ليس مصدراً للعلوم التجريبية حتى يسعى المتحمسون لالتماس هذه العلوم فيه، أو يحاول بعض الطاعنين فيه أن يتلمسوا مخالفاته لهذه العلوم. وجاء في السنة النبوية أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم مر على قوم يؤبرون النخل فقال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوا التأبير فخرج التمر رديئاً، فذكروا ذلك له فقال: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ".^{٧٢}

- كما هو متعارف في الأوساط العلمية، أنه كلما صيغت نظرية في أي فرع علمي، ينتهي أمدتها بعد مدة من الزمن لتحل محلها نظرية أخرى، في حين أن جميع الأديان تسعى إلى تنفيذ أوامر منبثقة من مصدر متعال واحد، وبما أن العلم ليس نبياً لذا يجب على البشرية انتظار طرح نظرية جديدة في كل لحظة ما يعني أن الوسائل العلمية الحديثة عاجزة تماماً عن تنفيذ الدين عقلاً؛^{٧٣} بل إن التقدم العلمي بسبب العديد من البحوث والدراسات الحديثة، كـنظرية "الكوانتم"، و"التفكك الإشعاعي"، ونظرية "النسبية" لأينشتاين، أدى إلى تسلسل الارتباب إلى الفيزياء الكلاسيكية، وتم صياغة ما يسمى بعلاقات الارتباب، وظهرت مصطلحات جديدة إلى الفيزياء الحديثة، كالصدفة والاحتمال.^{٧٤}

- إن للدين منهجاً خاصاً لا يصلح إلا في إطاره، وهو يميل إلى الثبات أما العلم فله منهج آخر وآليات لا يمكن تطبيقها إلا ضمن إطاره، وهو على العكس من الدين ينحو دائماً نحو التغيير. ولذلك فإنه لمن الخطأ بمكان أن يحاكم المطلق إلى النسبي والثابت إلى المتغير، ولذلك لا تعدو عملية الإعجاز العلمي أن تكون عملية عبث؛ لأن ما يصل إليه البحث الإنساني، أي كانت الأدوات المتاحة له، يبقى مقيداً بحدود تجارب الإنسان، وإن الجانب الأكثر قيمة وأهمية في

^{٧٠} نديم الجسر، قصة الإيمان، ٢١٠.

^{٧١} إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ٢٦٤.

^{٧٢} مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، إعداد: محمد فؤاد عبد الباقي وشرح النووي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧)، "الفضائل"، ٢٣٦٢.

^{٧٣} حميد رضا نيا، العلاقة بين العلم والدين برؤية هانس كونغ ضمن كتاب اللاهوت المعاصر، المترجم: أسعد مندي الكعبي (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٢)، ٤٦٢/٢.

^{٧٤} ويرنز هايزنبرغ، فيزياء الذرة وقانون السببية، ضمن كتاب، مدخل إلى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،

الدين هو الجانب المستقل عن الاكتشافات العلمية، وهذا الجانب يبقى حياً نابضاً مهما كانت قناعاتنا المستقبلية حول موضوع الطبيعة والكون، وعندما يتجنب الدين التأكيدات التي يدرسها العلم ولا يمنحها صفة القداسة، يمكن أن يعيش بشكل هادئ في الأزمان والعصور الأكثر علمية، ويسهم في التقدم العلمي نفسه.

وهكذا فإن المشكلة الحقيقية للإعجاز العلمي تكمن في أن التفسير المرتهن بثقافة محدودة لإشارة علمية واردة في النص الديني يكتسب قداسة النص الديني ذاتها، ويغدو الخروج عليه أو انتقاده بعد فترة خروجاً على النص الديني نفسه، ويقف عائقاً أمام الدين والعلم معاً، إذ يصعب إعادة دراسة القضية المطروحة مجدداً، ويعيش المرء في ظل ذلك أزمة حقيقية حين يغدو هذا التفسير معتقداً دينياً؛ وإذا تجاوز العلم وأثبت خطأه تطرق الشك إلى الدين، فإذا قال هذا التفسير: إن مصدر الماء هو باطن الأرض، وبأن تكوين عظام الجنين سابق على النسيج العصبي، وأنه لا يمكن تجاوز الغلاف الجوي، ولا يمكن معرفة جنس المولود وهو في بطن أمه وجب قبول كل ذلك قبولاً تاماً وعدم العودة لمناقشة هذه القضية مجدداً، لأنها ستغدو ديناً.

- إن هذا النهج لا يعدو أن يكون عملية إيديولوجية تأباها الموضوعية والإنصاف، إذ إنهما تقتضيان أن نقبل توظيفها توظيفاً مماثلاً يصدر عن الهندوس أو غيرهم حيال كتبهم المقدسة، لأدنى إشارة وبالصورة نفسها، وعلينا أن نعلم أن ما قام به الفلاسفة من توفيق بين الدين وصورة العلم كما كانت سائدة في عصرهم، فنقبل فهمهم للخلق وفق نظرية الصدور الأفلاطونية، وفهمهم للنسب وفق نظرية الأحلام الأرسطية...، كما علينا أن نقبل التأويل الإسماعيلي الباطني للدين؛ إذ لم يكن أكثر من تأويل للقرآن وفق المعارف الفلسفية الهرمسية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، فادّعوا بأن مذهبهم هو الصحيح؛ لأن القرآن والعلم يشهدان له وفق قراءة ارتدادية بين تلك المعارف والوحي. أما وإنما نسجل اعتراضنا على كل ما سبق فكذلك نسجل اعتراضنا على الإعجاز العلمي المذكور.

الخاتمة

هناك عدة سبل لتحصيل المعرفة أمام الإنسان، بعضها يمكن لعموم الناس ارتياده والاستفادة منه، وبعضها خاص ويشتمل على المعارف التي وصلتنا عن طريق الأنبياء بواسطة الوحي، والقرآن الكريم بوصفه كتاب هداية نزل على أمة أمية تضمّن من العلوم الكونية ما هو معهود من علوم العرب، غير أن حالة الحماس المبالغ به أدى بالبعض إلى التماس جميع العلوم الكونية في القرآن الكريم، مما أدى إلى الوقوع في العديد من التجاوزات، وفي نهاية هذا البحث يمكننا أن نسجل النتائج التالية:

- إن النظر إلى التفسيرات الدينية على أنها تفسيرات يمكن الاستغناء عنها ببساطة متى أمكن تفسير الظواهر الطبيعية عن طريق العلم التجريبي، خطأ ناتج عن عدم فهم العلاقة بين الدين والعلوم التجريبية.
- إن مشكلة التعارض بين الدين والعلم إنما نشأت في أوروبا بعيدة عن الجو الإسلامي، ولكن التعاطي مع هذه القضية كما ظهر في المجتمع الإسلامي يمكن أن يؤدي إلى أزمات مشابهة لما حدث في أوروبا.
- إن محاولات قراءة النص الديني في ضوء العلوم الحديثة كما تجلّى في مسألتي المعجزات ونظرية التطور جعل النص تابعاً للعلم وساعياً لأخذ تأييد منه في حين أن للدين شأناً آخر.

- إن ظاهرة الإعجاز العلمي تشكل أزمة حقيقية في العلاقة بين الدين والعلم، وهي ليست أكثر من ظاهرة إيديولوجية تأبأها الموضوعية والإنصاف، وتشكل في كثير من الأحيان عائقاً أمام العلم والدين.

توصية: في ضوء ما تم استعراضه من إشكاليات في العلاقة بين العلم والدين، يُوصى بإجراء المزيد من الدراسات والكتابات المعقمة التي تهدف إلى تحديد إطار الخطاب الديني ولغته وغاياته، مع الاستفادة من الدراسات الحديثة في مجال فلسفة الدين التي تتناول هذه الإشكاليات، لتحقيق فهم أعمق لكل من العلم والدين.

المصادر والمراجع

- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.
- أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم. القاهرة: دار البشير، ١٩٨٥.
- الأفغاني، جمال الدين. رسالة الواردات في أسرار التجليات. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.
- الإيجي، عضد الدين. المواقف في علم الكلام. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجليل، ١٩٩٧.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. كبرى اليقينيات الكونية. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧.
- التفتازاني، سعد الدين. شرح العقائد النسفية. تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧.
- الجابري، محمد عابد. مدخل إلى فلسفة العلوم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.
- جحا، ميشال. المناظرة الدينية بين محمد عبده وفرح أنطون. بيروت: مطبعة بيسان، ٢٠١٤.
- الجرس، حسين. الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية. تحقيق: خالد زيادة. طرابلس: المكتبة الحديثة، ١٩٩٩.
- الجرس، نديم. قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن. بيروت: دار الخلود، ١٩٦٩.
- جوهرى، طنطاوي. الجواهر في تفسير القرآن الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩١.
- جوهرى، طنطاوي. نظام العالم والأمم. القاهرة: مطبعة مدرسة والده عباس الأول، ١٩٠٦.
- الخطيب، عبد الكريم. التفسير القرآني للقرآن. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠.
- دروزة، محمد عزة. التفسير الحديث. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٢.
- راسل، برتراند. تاريخ الفلسفة الغربية، المترجم: زكي نجيب محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨.
- رضاء، محمد رشيد، تفسير المنار. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٤٧.
- ستيس، ولتر. الدين والعقل الحديث. المترجم: إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨.
- سعيد، جودت. لا إكراه في الدين. دمشق: دار العلم والسلام، ١٩٩٥.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: محمد عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٩.
- شميل، شبلي. فلسفة النشوء والارتقاء. لبنان: دار مارون عبود، ١٩٨٣.
- صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٠.
- عبده، محمد. رسالة التوحيد. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦.

- عطبوش، محمد علي. *تقدم الإعجاز العلمي*. الكويت: دار مسارات، ٢٠١٦.
- الغزالي، محمد بن محمد. *المتقدم من الضلال*، تحقيق: عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة.
- فخري، ماجد. *تاريخ الفلسفة الإسلامية*. بيروت: المتحدة للنشر، ١٩٧٤.
- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥.
- المبارك، محمد. *دراسات أدبية لنصوص من القرآن الكريم*. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٣.
- المبارك، محمد. *الإسلام والفكر العلمي*، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨.
- النجار، زغلول. *مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة*. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩.
- وجدي، محمد فريد. *الإسلام دين الهداية والإصلاح*. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٢.
- وجدي، محمد فريد. *الإسلام في عصر العلم*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢.
- اليوسفیان، حسن. *دراسات في علم الكلام الجديد*. المترجم: محمد زراقط. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦.

Kaynakça/ References

- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.
- Abtuş, Muhammed Ali. *Nakdi İ'câz İlmi*. Kuveyt: Dârü'l-Mesârât, 2016.
- Afgani, Cemaletdin. *Risâletü'l-vâridât fî sirri't-tecelliyât*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2002.
- Arslan, Emir Şekib. *Limâzâ teehhere'l-Müslimun ve limâzâ tekaddeme gayruhum*. Kahire: Dârü'l-Beşir, 1985.
- Bayram, İbrahim. *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Buti, Muhammed Said Ramazan. *Kübra'l-yakiniyyati'l-kevniyye*. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Câbiri, Muhammed Âbid. *Medhal ila felsefeti'l-ulum*. Beyrut: Merkezi Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1991.
- Cevherî, Tantâvî. *Zâmü'l-âlem ve'l-ümem*. Kahire: Matbaatü Vâlidet Abbâs el-Evvel, 1906.
- Cisr, Hüseyin. *er-Risâletü'l-hamîdiyye fî hakîkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye*. Trablus: el-Mektebetü'l-Hadîs, 1999.
- Cisr, Nedim. *Kıssatü'l-iman beyne'l-felsefe ve'l-ilm ve'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Hulûd, 1969.
- Coşkun, Cüneyt. "Din Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı." *Bilimname* 2019/37 (Nisan 2019), 1057-1084. <https://doi.org/10.28949/bilimname.532720>
- Cuha, Mişel. *el-Münâzara'd-diniyye beyne's-Şeyh Muhammed Abduh ve Ferah Antun*. Beyrut: Bisan li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2014.
- Çelebi, İlyas. *Modern Dönemde Kelam Çalışmalarının Temel Meseleleri – İlmi Toplantı*. İstanbul: İSAM, 2007.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsirü'l-hadîs*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962.
- Fahri, Macit. *Tārihu'l-felsefeti'l-İslamiyye*. Beyrut: Dârü'l-Muttahide, 1974.
- Firüzabadi, Mecdüdin Ebu Tahir Muhammed b. Ya'kub İbn Ömer Eş-Şirazi. *el-Kâmûsu'l-Muhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.

- Gazzâlî, Muhammed. *el-Münkız mine'd-dalâl*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.
- Hatîb, Abdulkerim. *Tefsiru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1970.
- Îcî, Adudüddin. *el-Mevakıf fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İsmailoğlu, İbrahim. *Çağdaş Arap Dünyasında Yeni İlmî Kelam Anlayışı: Ulûhiyet Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Mübarek, Muhammed. *Dirâsâtün edebîyye li-nusûs mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1973.
- Mübarek, Muhammed. *el-İslam ve'l-fikru'l-ilmî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Neccar, Zağlul. *Medhal İlä dirâseti'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-sünneti'n-nebeviyyeti'l-mutahhara*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîrü'l-Menâr*. Kahire: Matba'atü'l-Menâr, 1947.
- Russell, Bertrand. *Târîhu'l-felsefeti'l-garbiyye*. çev. Zekî Necîb Mahmûd. Kahire: Matba'atü Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1954.
- Sabri Efendi, Mustafa. *Mevkıfu'l-akl*. Beyrut: Dârü İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 1950.
- Said, Cevdet. *La ikraha fi'd-din*. Dımaşk: Dârü'l-İlmî ve's-Selâm, 1995.
- Stace, Walter. *ed-Dîn ve'l-akli'l-hadîs*. çev. İmam Abdulfettah İmam. Kahire: Mektebetü Medbuli, 1998.
- Şâtıbî, İbrâhim B. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2019.
- Şumeyl, Şiblî. *Felsefeti'n-nuşu' ve'l-irtika*. Beyrut: Dâr Marun Abbud, 1983.
- Taftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1987.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Vecdî, Muhammed Ferid. *el-İslâm dînü'l-hidâye ve'l-islâh*. Mısır: Dârü'l-Hilal, 1962.
- Vecdî, Muhammed Ferid. *el-İslâm fi asri'l-ilm*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1932.
- Yusufyen, Hasan. *Dirâsâtün fi ilmî'l-kelam el-cedîd*. Beyrut: Merkezi'l-Hadâra li-tenmiyyeti'l-fikri'l-İslâmî, 2016.



ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 99-126.

Issue: 20, 2024, 99-126.

Hümanizmden Sekülerizme Geçişte Deizm (Yaradancılık) ve Eleştirisi

Deism and Its Criticism in Transition to Secularism in Humanism

Ekrem UYSAL

Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalām, Batman/Türkiye
ekremuysal72@hotmail.com | ORCID: [0000-0002-2650-8190](https://orcid.org/0000-0002-2650-8190) | ROR ID: <https://ror.org/051tsqh55>**Makale Bilgisi** **Article Information****Makale Türü** **Article Type**Araştırma Makalesi **Research Article****Geliş Tarihi** **Date Received**9 Temmuz 2024 **9 July 2024****Kabul Tarihi** **Date Accepted**14 Kasım 2024 **14 November 2024****Yayın Tarihi** **Date Published**26 Aralık 2024 **26 December 2024****İntihal** **Plagiarism**Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.**Etik Beyan** **Ethical Statement**Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur
(Ekrem Uysal).It is declared that scientific and ethical principles
have been followed while carrying out and writing
this study and that all the sources used have been
properly cited (Ekrem Uysal).**CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.** **Licensed under CC BY-NC 4.0 license.****Atıf/ Cite as**Uysal, Ekrem. "Hümanizmden Sekülerizme Geçişte Deizm (Yaradancılık) ve Eleştirisi".
İlahiyat Akademi 20 (Aralık 2024), 99-126. DOI: [10.52886/ilak.1513202](https://doi.org/10.52886/ilak.1513202)Uysal, Ekrem. "Deism and Its Criticism in Transition to Secularism in Humanism".
Theological Academia 20 (December 2024), 99-126. DOI: [10.52886/ilak.1513202](https://doi.org/10.52886/ilak.1513202)

Öz

İslâm kelimcilerine göre Allah zâtıyla kâim, ezeli ve ebedî olup zâti dışındaki âlem ve içindeki varlıkları kendisi yaratmaktadır. Âdetullaha göre Tanrı, belli ölçüler dahilinde yarattığı âleme düzen vermekte, her an onun işleyişine müdahil olmaktadır ve bu Tanrı, insanoğlunu da irâde sahibi kılmak suretiyle sünnetullah çerçevesinde yaptıklarından sorumlu tutmaktadır. Bunun için akıl ve vahiy birbirini tamamlayan bir bütünlük şeklinde sunulmaktadır. Deizm ise bütün bunların aksine âlemi yaratmakla birlikte ona müdahale etmeyen, insanlarla irtibatını koparmış bir Tanrı inancını öne sürmekte; vahyi reddederek Tanrı'ya biçilen rolü akla yüklemekte, âlemdeki nizamı doğa yasalarına bağlamaktadır. Bu düşüncenin en bariz örneklerinden birisi olan Alman deist Samuel'e göre doğanın kendisi Tanrısal bir vahiy sistemi olup bunun dışındakiler insanlar tarafından uydurulan dinî ritüellerdir. Bundan dolayı doğaüstü bir vahyin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Zira Tanrı herkesin anlayabileceği bir sistem üzerinden hedefini gerçekleştirmektedir. Bu durumda Tanrı, herhangi bir elçiye veya elçinin göstereceği bir mucizeye ihtiyaç duymamaktadır. Bu konuda çok katı bir deist kabul edilen Voltaire, kendilerini Tanrının yeryüzündeki yegane temsilcileri sayan ve O'nun adına hüküm veren bütün din adamı, kilise ve benzeri oluşumların hoşgörüsüzlük sürüsü olduğunu dile getirmiştir. İnsana sınırsız özgürlük veren, dinî ritüellerin akla ve bilime aykırı olduğunu iddia eden, akla ve tabiata olağanüstü bir misyon yükleyen Deizm, nübüvvet müessesesine de olumsuz yaklaşmaktadır. Ancak amelî alanda peygamberlerin şeriatlarında farklılık olsa dahi itikadî konularda hiçbir peygamber kendinden önceki peygamberin getirdiğini reddeden bir fikri asla beyan etmemiştir. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen bütün peygamberler birbirini tasdik etmiş, ilahi emir ve yasaları olduğu gibi insanlara ulaştırmışlardır. Peygamber sonrası ortaya çıkan bir takım tahrif hareketlerini nübüvvet müessesesine mal etmek büyük bir haksızlıktır. Konuya daha ılımlı ve birleştirici yaklaşan Matthew Tindal da bu duruma dikkat çekerek doğal din ile vahyin asıl gayesinin Tanrıyı övme ve insana fayda sağlama olduğunu iddia etmiştir. O, her ikisinin de öğretilerinin, amaçlarının ve temel ilkelerinin aynı olması gerektiğini savunmuştur. Bunun sonucunda şayet İncillerin gerçek öğretileri ortaya konulursa doğal bir din anlayışıyla birlikte herkesin kabul edeceği ahlaki ilkelerin insanlığa egemen olacağını ifade etmiştir. Konuya bu perspektiften bakıldığında deizm kavramı yeni bile olsa savunduğu düşüncenin aslında insanlık tarihi boyunca var olduğu görülecektir. Hak ve batılın mevcut olduğu her dönemde, yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul edenlerin yanında vahyi reddeden bireyler veya gruplar her zaman mevcudiyetlerini devam ettirmişlerdir. Ancak özellikle Rönesans ve reform hareketleri sonrasında Hıristiyan teolojisindeki skolastik ve ezoterik inançlar toplum tarafından sert eleştirilerle karşılık bulmuş ve nihayetinde Deizmin gelişip yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu çalışmada Hıristiyan Avrupasında Hümanizmden Sekülerizme geçiş serüveninde Deizmin süreci ve kelâmî açıdan eleştirisi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Deizm, Hıristiyanlık, Âlem, Vahiy, Ahiret.

Abstract

According to Islamic theologians, Allāh exists without needing anybody, he is eternal and everlasting, and he creates the world outside of him and the beings within it. According to adetullah (habit of Allāh), Allah organizes the universe which he created with certain measurements, and intervenes in its continuity, and Allāh makes human beings the owner of their wills and holds them responsible within the framework of the Divine Pattern. Because of this, reason and revelation are presented as two things that complement each other. Deism, on the contrary, puts forward the belief in a God who does not intervene in the world affairs after creating it, who has cut off contact with people, and by rejecting revelation, this idea attributes the order in the world to the nature, completing the role assigned to God. According to the view of the German deist Samuel, who is one of the most obvious examples of this idea, nature itself is a system of divine revelation, and everything else is religious rituals made up by humans. Therefore, it is not possible to talk about the existence of a supernatural revelation. Because God achieves His goal through a system, which everyone can understand. In this case, God does not need any messengers or a miracle to be performed by a messenger. On this issue, Voltaire, who is considered a very strict deist, stated that all clergy, churches and similar organizations that consider themselves the sole representatives of God on earth and make decisions on his behalf are a herd of intolerance. Deism, which gives unlimited freedom to humans, claims that religious rituals are contradictory to reason and science, and attributes an extraordinary mission to mind and nature, also approaches the institution of prophethood negatively. However, it should be stated here that even if there are differences in the Shari'a of the prophets in the field of practice, no prophet has ever declared an idea that rejects what the previous prophet brought in matters of faith. From Prophet Ādam to Prophet Muḥammed, all prophets confirmed each other and conveyed the divine orders and prohibitions to people as they were. To attribute some distortions that occurred after the Prophet to the institution of prophethood is a great injustice. Matthew Tindal, who has a more moderate and unifying approach to the issue, draws attention to this situation and claims that the main purpose of natural religion and revelation is to praise God and benefit humans. He argued that the teachings, aims and basic principles of both should be the same. As a result, he stated that if the true teachings of Gospels were put forward, moral principles that everyone would accept, together with a natural understanding of religion, would dominate humanity. When the issue is looked at from this perspective, we can see that even though the concept of deism is new, the idea it defends has actually existed throughout the human history. In every period, in which right and wrong existed, individuals or groups, who rejected revelation, have always continued to exist alongside those have accepted the existence of a creator God. However, especially after the Renaissance and Reform movements, scholastic and esoteric beliefs in Christian theology faced with harsh criticism from society. In this process, this ultimately caused deism to develop and become widespread. The formation that we have put forward will discuss the process of deism and its theological criticism in the adventure of transition from Humanism to Secularism in the Christian Europe.

Keywords: Theology, Deism, Christianity, Universe, Revelation, Afterlife.

Giriş

Arapçada “er-Rubûbiyye”, “el-Ulûhiyye”; Türkçede “Yaradancılık”, “İlahçılık”, İngilizcede “Deizm”, Latince’de “Deus” kelimesiyle ifade edilen deizm terimi; Tanrı’nın varlığını kabul etmekle birlikte dinî doktrinleri reddeden¹, sadece akıl yoluyla kavranan bir Tanrı’nın varoluşunu kabul ettiği halde nübüvvet ve sem’iyyât alanını inkar eden bir inanç sistemi şeklinde tanımlanmıştır.² Buna göre ilk müsebbib ve ilk muharirrik olarak tasavvur edilen Tanrı, evreni ve doğa kanunlarını var ettikten sonra değişmez yasalar koyarak evrene ve insanlığa hiçbir şekilde müdahale etmediği iddia edilmiştir.³

Yakın tarihte deizmin ortaya çıkış serüvenine bakıldığında, insan aklını ve tecrübesini değersizleştiren, kendinden başka dinlere hoşgörülü davranmayan ve kendi içindeki farklılıklara dahi tahammül edemeyerek dinî parçalayıcı ve ayrıştırıcı bir mekanizmaya dönüştüren Hıristiyanlığa ve bu dinin İncil, teslis, peygamber ve mucize anlayışına karşı bir protesto hareketi olarak ortaya çıkan teolojik-felsefî⁴ bir harekettir. 1682 yılında John Dryden (1631-1700) tarafından da deizm, “Tanrı’yı kabul etmesine rağmen herhangi bir vahyedilmiş dini reddeden görüş” olarak günümüzde kullanılan anlamda tanımlanmıştır.⁵ Bu açıdan bakıldığında deistler “Dünyanın ve cennetin yaratıcısı olan bir Tanrı’ya inanmakla birlikte Hz. İsa’yı ve onun öğretilerini reddedenler”⁶ olarak kabul edilmiştir.

Deizmin, akla ve bilime gösterilen büyük güven ile âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışından hareketle nefsin hevasına tabi olan felsefî bir akım olduğu söylenebilir. Buna göre deist, Tanrı’nın evreni yarattıktan sonra herhangi bir müdahalede bulunmadığına inanan, ilahi vahyi reddeden, ahlakî ve dinî açıdan doğru ve erdemli bir yaşamı sadece insan aklının sunabileceğini iddia eden kişi olmaktadır.

¹ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 502; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 406.

² Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 225-228.

³ Ahmet Cevizci, “Deizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 228-255; Vahdettin Başçı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (Mart 2018), 36; Şinasi Gündüz, “Giriş”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 18-19.

⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 142; krş. Recep Ardoğan, *Deizm*, -Buhrandan Burhana- Günümüz Kalam Problemleri, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: İstanbul Matbaası, 2017), 85.

⁵ Hüsametdin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/110; Vezir Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamından Akıl ve Alem Tasavvuru”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1(2017), 19.

⁶ Mehmet Ali Kirman, “Davet ile Deizm Arasında Sıkışan Gençlik”, *Yeni Usullerle İslâmî Tebliğ ve Temsil Milletlerarası İlmî Toplantı* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 2019), 133; krş. Dorman, “Deizm ve Eleştirisi”, 218.

1. Deizm'in Tarihi Seyri

Deizm kelimesi bilindiği kadarıyla ilk olarak "Instruction Chrestienne" (Hıristiyan Öğretisi) adlı 1564 tarihli eserinde Calvinci ilahiyatçı Pierre Viret (ö. 1571) tarafından "Tanrı'nın yerin, göğün ve âlemin yaratıcısı olduğuna inanan fakat İsa Mesih'in öğretilerini reddedenler" anlamında "teizm"e karşıt bir terim olarak kullanılmıştır.⁷ Bununla birlikte Hıristiyan deistler olarak anılan bazı düşünürler ise, Hıristiyanlığa inanmakla birlikte aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir tabî din kurabileceği ve nihayet Hıristiyanlık ile akıl arasında hiçbir çatışma olmayacağını kabul etmişlerdir.

Deizm, her ne kadar Berâhime,⁸ Sümeniyye⁹ ve Mekkeli müşriklerin inançlarıyla¹⁰ bir takım benzerlikler taşısa da ilk defa bu isimle felsefî bir doktrin olarak 17. yüzyıl Avrupa'sında İngiliz deizminin kurucusu olarak kabul edilen Cherbury'li Edward Lord Herbert (1583-1648)'in "De Religione Laici" isimli eseriyle dile getirilmiştir. O, Tanrı'nın ve ahiret hayatının varlığını kabul etmekle birlikte hümanist bir yaklaşımla kutsal metinlerin doğruluğunu reddetmiş, din adamlığı kurumunu şiddetle eleştirerek evrensel gerçekleri kavrama ve onları elde etme noktasında aklın yeterli olduğunu savunmuştur. Ona göre tarih boyunca insanların doğal yapıları, fıtratları ve zorunlu bilgileri aynıdır. Bundan dolayı insanlar vahiy ve peygamber gibi araçlara ihtiyaç duymadan Tanrıya ulaşabilirler.¹¹ Onun takipçisi Charles Blount (1654-1693) bir deist olduğunu açıkça beyan eden ilk düşünürdür. İntihar ettikten sonra aynı yıl yayımlanan *Summary Account of the Deist's Religion* adlı eseri deist fikirlerin yayılmasında çok büyük etkiye sahip olmuştur.¹²

Avrupa'da Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesinin yanı sıra Rönesans ve Reform hareketlerinin de tetiklediği "Aydınlanma Çağı" denilen 17. ve 18. yüzyılda köklü değişimler yaşanmıştır. Bu dönemde başat rol oynayan filozoflar her ne kadar farklı düşüncelere sahip olsalar da Orta Çağ'daki dünya görüşüne karşı yeni bir dünya görüşü ortaya koyma, Kilisenin (din adamları) baskılarına karşı özgürlük mücadelesini sürdürme ve Hıristiyanlığa karşı dinî ritüellerden kurtulup akli ve bilimi öne çıkarma gibi hususlarda bir araya gelmişlerdir. Bu dönemin en önemli özelliği akla dayalı bir dünya düzeninde dinin yerini belirlemektir. Nitekim akıl

⁷ Hamdi Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2022), 21; Mümin Köktaş, "Aydınlanma, Hıristiyanlık ve Deizm", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (2017), 143-158.

⁸ Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 332; Ekrem Uysal, "Bâkallânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar," *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2021/9) (İDEKTA), 66-68.

⁹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 346.

¹⁰ bk. er-Ra'd 13/16-18; el-Mü'minûn 23/83-89.

¹¹ Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi", 19.

¹² bk. Wood, Allen W., "Kant'ın Deizmi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Necmettin Tan, 52/1 (2011), 328; Erdem, "Deizm", 9/110.

dinini vahye dayalı dinlerden daha güvenilir bulan Kant'ın (1724-1804) "Aklını kendin kullanma cesaretini göster!" ifadesi bu dönemin parolası kabul edilmiştir.¹³

Kutsal metinleri ya da peygamberleri reddeden ve dine rasyonel yaklaşan bu hareket en parlak dönemini Aydınlanma Çağı'nda İngiltere'de yaşamış ve İngiliz dinî düşüncesini etkilemiştir. Doğal teoloji ve deist özgür düşünmenin altın çağı olarak da adlandırılan bu hareketinen önemli temsilcileri arasında Edward Lord Herbert, Charles Blount, John Toland (1670-1722), Newton (1643-1727), Antony Collins (1676-1729), Thomas Wolston (1670-1733), Matthew Tindal (1657-1733), Thomas Morgan (1671-1743), Thomas Chubb (1679-1746), Samuel Reimarus (1694-1768), Voltaire (1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Denis Diderot (1713-1784) ve Thomas Paine (1737-1809) gibi isimlerin bulunduğu belirtilmektedir.¹⁴

Bunlar arasında mesela fanatik bir deist olan Amerikalı Thomas Paine 1784 yılında yayımladığı *The Age of Reason* (akıl çağı) kitabında şöyle demektedir:

*"Ben Tanrı'ya inanıyorum ancak herhangi bir inancın Havra, Kilise veya Cami gibi mabedler/dinler tarafından belirleneceğine inanmıyorum. Benim kendi aklım benim mabedim/dinimdir. Sanki bütün dinler, insanları korkutup köleleştirerek güç devşiren ve ortaya kutsal kitaplar süren bir aklın ürünü gibi geliyor. Bunların her biri diğerini batıl inançlara sahip olmakla suçluyor. Ben bunların hiçbirisine inanmıyorum. Dünya benim vatanım, tüm insanlar kardeşim ve iyilik yapmak dinimdir."*¹⁵

Aslında bu düşünceler Hümanizmin, Deizmi ne kadar derin etkilediğini de göstermesi açısından önemlidir. Çünkü Paine göre bir peygambere vahiy gelse dahi diğer insanların bu vahiy kabul etmeleri şart değildir. Zira buradaki bilgi de bireyseldir. Bunun sonucunda Paine dinî inkar ederek aklı mutlak otorite kabul etmekte, kurtuluşun dinde değil; bilgi, akıl ve iyilikte olduğunu düşünmektedir.¹⁶

Bütün bunların dışında Deizm düşüncesinin ortaya çıkma nedenlerinden bir tanesi de Rönesans hareketleri sonucu ivme kazanan ancak kökleri antik Yunan dönemine kadar uzanan Hümanizm akımı olmuştur. Çünkü Hümanizm de evrendeki yaşam alanına Tanrı yerine insanı merkeze yerleştirmiş, aklı ve erdemi önclemiştir. İnsanın sınırsız özgürlüğe sahip olan en kıymetli varlık olduğunu kabul etmiş, din adamı ve dinî metinleri reddetmiştir. İnsanların dünyadan soyutlanmasına, özgürlüklerinin kısıtlanmasına ve din adamlarına itaat etmelerine karşı çıkmıştır. Protagoras'ın (M.Ö. 481-420) "*insan herşeyin ölçüsüdür*" sözü bu akımın özeti mahiyetindedir. Öyleyse Deizmin nübüvvet müessesesine karşı çıkıp vahiy reddetmesinde, kutsal metinlerdeki dinî öğretileri geçersiz görmesinde, aklı

¹³ bk. Başçı, "Deizm Kavramı", 34-35; Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 24-25; Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hırafe Deizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 85-95.

¹⁴ bk. Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 42-46; Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi", 20-21.

¹⁵ Thomas Paine, *The Age of Reason* (Luxembourg: y. y., 1794), 2-5.

¹⁶ Şaban Ali Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 8-9.

kendine rehber edinmesinde, Kiliseye ağır eleştirilerin yapılmasında Hümanizmin etkisi göz ardı edilemez. Hatta Taylor'a göre hümanizmden sekülerizme geçiş sürecinde deizm basamak görevini yüklenmiştir. Montaigne (1533-1592), Shakespeare (1564-1616) ve Erasmus (1466-1536) bu akımın diğer önemli temsilcileri arasında zikredilebilir.¹⁷

Hıristiyan Avrupasında durum kısaca böyleyken İslâm tarihinde Allah'a iman etmekle birlikte nübüvveti inkar eden veya bâtnî tevillerle vahyin sınırlarını aşmaya çalışan Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 247/861), Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. İshak er-Râvendî (ö. 301/913-14), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi bazı şahsiyetlerin deist düşüncelere sahip oldukları kabul edilse bile birkaç istisnaya bakarak geçmişten bugüne İslâm coğrafyasında deizmin yaygın olduğunu söylemek doğru değildir.¹⁸ Bu konuyu Mehmet Aydın, "İslâm âleminde 'deizm' diyebileceğimiz bir akım yoktur. Belki deizmin bazı fikirlerine sahip birkaç düşünürden bahsedilebilir."¹⁹ şeklinde izah etmektedir. Ancak bu şahsiyetler hakkında farklı düşüncelerin varlığı da inkar edilemeyecek kadar kaynaklarda geçmektedir. Şöyle ki; Mu'tezile'nin ilk kelamcılarında biri olan Muammer b. Abbâd'ın tabiat ve illiyet alanındaki tabii zorunluluk düşüncesi Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken antik Yunan atomculuğunu andıracak deist bir yapı sergilemektedir. Âlemi tabii zorunluluk ilkesine bağlı olarak izah etmeye çalışan Muammer b. Abbâd'ın nübüvvetin temelini oluşturan ve doğüstü bir olay olan mucizeyi kabul etmediği belirtilmektedir.²⁰

İslâm dünyasında sapkın fikirleriyle temayüz etmiş ve deist anlayışın İslâm dünyasındaki öncülerinden birisi kabul edilen İbnü'r-Râvendî'nin de dinleri, peygamberleri ve mucizeleri inkar ettiği iddia edilmiştir.²¹ O, "ez-Zümürüüd" adlı eserinde Allah'ın insana yegane güç olarak akli verdiğini, aklın her şeyi çözebileceğini, akıl karşısında naklin aciz kaldığını, İslâm'ın akla aykırı olduğunu; mucizelerin uydurma, nübüvvetin gereksiz, bilimin de nübüvvet fikrine zıt

¹⁷ Turan Dikel, *İslâm'ın Atomik Evren Anlayışı ve Deizm Eleştirisi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2022), 155-159.

¹⁸ Vecihi Sönmez, "Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 281. Bunların dışında fitratı savundukları için deizme kapı araladıkları iddia edilen Müslüman düşünürler arasında İmâm-ı Âzam, Kâdî Abdülcebâr, Râgıb İsfehânî, İzzuddin b. Abdulselâm, Bedreddin ez-Zerkeşî, Bedreddin Simâvî gibi tanınmış şahsiyetlerden de bahsedilmiştir. bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*, 6. Baskı (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2016), 107-143; Namık Kemal Okumuş, "Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 183.

¹⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 142-144; Hasan Peker, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 24.

²⁰ Fethi Kerim Kazanç, "Muammer b. Abbâd es-Sülemî", *İslâm Medeniyetinde Bilim Öncüleri*, ed. Mehmet Azimli (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 19-20.

²¹ Sönmez, "İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi", 280-284.

olduğunu ileri sürmüştü, ancak bu fikirlerini Hint kültürünün temsilcisi olan Brahmanlar'a söyletmiştir.²²

Deist anlayışın İslâm dünyasındaki başka bir şahsiyeti de Ebû Bekir er-Râzî'dir. Ona göre akıl, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü bilmeye kadirdir. İnsanın Tanrı'yı tam anlamıyla bilebilmesi ve dinî en güzel şekilde yaşayabilmesi ancak akıl sayesinde mümkündür. Bazı insanların diğerlerinden üstün kılınması, bir takım imtiyazlar verilmesi veya peygamber olarak gönderilmesi bir haksızlıktır. Zira insanlar aynı akli melekelerle sahip olarak doğarlar ve daha sonraki zamanlarda özel kabiliyetleri, aldıkları eğitimler, yetişme şartları ve yaşadıkları coğrafya neticesinde birbirinden farklılık gösterirler. Ayrıca kimi zaman sonraki peygamber kendinden önce gönderilen peygamberden farklı hükümler koyabilmektedir. Râzî'ye göre şayet bu peygamberler aynı Tanrı tarafından gönderilmişler aralarında farklılıkların olmaması gerekirdi. Başka bir ifadeyle hikmet ve adalet gibi ilkelere sahip bir Tanrı'nın bazı insanları peygamber olarak göndermekle imtiyaz sahibi kıldığını ve bunun da hikmet ve adalet ilkelerine aykırı olduğunu iddia etmiştir. Aslında Tanrı'ya ulaşmanın en sağlam yolunun din değil de akıl olduğunu iddia eden Râzî'nin atomcu görüşü ve âlemin dinamik yapısı hakkındaki düşüncesine bakılarak Aristoteles'ten etkilendiği, âleme müdahale etmeyen pasif bir Tanrı anlayışına sahip olduğu söylenebilir.²³

Günümüzde ise deizmin temsilcisi olarak görülen The World Union of Deists (Dünya Deistler Birliği) adındaki oluşum doğanın Tanrı'sına inandıklarını ve esas olanın doğa dinî olduğunu kabul etmektedirler. Şiddete karşı durmaya, barışı tesis etmeye, iyi ve güzel olanı takdir etmeye çalıştıklarını iddia etmektedirler. Klasik deizm her ne kadar Kilise karşıtı olsa da kendisiyle aynı Tanrı'ya inanıyordu. Modern deizmde ise Tanrı bütün sorumluluklardan kendini soyutlamış, evrenin işleyişine müdahale etmeyen, insanlarla iletişim kurmayan, ölümden sonraki hayattan insanları azad etmiş bir yapıya sahiptir. Hayat tamamen kapitalizmin endüstriyel çarklarına bağlıdır ve insanın manevi köklerinden uzaklaşması gibi Tanrı'nın da âlemden kopuk olduğu bir yaşam tarzı hakimdir.²⁴

İngiliz teolog Samuel Clarke (1675-1729) deistlerin Tanrı-âlem düşüncelerini dört kategoride ele alarak değerlendirmiştir: Epikürcü ateistler olarak da tanımlanabilen birinci gruba göre Tanrı âlemi bir saat gibi kurduktan sonra onunla irtibatını koparmış, içindekilerle ilgilenmemiştir. İkinci gruba göre Tanrı evrende idare ve tasarruf sahibi olduğunu ancak iyilik veya kötülük gibi ahlaki değerler noktasında herhangi bir ifadesinin olmadığını iddia etmişlerdir. Bunları da mutlak ateizm ile ilişkilendirmektedir. Üçüncü gruptakiler ise ruhun ölümsüz olmadığına

²² Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107-109; Öztürk, *Deizm*, 119-120; Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi", 18; Uysal, "Bâkullânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar," 66-68.

²³ Mahmud Kaya, "Râzî Ebu Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/479-485.

²⁴ Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 48-50.

ve ölümden sonraki ahiret hayatının olmayacağına; yapılan amellerin karşılıklarının beşeri yöntemlerle verileceğine inanmaktadır. Son grupta olan deistler Tanrı'nın ahlaki sıfatlarının varlığına; vahyi devre dışı bırakarak salt akılla gerçek bilgileri elde etmenin mümkün olmadığına; buna rağmen vahyi akıl süzgecinden geçirmenin zorunlu olduğuna; doğru olan bütün dinî ve ahlaki ilkeleri kabul etmek gerektiğine inanırlar.²⁵ Burada şunu ifade etmek gerekir ki deizm, âlemdeki kötülükleri bilimsel yollarla izah etmeye çalışırken ahlaki kötülükleri ise insanların akıllarını doğru bir şekilde kullanmalarına bağlamaktadır. Dolayısıyla kötülüklerin asıl kaynağını insanların tabiat kanunlarına aykırı davranmaları olarak görmektedir.²⁶ Ayrıca Deist düşünürlerin ahlaki ilkeler konusunda da farklı görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Mesela John Locke (1632-1704) ve Immanuel Kant'a göre akıl ahlaki ilkeleri belirlemede en temel ölçüt iken Voltaire bu ilkelerin Tanrı tarafından insanlara doğuştan verildiğini ifade etmektedir.²⁷

Kıscacası temelleri İlkçağda atılan, 1645'te İngiltere'de özellikle İngiliz deizminin babası olarak bilinen Lord Herbert'in etkisiyle gelişip Batı dünyasında yaygınlık kazanan, 17. ve 18. yüzyıllarda en parlak dönemine ulaşan,²⁸ günümüze ulaşınca kadar dinî, felsefî, sosyal ve bilimsel alanlarda etkisini devam ettiren, ancak 19. yüzyılda güç kaybeden ve "günümüzde geçmişteki saf ve cüretli şekliyle varlığını sürdüremeyen"²⁹ deizmin, "bugün başat bir felsefî ve dinî hareket olmaktan çıkmış" olduğu söylenebilir.³⁰

2. Deizmin Taraftar Bulma Nedenleri

Deizmin başta Avrupa, Hıristiyan âlemi ve sonrasında dünyanın değişik yerlerinde taraftar bulmasında iç içe girmiş ve birbiriyle bağlantılı birçok neden zikredilebilir. Ancak bunlar arasında daha çok temayüz etmiş nedenlerden bazılarını aktarmaya çalışacağız:

2.1. Din-Bilim Çatışması

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi genelde Aristo fiziği ve Batlamyus'un (108-168?) dünya merkezli güneş sistemini esas almaktaydı. Buna göre yerküre sabit iken güneş, ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn'den oluşan yedi gezegen onun etrafında düzgün ve dairevi ölçülerle dönmekteydi. Ancak Nicolaus Copernicus (1473-1543) güneş merkezli bir teori ortaya atmış ve dünya dahil samanyolundaki

²⁵ Dikel, *Deizm Eleştirisi*, 55-59.

²⁶ bk. Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi", 29-42.

²⁷ Dikel, *Deizm Eleştirisi*, 68-70.

²⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 113, 132, 138, 140, 141.

²⁹ Erdem, "Deizm", 109-110.

³⁰ Mahsum AYTEPE, "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslâm Düşüncesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (Bahar 2017), 113,119.

bütün gezegen ve yıldızların güneşin etrafında döndüğünü iddia etmiştir. Bu düşünce Kilisenin evren anlayışıyla çeliştiği için reddedilmiştir.³¹

Deizmin taraftar bulmasında özellikle ortaçağda kilisenin, dünya ve ahiret arasındaki dengeyi tam anlamıyla kuramaması, işlenen ilk/asli günah nedeniyle sonraki insanların günahkar ve suçlu doğduklarına inanılması, bundan dolayı cezanın öngörülmesi, kurtuluşun zühd hayatında olabileceğinin dayatılması³², öte yandan Kilise ve din adamlarının halka yönelik baskı ve uygulamaları, Tanrı ile insan arasına araçlar sokulması, Kilisenin Tanrı ve din adına bilim adamlarına müdahale etmesi ve bunun sonucunda iki taraf arasında onarılması mümkün olmayan çatışmaların meydana gelmesi gibi nedenler etkili olmuştur. Bunun bir örneği olarak İrlandalı John Toland *Christianity Not Mysterious* adlı eserinde kiliseyi eleştirdiği için İrlanda Avam Kamarası, kitabının yakılmasına ve Toland'ın tutuklanmasına karar vermiştir. Birçok yerde buna benzer durumların ortaya çıkması Ortaçağ Avrupası'nda toplumun tepkisine ve insanların Deizme yönelmelerine zemin hazırlamıştır. Zira Deizme göre, Tanrı bile dünyaya müdahale etmiyorsa, Kilisenin Tanrı adına bilime müdahalesi söz konusu olamazdı.³³ Bu dönemde, Yahudi inancında da görülen Tanrı ile insan arasındaki iktidar mücadelesi, insan lehine önemli bir mesafe kat etmiş ve nihayetinde Tanrı'nın iktidardan tamamen çıkarılması fikri olan Ateizme geçişin önünü açmıştır. René Descartes'ın (1596/1650) bu iktidar mücadelesinde Tanrı ile insanı keskin bir şekilde ayırması, bu geçişin teorik temellerini atmıştır. İlerleyen süreçte, Immanuel Kant'ın fenomen (nâsûfî) ve numen (lâhûfî) arasındaki ayrımı temel alarak Tanrı'yı yalnızca numenin bir meselesi olarak ele alması ve insan aklını, evrenin yasalarını keşfetme ve bu keşiflerden yarar sağlama görevine yönlendirmesi, Tanrı'nın ruhsal ve metafizik bir alana sıkıştırılmasına ve sonuç olarak Tanrı'nın inkarına varan bir düşünce yapısının oluşmasına neden olmuştur.³⁴

2.2. Tanrı'nın Yetkisini Kullanan Ruhban Sınıfı

Akla ve bilimsel verilere aykırı dinî ritüellerin semavî birer bilgiymiş gibi din adı altında halka dikte ettirilmesi, Hz. İsa'nın şahsını ilah seviyesine çıkarma gayreti, Hz. İsa'nın mucizelerini bağlamından kopararak aktarma, din adamlarının Tanrı ile insanlar arasında aracı kabul edilerek adeta peygamberlik makamında oldukları algısının oluşturulması, ortaya çıkan ruhban sınıfının keyfi tutumlarına rağmen bu sınıfı teşkil eden din adamlarının gizemli sırlara haiz oldukları inancının zihinlere

³¹ bk. Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 38.

³² İbrahim Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 41.

³³ Aydın, *Din Felsefesi*, 141.

³⁴ Faruk Gün "Kelâm İliminde Metodoloji ve Problemlerin Dönemsel Doğuşu ve Gelişimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 362-363.

yerleştirilmesi,³⁵ herhangi bir vatandaşın papaz olmadan tek başına ibadet edememesi, günahlarına karşı tövbe ederek Tanrıdan bağışlanma dahi dileyememesi³⁶ gibi birçok yanlış yetki kullanımı ortaçağ Avrupa'sında deizmin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim Papa I. Nikola'ya göre, Hz. İsa Petrus'u birinci başkan tayin ederek yetkisini ona devretmiş; onun bu yetkisi de kesintisiz bir şekilde papalara intikal etmiştir. Buna göre Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi/temsilcisi olan Papa I. Nikola kendisini Hıristiyan âlemindeki en büyük otorite olarak görmüştür.³⁷ Papa'yı Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi kabul etmişler, kendilerine karşı çıkanlar için engizisyon mahkemeleri kurmuşlar, halk sefalet içinde kıvrılırken kendileri lüks ve şatafat içinde yüzmüşlerdir.³⁸

2.3. Ezoterik İnançlar

Miladi I. yüzyılda Hıristiyanlığın ikinci kurucusu ve gerçek mimarı kabul edilen Yahudi asıllı Pavlus'un (5-64/67?) Hz. İsa'nın peygamberliği ve gösterdiği mucizeleri noktasında bir taraftan Hıristiyanlığı adeta mucizeler dinine çevirmesi diğer taraftan da Yunan ve Roma'nın sır ve gizeme dayanan mitlerini Hıristiyanlığa dahil etme gayreti Hıristiyan teolojisini bilimden ve akli temellerden uzak bir yapıya taşımıştır. Öte yandan teslis inancı, Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu kabul etme ve onu ilahlaştırma, O'nun çarmıha gerildikten üç gün sonra göğe yükselmesi, ekmek-şarap ayini, asli günah/suç gibi anlayışlar bu dinî adeta sır ve gizeme dayalı inançlar yumağı haline getirmiştir. Bu aşamadan sonra Avrupa kiliseleri ve din adamları sürekli sır ve gizem dolu inançların, bid'at ve hurafelerin yaygınlaşmasında etkin rol almışlardır.³⁹

Neticede 18. yüzyıldan itibaren kutsal kitabı tahrif edilmiş bir dinin Tanrı adına konuşan din adamları dayattıkları yanlış politikalarla birçok insanın akli ilkelerin ve fıtratın kabul ettiği tek Tanrı inancı dışındaki bütün dinî ilkeleri reddetmelerine ve deizme yönelmelerine neden olmuşlardır.⁴⁰ Bundan dolayı John Toland Hıristiyanlığın din adamları tarafından servis edilen gizemli ve sırlı bilgilerden arındırılarak akla dayalı hale getirilmesi gerektiğini savunmuştur. Hıristiyanlığın hakikatlere zıt olduğunu, ezoterik ve gizemli yapısını belki de Tertullianus (160-225) "Ona inanıyorum, çünkü saçma" mottosuyla özetlemiş oluyordu.⁴¹

³⁵ Coşkun, "Modern Çağ Deizmi", 41, 49, 51, 63.

³⁶ Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 99.

³⁷ bk. Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 33,35; İbrahim Halil Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018), 791.

³⁸ Coşkun, "Modern Çağ Deizmi", 45-49.

³⁹ bk. Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din", 791.

⁴⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabii Din* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları,1998), 39.

⁴¹ Dorman, "Deizm ve Eleştirisi", 221-222.

2.4. Kurnazlık Teorisi

Bu teoriye göre insan ile Tanrı arasına giren “kurnaz araçlar” Tanrıyla insanları korkuttuktan sonra insanları bu durumdan ancak yine kendilerinin kurtarabileceklerine inandırarak onları kendilerine köle yaptılar.⁴²

Hıristiyan din adamları, kendilerinde sıradan insanlarda olmayan bazı sırların bulunduğunu topluma kabul ettirdikten sonra güç devşirme yoluna gittiler. Bunlar adeta Tanrıyla gizli bir bağlantı kurduklarını ve istedikleri kişiyi cezalandırabildikleri gibi istediklerinin cezasını indirebileceklerini de iddia ettiler. Nihayetinde çocukluk döneminde yapılan vaftiz ile başlayan bu baskı ve otoriter anlayış insanların ibadetleri, günah çıkartma seansları, evliliği, öldüğünde yapılan teçhiz ve tekfin işlemleriyle adeta doğumdan ölüme kadar din adamlarına bağlı kalmayı gerekli kılan bir yaşam tarzı ortaya çıkarmıştır ve adeta Hıristiyan din adamlarındaki bu yaklaşım, batı toplumunu deizm inancına sevk etmiştir.⁴³

Yukarıda zikredilenlerin dışında Rönesans ve reform hareketleri; Luther’in Katolik Kilisesine başkaldırması sonucu Protestanlığın ortaya çıkması; Avrupadaki dinî ve siyasi savaşlar; coğrafi keşifler ve bilimsel gelişmelerin dine olan etkileri deizmin ortaya çıkışını tetikleyen diğer nedenler olarak görülebilir.⁴⁴

3. Deizm’de Uluhiyyet Anlayışı

Deizmdeki en önemli konu hiç şüphesiz Tanrı tasavvurudur. Zira Tanrı’nın sadece kudret sıfatına odaklanan ve mutlak determinist bir sistem öngören Deizme göre Tanrı evreni yarattıktan sonra, değişmez yasalar koyarak evrende işleyen düzene müdahalede bulunmadığı gibi içindeki varlıklarla da iletişim kurmamıştır. Ancak bazı deistler Tanrının insan fiillerine müdahalede bulunma hakkının varlığını savunmuşlardır. Buna rağmen deistlerin kahir ekseriyeti Tanrıyı belli özelliklere bağlı bir saati ürettikten sonra devam eden süreçte ona müdahale etmeyen aşkın bir varlık şeklinde düşünmüşlerdir.⁴⁵ Onlara göre evren kendisine belirlenen yasalara göre işleyen bir sistemdir. Evrende yaratılan her şeyin bir nedeni vardır. Buradan hareketle insan aklını kullanarak evrendeki her şeyin nedenini sorgulamak suretiyle “ilk neden”e veya “ilk muharrik”e varabilir ki bu da nedeni bulunmayan Tanrı’dır.

Deizmin Tanrı anlayışını antikçağ düşünürlerinden Aristoteles’e kadar geriye götürenler de olmuştur.⁴⁶ Çünkü Aristo’nun “el-muharrükü’l-evvel” ilkesi dahilinde olan Tanrı anlayışında ilahi hikmet, kaza ve kader gibi düşünceler yoktur. Aynı şekilde Aristo metafiziğinde kendisi hareket etmemekle birlikte her şeyin ilk hareket

⁴² Düzgün, “Deizm”, 8-9.

⁴³ Coşkun, “Modern Çağ Deizmi”, 41, 49, 51, 63; Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 36.

⁴⁴ Dorman, “Deizm ve Eleştirisi”, 221-222.

⁴⁵ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 128; Şaban Ali Düzgün, “Varlık”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 216-217.

⁴⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 140.

ettiricisi olan Tanrı, evrende olup bitenlerden habersizdir.⁴⁷ Öte yandan Galileo (1564-1642), Harvey (1578-1657) ve Newton gibi isimleri de unutmamak gerekir. Çünkü onlara göre de Tanrı, sonsuz kudretiyle evreni öyle muazzam bir şekilde yaratıp mükemmel kurallarla donatmıştır ki daha sonra ona herhangi bir müdahale etme ihtiyacı hissetmemiştir. Durum böyle olunca Tanrının peygamber göndermesine ve kitaplar indirmesine gerek kalmaksızın hem insanlarla hem de âlemdeki diğer varlıklarla ilişkisini koparan bir Tanrı-evren tasavvuru geliştirmiştir.⁴⁸

Hıristiyan din adamlarının kendi arzularına göre tahrif ettikleri metinleri Tanrı'nın kelamı olarak sunmaları, kendilerine karşı çıkan insanlara uyguladıkları cezaları veya engizisyon mahkemelerinde verdikleri idam kararlarını Tanrı'nın iradesine bağlamaları deistler tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Bundan dolayı Paine, Deizmi tek gerçek din olarak tanımlarken Descartes Tanrı'yı Kilisenin tanıttığı karmaşık yapıdaki bir varlıktan ziyade akli ilkelerle tespit etmenin daha doğru olacağını dile getirmiştir.⁴⁹

Sonraki dönemlerde felsefi gelişmelere ve bilimsel teorilere karşı kutsal kitabın ve Kilisenin olumsuz tepkisi, Hıristiyanlığın teslis ve asli günah inancı gibi akla aykırı görülen özelliklerden uzak tutularak özüne dönüştürülme gayretleri Deizmde Tanrı tasavvurunun daha popüler olmasına sebep olmuştur.⁵⁰ Ancak Deistlerin ortaya koydukları Tanrı tasavvuruna göre de; evrenin varlığını yokluğuna tercih eden ve içindekilerle birlikte mükemmel bir şekilde yaratan "irade" ve "kudret" sahibi bir Tanrı vardır. Aynı şekilde bu evrene değişmez yasalar ve mükemmel kurallar koyması O'nun "ilim" ve "hikmet" sahibi olduğunu; kendisine nankörlük yapanlara dahi sayısız nimetler bahşederek acıması "rahmân" ve "rahîm" sıfatlarını göstermektedir.⁵¹

4. Deizm'de Nübüvvet Anlayışı

Evreni yoktan var eden bir Yaratıcının varlığını kabul etmekle birlikte nübüvveti inkâr eden veya ona şüpheyle yaklaşan Deizm, Hıristiyan dünyasında 16. yüzyıldan itibaren geleneksel inançlardan sapan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır.⁵²

⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 257; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 116.

⁴⁸ Çağfer Karadaş, "Deizm ve Ateizmi Besleyen Önemli Bir Faktör İbadetsizlik", *Modern Çağın İnanç Sorunları*, ed. Fatih Kurt (İstanbul: DİB Yayınları, 2019), 62-63; Düzgün, "Varlık", 216-217.

⁴⁹ Dikel, *Deizm Eleştirisi*, 81-86; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 87-91.

⁵⁰ Peker, "Deizm ve Yayılımı Üzerine", 21.

⁵¹ bk. Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din", 793-794.

⁵² Erdem, "Deizm", 109.

Lord Herbert, John Locke ve John Toland gibi deistler vahyin insan aklından üstün olduğunu ve akıl ile çelişmeyen akıl üstü bazı bilgiler aktarabileceğini kabul etmişlerdir. Ancak Herbert'e göre insan yanılma ve aldatılmaya açık olduğu için vahiy olgusunu dahi aklın süzgecinden geçirmesi ilk yaratılıştaki fitratına daha uygundur. Çünkü akıl insana doğuştan bahşedilmiş olup gerçek ile hayalin, kesin ile zannın ayırımını sağlayan bir içgüdüdür. Locke da akıl olmadan vahyin kabul edilmesi hem aklın hem de vahyin reddedilmesine ve insanların arzularına göre hareket etmesine neden olacağına işaret etmektedir.⁵³

J. J. Rousseau, insandaki tabii melekelere (fitrat) vahyi anlamaya kafi geldiğini ifade ederken Thomas Paine gerçek vahyin gözlemlere dayalı olduğunu ancak insanların bunu Eski ve Yeni Ahid gibi yazılı metinleri yanlış yorumladıklarını savunmuştur. Bunlara göre dinî tahrif edenler din adamları olup birçok teolojik dogmalar ile mucizeleri kendilerine göre kurgulayıp uydurmuşlardır.⁵⁴ Voltaire, J. J. Rousseau, Jean Bodin (1530-1596) ve Thomas Paine'nin de aralarında bulunduğu birçok batılı düşünürün göre vahiy kaynaklı kabul edilen geleneksel dinler birbirlerini inkar etmekte ve insanlar arasında birçok zulüm ve savaşlara neden olmaktadır. Bunların birbirleriyle yarışarcasına anlattıkları akıl üstü ve harikulade olaylar vahiy anlayışını olumsuz yönde etkilemiştir. Doğal olarak böyle bir vahyi getiren peygamberlerin gönderiliş nedeni de anlamsız görülmüş özellikle Hz. İsa'nın varlığı ve kişiliği Tanrı-insan veya yarı Tanrı-yarı insan çerçevesinde mito-teolojik karakterde tartışılmıştır. Ayrıca doğadaki her eserin mucize kabul edilmesi gerektiği noktasından hareketle Tanrı'nın doğa dışı mucizeler göndermesinin anlamsız olacağını dile getirmişlerdir. Neticede bu ve benzeri yaklaşımlardan dolayı tek veya çok tanrılı bütün dinler gereksiz görülmüştür.⁵⁵

Öte yandan Paine Hıristiyan teolojisinde geçen Hz. Meryem'in Tanrı tarafından hamile bırakılması ve Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak gösterilmesi olayını net bir şekilde reddederek bunun pagan inancına dayandığını vurgular. Aynı şekilde insanların günahlarını Tanrı'ya atfeden Yahudi inancına da karşı çıkarak Tevrat'ın kötülüğün kaynağı olduğunu, dine ve Tanrı'ya iftiralar barındırdığını iddia eder. Ona göre Tanrı'nın insan gibi konuşması, peygamberlerin hatasız olması, insanların araçlar (din adamları) vasıtasıyla Tanrı'yla iletişim kurabilmeleri kabul edilemez. Tanrı bütün insanlara eşit mesafede olup hiçbir insanı diğerlerinden ayrı tutmamıştır.⁵⁶

Hıristiyan teolojisinde Hz. İsa'nın sözlerinin Tanrı'nın kelamı olarak kabul edilmesi ve kutsal metinlere din adamlarının kendi emelleri doğrultusunda müdahale etmeleri sonrasında bütün bu tahriflerin vahiy doğrultusunda halka arz

⁵³ Dikel, *Deizm Eleştirisi*, 152-153.

⁵⁴ Dorman, "Deizm ve Eleştirisi", 60-61.

⁵⁵ Ersan Özten, "Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 262.

⁵⁶ Paine, *The Age of Reason*, 5-8; Dikel, *Deizm Eleştirisi*, 153-154.

edilmesi vahye olan güvenin zedelenmesine ve nihayetinde vahyin reddedilmesine neden olmuştur.

Konuyla ilgili olarak Thomas Aquinas (1225-1274) vahyin akıl üstü bilgiler verebileceğini ancak bunların da akla ters olmaması gerektiğini söylerken Edward Herbert vahyin varlığını kabul etmekte ve onu “bildirilmiş gerçeklik” olarak tanımlamaktadır. Ona göre bir vahyin gerçekleşebilmesi için bütün insanlara aracısız ulaştırılması, iyilikleri öngörmesi, ilahi lütfu mazhar olabilmek için dua gibi yollar içermesi ve kutsal ruhun nefesinin ardından hissedilir olması gerekir. Öte yandan J.J. Rousseau da “doğa kitabı”nı okuyarak Yüce Yaratıcıya ulaşım O’nu tanıyabileceğini, hiçbir insanın olmadığı ıssız bir yerde dahi muhakeme gücü ve akli melekeler vasıtasıyla yapılması gereken vazifelerin bilineceğini iddia ederek peygamberlerin getireceği bilgilerin bunların fevkinde olmayacaklarını belirtmiştir. Halbuki evrensel değerler Tanrı’nın emir ve nehiyelerinin bir peygamber tarafından bildirilmesiyle gerçekleşmektedir. Ancak deizmde peygamber inancı olmadığı için bu değerlerin temellendirilmesi mümkün olmamaktadır. Sadece akıl temel alındığında ise herkesin ortak kabul ettiği akıl üstü bir makam olması gerekir ki bu da peygamber tarafından ortaya konulan ilahi vahiydir.⁵⁷ Sonuç itibarıyla kısaca şunu söylemek mümkündür: “Allah peygamber göndermiştir ve insanlardan da onlara inanmalarını istemiştir.”⁵⁸

5. Deizm’de Ahiret İnancı

Bütün ilahi dinlerle birlikte birçok inançta dünya hayatından sonra ahiret hayatının var olduğu, bunun akıl ve fitrat tarafından da kabul edildiği belirtilmiştir. Çünkü her insanın yaratılış gayesini bilmesi, kendisini yoktan var edeni tanınması ve ona göre hareket etmesi gerekir. Zira hayatın, sadece doğum ile ölüm arasındaki bir zaman dilimini kapsamasına ve sonrasında hiçbir yaşamın olmamasına inanmak, “beni kim yarattı?”, “neden yarattı?” ve “ben nereye gideceğim” şeklindeki soruları cevapsız bırakmak demektir.⁵⁹

Deistler ahiretin varlığı konusunda farklı yönelimlere sahiptirler. Edward Herbert gibi bazı deistler dünyadaki iyi veya kötü fiillerin karşılığını hakıyla görebilmek için ahiret hayatının olması gerektiğini, Tanrı’nın iyi insanları ödüllendireceğini kötü insanları da cezalandıracağını savunmuşlardır. Anthony Collins gibi deistler de ruhun maddi olduğunu ve onun ölümüyle yaşamın son bulduğunu, bütün amellerin karşılığının dünyada gerçekleştiğini iddia ederek ahiret düşüncesine karşı çıkmıştır. Ahireti inkar eden deistlere bu açıdan bakıldığında reenkarnasyona inananlarla ortak paydada buluştukları görülmektedir. Lord Viscount Bolingbroke (1678-1751) gibi düşünen birtakım deistler ise ahiretin varlığı

⁵⁷ Özten, “Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç”, 260-261; krş. Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 63-64, 84-85.

⁵⁸ Düzgün, “Deizm”, 13.

⁵⁹ bk. Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din”, 800.

hakkında ciddi şüphelere sahiptirler. Onlara göre ahiret olsa dahi herhangi bir cezalandırma olmayacaktır. Zira cehennemle korkutmak halkın aklını uyutmaya yönelik ifadeler olup Hz. Musa dahi bu öğretilere inanmamıştır. Bu inançlar eski Mısırlılardan, Yahudi ve Hıristiyanlara geçmiştir.⁶⁰ Mesela dinsel yargılara karşı aklı ölçüt olarak kilise ve öğretilerini sert bir dille eleştiren Voltaire'e göre Hz. Musa'nın öğretileri sadece bu dünya için olup Yahudilere dünya hayatından sonrası için herhangi bir şey de söylememiş, onları cennetle müjdelememiş, cehennemle korkutmamıştır.⁶¹ Öte yandan bazı deistlerin ise bu konuda agnostik bir tavır içinde oldukları da iddia edilmiştir.⁶²

Neticede deistlerin vahyi reddettikleri, ahiret âlemi ve meleklerin varlığı gibi gaybî bilgilere iman etmedikleri görülmektedir. Tanrı-insan iletişiminin olmadığını söylemelerinin pratikteki anlamı ise Tanrı ile ilgili tüm sıfatların işlevsiz olması anlamına gelmektedir.⁶³ Bu bağlamda ahireti inkar eden, peygambere ve gösterdiği mucizelere inanmayan bir düşünce yapısı kavram olarak Tanrı fikrine yer verse dahi herhangi bir değerinin olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁶⁴

6. Kelâmî Açıdan Eleştiriler

1- Deizmin dinî yönü bulunmakla birlikte felsefeyle ilişkilendirilerek özellikle gençler arasında çok büyük yaygınlık kazandığını iddia etmek tutarlı görünmemektedir. Zira hem toplumda hem de gençler arasında felsefeyle uğraşanların sayısı her zaman azınlıkta kalmıştır. Deizm düşüncesini savunanların çoğu dahi felsefî açıdan incelemedikleri hatta "Deist olarak kabul edilen yazarların büyük çoğunluğunun filozof olmadığı"⁶⁵ göz önünde bulundurulduğunda böyle bir iddianın gerçekleri yansıtmadığı ortaya çıkacaktır.⁶⁶

Konuya örnek olması açısından 2017 yılında Mehmet Ali Kulat başkanlığındaki MAK Danışmanlık Şirketi tarafından "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı" adıyla yapılan çalışmada ülkemizdeki vatandaşların % 4'ü Ateist; %9'u Peygamberlere ve ahiret gününe inanmadığı tespit edilmiştir.⁶⁷ Aynı şekilde Zübeyir Nişancı'nın yürütücülüğünde yapılan ve 24 Mart 2023'te

⁶⁰ Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 65-67; Mehmet Akif Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/2, (2019), 631. Reenkarnasyon hakkında geniş bilgi için bk. Ekrem Uysal, "Ahiret İnançları IV", *Sistemantik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları I-II*, ed. Ekrem Uysal (İstanbul: Klm Yayınları, 2021), 519.

⁶¹ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2001), 1/19.

⁶² Dorman, "Deizm ve Eleştirisi", 228; bk. Ekrem Uysal, "İnkarcı Akımlar", *Sistemantik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları I-II*, ed. Ekrem Uysal (İstanbul: Klm Yayınları, 2021), 78-80.

⁶³ Düzgün, "Deizm", 4.

⁶⁴ Muhammed Altaytaş, *Çağdaş İnkarcılık*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2007), 33.

⁶⁵ Dorman, "Deizm ve Eleştirisi", 217.

⁶⁶ Peker, "Deizm ve Yayılımı Üzerine", 28.

⁶⁷ Mehmet Ali Kulat, *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı*, (Ankara: Mak Danışmanlık, 2017), 4, 8, 10.

yayımlanan “Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık” adlı araştırmaya göre; Allah inancı olmayanların toplam nüfusa oranının %5,7 olduğu görülmüştür. Bunun %1,5’inin ateistler; %2,5’inin agnostikler; %1,7’sinin ise deistlerden meydana geldiği gözlemlenmiştir. Dolayısıyla Türkiye genelinde deizmin çokça yaygınlık kazandığı iddiası doğru değildir. Ayrıca üniversite öğrencilerinin kendini deizme; yüksek lisans ve doktora eğitimi görenlerin ise kendilerini ateizme daha yakın hissettikleri tespit edilmiştir. Tüm eğitim grupları içerisinde üniversite öğrencilerinin %15’i kendisini deist kimliğine daha yakın hissederken; ateist kimliğine ise kendilerini yakın hisseden üniversite öğrencilerinin oranı %5 iken yüksek lisans veya doktora mezunları arasında %11 olarak tespit edilmiştir.⁶⁸ Belki de anketin en çarpıcı sonucu budur. Yani eğitim seviyesi arttıkça seküler kimlikler (deizm, ateizm, agnostizm vs.) güç kazanırken dindarlık oranı düşmeye devam etmiştir. Diğer bir ifadeyle “pozitivist eğitim” oranı ve dindarlık arasında ters orantı meydana gelmiştir.

2- Deizm’de evreni yaratan, onu saat gibi kuran, onun idaresini üstlenen ve ona değişmez kurallar koyan yüce bir Tanrı inancıyla birlikte evrene müdahale etmeyen, onunla ilgilenmeyen, orada olup biten şeylerden habersiz tamamen pasif/aciz bir Tanrı düşüncesi de mevcuttur. Deistlere göre Tanrı âlemi yarattığı andan itibaren onun düzenini kalıcı bir şekilde devam ettirecek kanunlar var etmiş, insanı da bu kanunları anlayabilecek bir akıl yapısıyla yaratmıştır. Bu akıl sayesinde hem Tanrı’nın varlığını bilecek hem de ona iyi bir kul olacaktır.

Burada asıl problem deistlerin böyle bir yargıya hangi akli ilkelere göre nasıl vardıklarıdır. Böyle bir soruya üç şekilde cevap vermek mümkündür: Tanrı ya acizliğinden dolayı müdahale edemiyor veya kendisi yarattığı evreni ve içindekileri başıboş bırakıp onlara müdahaleyi murat etmiyordur. Ya da her şeye kuralını belleterek irade sahibi insanları da yaptıklarından dolayı sorumlu tutuyordur. İlk iki duruma göre Tanrı’ya acizlik atfetmek veya yarattığı evrenden ilgi ve alakasını kestiğini düşünmek gerekecektir ki bu muhaldir. Öyleyse üçüncü durumun en mantıklı olduğu ortaya çıkacaktır.

İslâm’a göre âlemdaki düzen ve nizam Allah’ın “meşîet”ine bağlı olduğu için mutlak olarak O, koymuş olduğu âdetullah ve sünnetullah yasalarına göre âleme ve içindekilere her an müdahale eden, her şeyi irade ve idare eden, alîm ve kadîr olandır. Dolayısıyla Allah-âlem ilişkisi, Deizmin düşünce yapısından çok farklıdır. Allah’ı âlemden ve insandan uzaklaştıran deist düşüncenin aksine Allah “yerin ve göklerin nurudur”⁶⁹, “dua edenin duasına icabet edendir”⁷⁰, insana “şah damarından daha yakındır”⁷¹, “Göklerde ve yerde ne varsa O’ndan ister, O, her an başka bir

⁶⁸ Zübeyir Nişancı, *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık*, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2023), 27-33.

⁶⁹ Nûr 24/35.

⁷⁰ Bakara 2/186.

⁷¹ Kâf 50/16.

iştedir"⁷², "O'nun varlığı kendinden olup bütün kainatı yönetendir"⁷³ ayetleri bunun en güzel ifadesidir.

Newton tarafından formüle edilen ve evrenin mükemmel mekanizmaya sahip bir saat gibi kurulmuş olması nedeniyle ona müdahale etmenin gereksiz olduğu fikri deistler tarafından güçlü bir şekilde kullanılmaktadır. Ancak bu düşüncelerini İngiliz teolog Samuel Clarke şöyle eleştirmektedir: "Newton şunu göremedi: Saatçi parçaları yapar. Oysa Allah parçaları yapmanın ötesinde, bu parçaları çalıştıran kanunları/sistemi yapandır. Doğa yasaları, sürekli itilip kakılan maddenin güçlerini tanımlamaz; tersine yasalar Tanrı'nın ilahi kudretinin işleme tarzlarını gösterir. Dolayısıyla saati değil koyduğu kanunları gözetmektedir. Kanunların çiğnenmesini istemiyor, dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı evrenle ilişkili olmasını düşünmemiz ahlaken zorunludur."⁷⁴

Clarke konuyla ilgili düşüncelerini şöyle devam ettirmektedir: "İlk olarak bilim, maddenin doğası ve tabii olduğu kanunları kendi kendine yaratmasının imkansız olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla onunla sürekli ilgilenen Tanrı'ya gereksinim duymaktadır. İkinci olarak, dünyada olup bitenle ilgilenmeyen bir Tanrı, olup bitenin bilgisine, olup biteni etkileyecek bir kudrete, gerektiğinde müdahil olacak bir irade ve hikmete sahip değildir demektir. Böyle bir Tanrı tasavvurunun kabul edilecek bir tarafı olmadığı açıktır."⁷⁵

3- Deizme göre âlem aşılmaz ve değişmez kurallar çerçevesinde varlığını devam ettirmektedir. Bu açıdan bakıldığında katı bir determinist düşüncenin hakim olduğu görülmektedir. Diğer taraftan insana sınırsız özgürlük, fiillerinde tam bir hürriyet tanınmış ve bütün kontrol ve sorumluluk akla yüklenmiştir. Böylece insan Tanrı'nın kendisine yüklediği dinî ve ahlaki bütün sorumluluklardan kurtulmuş, hesap verme noktasından sıyrılmış oluyordu. Helal-haram, iyi-kötü veya doğru-yanlış hükümlerine bakmadan yaptığı her haksızlık veya kötülüğü uhrevi bir cezanın olmayacağı düşüncesinin vermiş olduğu rahatlıkla kendince mübah görmüştür. Esasında akl-ı selim ve vicdan sahibi insanların bunu kabul etmesi mümkün değildir. Fakat ne yazık ki deist düşünce Allah'ın evrene ve beşeriyete müdahalesini kabul etmemekle insanı kontrol altında tutacak yegane müeyyideyi ortadan kaldırmış ve ona sınırsız ve sorumsuz bir özgürlük tanımıştır. Bu da insanlar arasında kontrolsüz güçlerin oluşmasına, milyonlarca insanın ölümüne veya haksızlığa uğramasına neden olmuştur. Halbuki bütün insanlar yaşamları boyunca sorumluluklarını yerine getirmekle mükelleftir, bunun sınırları da ancak beşer üstü ilahi bir vahiy ile belirlenebilir ki onun mercii de Tanrı'dır.⁷⁶

⁷² Rahmân 55/29.

⁷³ Bakara 2/255.

⁷⁴ Düzgün, "Deizm", 11.

⁷⁵ Düzgün, "Deizm", 2-3.

⁷⁶ Hamdi Gündoğar, "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 30-33, 35.

Nihayetinde akıl ve şuur sahibi insanın yaşadığı süre içerisinde yaratılış gayesini unutarak yaptıklarından sorumlu tutulmaması,⁷⁷ ölümün yokluk olarak kabul edilip ahiret hayatının reddedilmesi, hayatın oyun, eğlence ve nefsanî arzuları tatmin etmekten ibaret görülmesi akıl, mantık ve hikmet açısından izah edilemez.

4- Deizm öncelikle insana sınırsız özgürlük vermek suretiyle aslında Allah'a karşı sorumsuzluğa sürüklemiştir. Daha sonra nübüvveti inkar ederek peygamberlerin otoriterliğini reddetmiştir. Bunun sonucunda insanoğlu aklını bazen tanrılaştırmış, bazen de peygamber makamına konumlandırmıştır.⁷⁸ Halbuki peygamberler insanların yaşamlarını sürdürürken ihtiyaç duyacakları inanç, ibadet, ahlak ve sosyal değerleri sunmaya çalışmışlardır. Allah da peygamberler tarafından sunulan bu değerlerin insanlar tarafından anlaşılabilmesi için akıl nimetini lütfetmiştir.

Öte yandan deizm ile Cahiliye dönemi Arapların inanç dünyası arasında benzerlik bulunmaktadır. Zira o dönemde Araplar "cahiliye şirki" denilen ve Allah'ın bütün yerleri ve gökleri (evren) yarattığına iman etmekle birlikte putlara taparak O'na ortak koşar, ahireti inkar eder, yeri gelince nübüvveti ve peygamberi de eleştirmekten geri durmazlardı.⁷⁹

5- Deizmin en yaygın anlamlarından birisi de "herhangi bir dinî inancın reddedilmesi"⁸⁰ şeklindedir. Burada hayatı vahye dayalı dinsel verilere göre yaşamama düşüncesi hakimdir. Ancak bu alanda birçok çalışma yapan Yaşar Nuri Öztürk ve onun takipçileri deizmi takip edilecek alternatif yollardan biri olarak takdim etme gayretinde olup onu "şirk riskinden kurtulmak için günahı göğüslemeyi göze alanların yolu"⁸¹ ve "Allah'a imanı samimiyetle korumak ve dinî temsil ettiğini söyleyen sahtekar, riyakar düzenbazların yaşadıkları riyakarlıklara bulaşmamak için günlük hayatı dinsel verilere göre yaşamaktan uzak kalmaktır"⁸² şeklinde tanımlamışlardır.

Hemen belirtelim ki deizmi; "şirk riskinden kurtulmak için" şeklinde tanımlamak çok dikkat çekicidir. Bu şekilde açıkça kavram kargaşası üzerinden bu insanların bilinçaltına Deizm güzellikleri yerleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla böyle bir tanımlı yapan kimseye şu soruların sorulması gerekir:

- a. Deist olanlardan hangisi şirk endişesinden dolayı evreni yaratan tek bir Tanrı'ya inanmıştır?
- b. Deistlerin problemleri arasında şirk konusu var mıdır?

⁷⁷ bk. Ankebût 29/2.

⁷⁸ Gündoğar, "Aklın Tanrılaştırılması", 35.

⁷⁹ Altaytaş, *Çağdaş İnkarcılık*, 33.

⁸⁰ Dorman, "Deizm ve Eleştirisi", 217.

⁸¹ Öztürk, *Deizm*, 16.

⁸² Öztürk, *Deizm*, 53.

- c. Deistler şirk kıyısında gezinip duran ve şirke düşmemek için Deizme sarılan insanlardan mı oluşmaktadır?
- d. "Günahı göğüslemeyi göze alanların yolu" derken insanları Deizme yönelik bir cesaretlendirme ve teşvik yok mudur?
- e. Sahtekâr ve riyakâr insanlardan uzaklaşmanın çözüm yolu "dinsel verilere göre yaşamaktan uzak kalmak" mıdır?
- f. Bir insanın yaptığı hatanın faturasını dine kesmek etik bir davranış mıdır?

Yukarıdaki soruların her biri Deizm için yapılan böyle bir tanım ile reeldeki Deizm düşüncesi arasında bir uyumun olmadığını ortaya koymaktadır. Deist insanlarda, vahye göre değil akla göre bir Tanrı inancı vardır. Yani deist, genel anlamıyla dinin Tanrısına veya Tanrının dinine inanan birisi değildir

6- Ortaçağ Avrupasından Aydınlanma çağına geçişte Batıdaki Hıristiyan dünyasının kendi içinde yaşadığı bunalımların sonucu olan deizmin İslâm düşünce geleneğinde herhangi bir karşılığı yoktur. Zira dua ve ibadet gibi dinsel birçok ritüelin olmadığı Deizmin pratik anlamda Tanrı düşüncesi dışında Ateizmden farkı neredeyse yok gibidir. Bundan dolayı çoğu deist aslında ateist olarak kabul edilmiştir. En önemli deistlerden biri kabul edilen Denis Diderot'un "Deist, ateist olmaya ömrü yetmeyen kişidir" sözü bunu açıklar mahiyettedir.⁸³

Deistlerin en popüler sloganı haline gelen "Dünya vatanım, tüm insanlar kardeşim ve iyilik yapmak dinimdir" sözü ideolojik bir söylemdir. "İslâm dinî bana mantıksız gelmeye başladı" veya "Kendi aklıma güvenerek deist olmaya karar verdim" diyenlerin bu sözleri de hem ideolojik hem zihin kargaşası hem de bir boşluk ve arayışın tezahürüdür. Bu sözler, sorumluluktan kaçan insanların ruh halini yansıtmaktadır.⁸⁴

Bazı deistler ibadet etmek için mabetlere ihtiyaç olmadığını savunmuşlardır. Tanrı-evren ilişkisinde ahlaka yer olmadığını, insanların Tanrı'ya yönelerek yaptıkları duaların O'nun iradesini değiştirmeyeceğini iddia etmişlerdir. Bundan dolayı dua ettiği halde duası kabul olmayan insanların şunu bilmesi gerekir ki; Tanrı'nın iradesi tek tek kişilerin dua ve arzularına değil, evrendeki kozmik olaylara hitap eder.⁸⁵

Doğal ahlak yasalarını savunan Anthony Shaftesbury'a (1671-1713) göre insanlar sadece doğal ahlak üzerine aynı zamanda doğal bir inanç üzerine dünyaya gelirler. Geleneksel dinlerin dikte ettirdiği cennet ve cehenneme dayalı ümit ve korkular doğal ahlakın bozulmasına neden olmuştur. Ona göre en güzel eylemler

⁸³ Altaytaş, *Çağdaş İnkarcılık*, 32-33.

⁸⁴ Başçı, "Deizm Kavramı", 36.

⁸⁵ Düzgün, "Deizm", 2.

doğal olanlarıdır ve insanlar da doğal ahlaki ilkeleri fitratları gereği kavrama kabiliyetine sahiptirler.⁸⁶

Clarke son derece haklı olarak deizmi eleştirirken bu konuda şunları söylemektedir: Bunlar ahlakın ezeli sabit ilişkiler meselesi olduğunu anlamamışlar ve Tanrı'nın sıfatlarındaki ahlaki niteliği inkar etmenin Tanrı'nın ya hikmetinin ya da kudretinin inkarını gerektirdiğini kavramamışlardır.⁸⁷

Bütün insanlara en güzel ahlaki ilkeleri sunan İslâm'da yeryüzü bütün Müslümanlara mescit kabul edilmekle birlikte ilk mescidin Kabe olduğu belirtilmiştir. Buna rağmen ibadet yerlerinin belirlenmesi ve şartlara uygun hale getirilmesi noktasında bütün dinlerde belli mekanlar inşa edilmiş, buralarda yapılacak toplu ibadetler teşvik edilmiş ve bunlar o dinin simgesi ve sembolü haline getirilmiştir.

Dua etmek gelecekle ilgili bir beklenti veya bir talep ifade etmektedir. Evrene ve insana müdahale etmeyen bir Tanrı'ya dua etmek bir tutarsızlık değil midir? Öte yandan çoğunluğu ahiret âlemine iman etmediği halde bu dünyada yaşananların karşılığını nerede, nasıl ve neye göre Tanrı'dan talep edecekler?

7- Dünyanın dört bir tarafında varlık gösteren birtakım marjinal grupların özellikle dinî argümanları kullanarak masum insan, çocuk ve kadınları katletmek suretiyle şiddet yanlısı faaliyetler gerçekleştirmesi; insanların ırk, dil, din ve renklerine göre sınıflandırılması; yanlış yönetimler, kurumsallaşamama, ehliyet ve liyakat ilkesinin unutulması, zihniyet yanlışları, ırkçılık ve taassup gibi negatif oluşumlar insanların dine tepki göstererek Deizme yönelmesine neden olmuştur.⁸⁸

Yeryüzündeki doğal afet ve felaketler ile insanların yaşadıkları zulüm, haksızlık ve kötülöklere bakarak bunların mahiyetini tam anlamadan Deizme yönelmek; dinin insanları köleleştirdiğini iddia etmek; dinî ritüellerin akla ve bilime aykırı olduğuna inanmak tam anlamıyla tutarsızlık, çelişki ve kafa karışıklığı içerisinde olmaktır. Zira İslâm kültür ve medeniyeti akla ve bilime çok değer vermiş, insanları kölelikten kurtarıp hür ve özgür bireyler haline getirmek için mücadele vermiştir. Bu konuda şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki İslâm medeniyetinin temel parametresi hürriyet ve adalet kavramlarıdır. Dinin yanlış öğretilmesi marjinal grupları ortaya çıkarabilir. Ancak dinde Allah ile aldatmak, masum imam, mehdi, mesih, kainat imamlığı, yalan, hile, takiyye ve gaybet gibi yaklaşımlar yoktur.⁸⁹

8- Deist insanlar Tanrı'nın varlığı (teizm) ve yokluğu (ateizm)⁹⁰ problemini noktalamış olmaktadır. Belki de Deizmin en olumlu tarafı böyle bir tartışmadan uzak kalmak olmuştur. Aynı şekilde ahiret konusu akıl-bilim ve felsefî bilgiler

⁸⁶ Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 69-70.

⁸⁷ Düzgün, "Deizm", 2.

⁸⁸ bk. Gündoğar, "Aklın Tanrılaştırılması", 38.

⁸⁹ Başçı, "Deizm Kavramı", 37.

⁹⁰ bk. Uysal, "İnkarcı Akımlar", 81-82.

çerçevesinde değerlendirilmek suretiyle bu alandaki gizemli bilgilerden kurtulmuş olmaktadır.

Deizme göre evrim mümkündür, evrim teorisi de sorun olmaktan çıkmıştır, hatta evrim, Tanrı'nın oluşturduğu kurallar çerçevesinde daha ilkel canlıların evrimleşmesi sonucu oluşmuş olabilir. Bir yaratıcıya inanmak, o yaratıcının, insanı aşama geçirmeksizin bir anda yarattığı fikrine inanmayı gerektirmez. Bu yüzden deistler Evrim Teorisi'ne karşı değildir.

Evrim düşüncesini savunanlara göre ilk varlık başlangıçta tesadüfi olarak var olmuş ve ondan bütün canlı ve cansız varlıklar evrim yoluyla türemiştir. Her şey bir maddeden başlamakta ve onun evrimleşmesi ile son bulmaktadır. Varoluştaki ne bir yaratıcıya ne de bir yaratılışa yer vardır.

Ancak evrim teorisi birçok noktada eleştirilmiştir. Bunlardan bir örnek olmak üzere şunu söylemek mümkündür: Basit yapıdaki moleküllerden karmaşık yapıdaki mükemmel varlıkların nasıl meydana geldiği açıklanmaya muhtaçtır. Evrimcilik bugün de bir teori olmanın ötesine geçememiştir. Çünkü evrim teorisi somut bilimsel bulgulardan çok birtakım zihinsel ve mantikî kurgularla oluşturulmuştur.⁹¹

9- Bir insanın dinî açıdan mükellef kabul edilebilmesi için aklî melekelerinin yerinde ve sağlam olması şart koşulmuştur. "Aklı olmayanın dini de yoktur" sözü bunu ifade etmektedir. Ancak insan aklını her alanda yeterli gören deistler, insanın nefsi veya ruhi yönlerini göz ardı etmiştir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki evrendeki akıl, faal akıl olarak kabul edilmektedir. Faal aklın en alt basamağı ise insan aklıdır. Deizmde insan, aklını ilahi akla tercih etmekle büyük bir yanlıya düşmüştür. Her ne kadar akla duyulan güven dindeki bidat ve hurafelere karşı güçlü bir dayanak ortaya koyduysa da bütün dinî bilgilerin sadece akılla tespit edilebileceği iddiası veya dinin akla hasredilmesi Deizmin eleştirilmesine neden olmaktadır.⁹²

İlahi vahiy olmadan sadece akılla hareket edildiğinde fitrat dışı bazı sonuçların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Mesela; Hindistan'da yaşayan Khondlar, mensup oldukları kabileden bir kızla evlenmeyi ağır bir suç gibi gördükleri için kız çocuklarını öldürmekte bir beis görmemişler; Endonezya'nın Java bölgesindeki Kalonglar arasında ana-oğul evlilikleri uğurlu sayılmış; Eski Mısır ve İnkalar'da asil soyun devamı için kardeş evliliklerine cevaz verilmiş hatta II. Ramses'in kendi kızı ile evlendiği, tarihte zekasıyla ön plana çıkmış Kleopatra'nın da bir baba-kız evliliğinden dünyaya geldiği belirtilmiştir. Son zamanlarda ise Hollanda başta olmak üzere Avrupa'nın birçok bölgesinde hemcinsler arasındaki resmi evlilikler meşru görülmüştür.⁹³

⁹¹ Detaylı bilgi için bk. Uysal, "İnkarcı Akımlar", 90-92.

⁹² Dorman, "Deizm ve Eleştirisi", 228.

⁹³ Gündoğar, "Aklın Tanınlaştırılması", 38.

10- Deizm kendisinin “doğal din” veya “akıl dini” olduğunu iddia etmiştir. Buna göre doğada bulunan zayıf canlıların sosyal Darwinizm’in⁹⁴ öngördüğü gibi doğadaki en güçlü ve en uygun olanın devam etmesini sağlamak, diğerlerini de ortadan kaldırmak gerekir. İnsan doğanın yasalarına meydan okuduğu ölçüde üst insandır. Aslında ufuk ve vizyon sahibi peygamberler de insanları üst insana evirme gibi bir mücadelenin içerisinde olmuşlardır.⁹⁵

Dinin aklın ürünü olduğunu iddia eden Jean Bodin, Toland ve Herbert gibi düşünürlere göre Tanrı’nın varlığına inanmak ve O’na saygı duymak insanları erdemli kılacaktır. Bu düşünce J.J. Rousseau’da “uygarlık dini”, Auguste Comte’de (1798-1857) ise “insanlık dini” şeklinde tanımlanmıştır. Doğal dine göre Tanrı ancak akıl, duyu ve gözlemlerle keşfedilebilir. Aynı şekilde akıl ve bilim tarafından onaylanan bilgiler ancak doğru kabul edilebilir. Bundan dolayı vahye gerek olmadığı gibi evren de “ilahi” düzen yerine “mekanik” düzene göre işlemektedir.⁹⁶

Voltaire Tanrı’nın evrende sürekli bir şeyler yaratmasının mekanik düzene aykırı olduğunu düşünürken Descartes de evrenin mekanik bir şekilde işlediğini ve bu işleyişte hiçbir şekilde rastlantı ve tesadüfe yer olmadığını ifade etmektedir. Wilhelm Leibniz (1646-1716) de Tanrı tarafından yaratılan evrenin mekanik bir tasarıma göre varlığını devam ettirdiğini söylemektedir. Konuyla ilgili olarak William Paley (1743-1805) evreni saat analogisine benzeterek ondaki mekanik tasarımın mükemmelliğinin aynı zamanda Tanrı’nın varlığına işaret ettiğini dile getirmiştir.⁹⁷

Burada Deist insanlar doğal dinin geleneksel dinlere karşı alternatif oluşturamayacağını ve bunların varlığına engel olmadığını görmemişlerdir.⁹⁸

11- Deizm İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik’in ilahi kaynaklı olduğunu kabul etmemektedir. Aynı şekilde kutsal kitaplarının da hurafeler ve korkutularla dolu olduğunu iddia etmektedir.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Batı’daki deizm tarihsel bir arka plana sahiptir. Genel olarak Hıristiyanlıktaki temel sapmalara ve Kilisenin katı ve sapkın politikalarına dayanır. Öyleyse Hıristiyanlıktaki deizm, Hıristiyanlığı iyi tanımaktan, İslâm’daki deizm ise İslâm’ı tanıyamamaktan kaynaklanmıştır. Vahiy konusu ise yine anlaşıldığı kadarıyla burada bazı deistler tarafından kabul edilmeyen Hıristiyanlıktaki vahiydir.⁹⁹

12- Deistler peygamberlerin gösterdikleri mucizeleri kabul etmezler. Onlara göre insanların Tanrı’ya ulaşması için akıl yeterlidir, bundan dolayı düşünmeye ve

⁹⁴ bk. Uysal, “İnkarcı Akımlar”, 91.

⁹⁵ Düzgün, “Deizm”, 11-12.

⁹⁶ Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 52, 54.

⁹⁷ Dikel, *Deizm Eleştirisi*, 87-90, 138.

⁹⁸ Dorman, “Deizm ve Eleştirisi”, 228-229.

⁹⁹ Dorman, “Deizm ve Eleştirisi”, 235.

aklı kullanmaya yönlendirirler. Ayrıca deizm dindeki otoriteleri sorgulamayı teşvik eder ve nihayetinde herhangi bir dine, vahye, kitaba ve din adamına ihtiyacın olmadığını iddia etmektedirler.

Bu iddialarına karşı cevaben denilebilir ki; deizmde dinî ve ahlaki kurallar vahiy yerine akılla belirlenmektedir. Eğer insanın kulluk vazifesini belirlemek için akıl yeterli olsaydı kendini akıllı kabul eden herkesin Allah'a iman edip kulluk vazifesini hakkıyla yerine getirmesi gerekirdi. Ebû Cehil, Ebû Leheb, Firavun ve Nemrut gibi inkar ve sapkınlıklarıyla tarihte nam salmış kişiler yaşadıkları toplumun en saygın, en akıllı ve en bilgili insanları kabul edilmekteydi. Ama bütün bu özelliklere rağmen hak ve hakikatı bulamadılar. Öyleyse herkesin kendi aklına göre ortaya koyacağı dinin hangisi olması gerektiği ve ahlaki kurallarda hangi akıl veya kimin aklının esas alınacağı sorgulanmalıdır?

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah birçok yerde düşünme ve akli kullanmaya teşvik etmektedir. Ancak vahiy olmadan insanlar tarih boyunca ilahi emir ve yasakları nasıl tespit edip öğreneceklerdi? Tarih boyunca kimi zaman akıllı oldukları halde insanların hak yoldan ayrılıp sapkınlığa daldıkları inkar edilemez bir hakikattir. Bu durumda yine aynı akli başında insanlar dalalette iken hidayeti nasıl bulacaklardı?

13- Deizm gibi sapkın bir düşünceyi "dinî partikülarizm", "fırka-i naciye" kavramlarına denk tutmak veya klan, kabile veya millet ile sınırlı dinlerde görülen "mutlakçılık" veya "dinî tekellük" in İslâm'da da var olduğunu iddia etmek haksız bir yaklaşım tarzıdır. Zira ortaçağ Hıristiyan Avrupa'sında ortaya çıkan deizmi "fırka-i nâciye" ile aynı kabul etmek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü her ikisinin inanç yapısı, yaklaşım tarzı ve taşıdıkları anlam farklıdır. Öte yandan bu konuda Hıristiyanlık ile İslâmiyeti de aynı kefeye koymak ayrıca bir haksızlığı ortaya çıkaracaktır. Elbette ki bütün inançlarda dinî temsil eden şahısların kimseyi ötekileştirmeden çoğulcu ve hoşgörülü bir anlayış sergilemeleri beklenen bir yaklaşımdır. Ancak her ne kadar mezhepçilik veya cemaatçilik yapılmış olsa da bu durum Deizmde var olan nübüvvet ve ahireti inkar etmek gibi bir evrime gitmemiştir. Bundan dolayı İslâm'da Deizm gibi bir hareketin olduğunu iddia etmek bilimsel olarak mümkün değildir.¹⁰⁰

Sonuç

Ortaçağ Hıristiyan dünyasında kilise ve din adamlarının gerçek dışı yaklaşımları ile skolastik düşüncenin insanlara karşı baskıcı tutumları toplumda büyük bir rahatsızlık meydana getirmiştir. Özellikle Rönesans ve Reform hareketlerinin olduğu Aydınlanma döneminde kilise tarafından bilimsel çalışmalara gösterilen tepki Deizm için güçlü bir zemin oluşturmuştur. Bu süreçte deistler

¹⁰⁰ Kirman, "Davet ile Deizm Arasında Sıkışan Gençlik", 136-137.

Ateizm düşüncesini benimseyenlere karşı aklın ve bilimin kabul edeceği bir Tanrı tasavvuru geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak güç ve kudret sahibi Tanrı'nın yaratmış olduğu evrene müdahale etmeyecek şekilde duyarsız, ilgisiz veya aciz sunulması birçok problemi de kendisiyle birlikte doğurmuştur. Bunu aşmak için deistler "doğal din" veya "akıl dinî" teorilerini ortaya atmış ve Tanrı'nın mükemmel olarak yarattığı âleme tekrar müdahale etmesini ilk yaratılıştaki düzende eksiklik olduğu düşüncesini meydana getireceğinden reddetme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca din adına ortaya çıkan ve Avrupa'da çok derin acı ve felaketlere neden olan Hıristiyanlık dinindeki mezhep savaşları da insanların dinî ritüellere karşı duyarsızlaşmasına neden olmuştur. Aynı şekilde deistler, insanların hürriyetini kısıtlayacağı düşüncesiyle nübüvvet ve vahiy müessesesini de reddederek insanın kendi sorumluluğunu belirleyeceğini söylemekle adeta Rönesans döneminin en yaygın akımı olan Hümanizm çizgisine yaklaşmıştır.

Deistler yasaları koyma yetkisini akla verdiği için kötülük probleminde teist ve ateistlerin arasında orta bir yol takip etmişlerdir. Zira teistler Tanrı'yı bu problemden uzak tutmaya çalışırken ateistler Tanrı'yı reddetmek için bunu bir neden olarak görmüşlerdir. Deistler de bu noktada Tanrı'nın bazı sıfatlarını reddetmek suretiyle güya ahlaki kötülüğü O'na atfetmekten kaçınmışlardır.

Ancak günümüzdeki gençler göz önüne alındığında Deizm ile ilgili yaklaşım tarzlarının bilgi eksikliğine ve zihin bulanıklığına dayandığını söylemek mümkündür. Özellikle Hıristiyan teolojisindeki problemlerin tetiklediği Deizmin tepkisel olarak sunduğu fikirlerin her birinin kendi içerisinde tutarsızlık arz ettiği ortadadır. Bu durum da gençleri olumsuz etkilemektedir. Diğer açıdan âlemi yarattıktan sonra hayatın hiçbir alanına müdahil olmayan, insanlara nasıl yaşamaları gerektiği noktasında emir ve yasaklarını bildirmeyen, insanlarla hiçbir şekilde iletişim kurmayan atıl bir Tanrı inancını kabul etmek insanın doğasına ve karakterine ters düşmektedir. Ayrıca tahrif edilmiş bir Hıristiyan teolojisinden hareketle bütün inançlara karşı aynı tepkiyi vermek telafisi mümkün olmayacak hatalara neden olacaktır. Bundan dolayı dinî ritüellere ait yerleşmiş bozulmaların düzeltilmesi, bidat ve hurafelerden uzak durulması, peygamberin çizgisi doğrultusunda doğru bir din anlayışının ortaya konulması bu açıdan zorunlu bir gerekliliktir.

Kaynakça/References

- Altaytaş, Muhammed. *Çağdaş İnkarcılık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altunışık, Mehmet Akif. "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 615-642.
- Ardoğan, Recep. "Deizm". -*Buhrandan Burhana- Günümüz Kelam Problemleri*. ed. Recep Ardoğan. 80-85. İstanbul: İstanbul Matbaası, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1990.
- Aytepe, Mahsum. "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslâm Düşüncesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1(2017), 113-136.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l Firkati'n-Nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Başçı, Vahdettin. "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (Mart 2018), 33-40
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Coşkun, İbrahim. "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 41-70. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Dikel, Turan. *İslâm'ın Atomik Evren Anlayışı ve Deizm Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Dorman, Emre. "Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 217-243. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 3-13. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. "Varlık", *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 197-218. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Erdem, Hüsamettin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018), 789-804.

- Gün, Faruk. "Kelâm İlminde Metodoloji ve Problemlerin Dönemsel Doğuşu Ve Gelişimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 352-379.
- Gündoğar, Hamdi. "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 29-40. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Gündoğar, Hamdi. *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2022.
- Gündüz, Şinasi. "Giriş", *Yaşayan Dünya Dinleri*. Komisyon. 18-19. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Harman, Vezir. "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamından Akıl ve Alem Tasavvuru". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1(2017), 13-51.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm Dini ve Tabii Din*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Karadaş, Çağfer. "Deizm ve Ateizmi Besleyen Önemli Bir Faktör İbadetsizlik", *Modern Çağın İnanç Sorunları*. ed. Fatih Kurt. 61-68. İstanbul: DİB Yayınları, 2019.
- Kaya, Mahmud. "Râzî Ebu Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Muammer b. Abbâd es-Sülemî", *İslâm Medeniyetinde Bilim Öncüleri*. ed. Mehmet Azimli. 19-20. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Kirman, Mehmet Ali. "Davet ile Deizm Arasında Sıkışan Gençlik", *Yeni Usullerle İslâmî Tebliğ ve Temsil Milletlerarası İlmî Toplantı*. 129-148. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 2019.
- Köktaş, Mümin. "Aydınlanma, Hıristiyanlık ve Deizm". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (2017), 143-158.
- Kulat, Mehmet Ali. *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı*. Ankara: Mak Danışmanlık, 2017.
- Nişancı, Zübeyir. *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2023.
- Okumuş, Namık Kemal. "Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 173-192. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Özten, Ersan. "Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar Ve Deizm*. 243-266. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

-
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 6. Baskı, 2016.
- Paine, Thomas. *The Age of Reason*. Luxembourg: y.y., 1794.
- Peker, Hasan. "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2008), 13-42.
- Sönmez, Vecihi. "Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 271-295. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Basım, 2004.
- Uysal, Ekrem. "Ahiret İnanıcı IV", *Sistemik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları I-II*. ed. Ekrem Uysal. 510-528. İstanbul: Klm Yayınları, 2021.
- Uysal, Ekrem. "Bâkılânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2021/9 (İDEKTA), 63-70.
- Uysal, Ekrem. "İnkarcı Akımlar", *Sistemik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları I-II*. ed. Ekrem Uysal. 77-94. İstanbul: Klm Yayınları, 2021.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Lütfi Ay. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2001.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Wood, Allen W., "Kant'ın Deizmi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Necmettin Tan. 52/1 (2011), 327-347.



ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 127-160.

Issue: 20, 2024, 127-160.

İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi

The Fuqaha's Change of Sect in the History of Islamic Law

Murat Nergis

Siirt İl Müftülüğü/ Siirt Provincial Office of Mufti

Siirt/Türkiye

murat_nergis@hotmail.com | ORCID: [0000-0002-7822-5520](https://orcid.org/0000-0002-7822-5520) | ROR ID: [007x4cq57](https://ror.org/007x4cq57)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

29 Temmuz 2024 29 July 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

5 Kasım 2024 5 November 2024

Yayın Tarihi Date Published

26 Aralık 2024 26 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Murat Nergis).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Murat Nergis).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Nergis, Murat. "İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 127-160. DOI: [10.52886/ilak.1522942](https://doi.org/10.52886/ilak.1522942)

Nergis, Murat. "The Fuqaha's Change of Sect in the History of Islamic Law". *Theological Academia* 20 (December 2024), 127-160. DOI: [10.52886/ilak.1522942](https://doi.org/10.52886/ilak.1522942)

Öz*

Hicri II. asırdan itibaren fukahâ arasında görüş ayrılıkları sistemli bir şekilde ortaya çıkmaya başlamış, bu durum mezheplerin kurumsal bir yapıyla teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. İslam hukuk tarihinde günümüze intikal eden ve etmeyen çeşitli mezhepler bulunmaktadır. Mezheplerin teşekkülünden sonra fukahâ belirli bir mezhebe tabi olmuş, gerek amelî yaşantısında gerekse fetva ve içtihatlarında bağlı olduğu mezhep çerçevesinde hareket etmiştir. Bununla birlikte zaman zaman fukahânın başlangıçta bağlı olduğu mezhebi bırakıp çeşitli sebeplerle başka mezhebe geçtiği de olmuştur. Tahâvî, İbn Hazm, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Hatîb el-Bağdâdî ve Âmidî gibi fıkıh tarihinin en tanınan simaları mezhep değişikliğine giden fakihlerden sadece birkaçıdır. Bir mezhepten başka bir mezhebe intikalın şu iki durumda vacip olduğu belirtilmiştir: Birincisi fakih olan kişinin, bir mezhebin delillerinin daha makul olduğuna inanması halidir. Bu durumda o mezhebe geçmesi onun için vacip olur. İmam Şâfiî'nin, Mısır'a gittikten sonra Mâlikî mezhebine bağlı bölgedeki bazı fakihlerin ona uyup mezhebine intikal etmeleri bu duruma örnektir. İkincisi yeterli fikhî bilgiye sahip olmayan kişinin, delillerden ziyade bir mezhebin hükümlerini tatbik etmeyi kendisine daha kolay bulması halidir. Bu durumda da bu mezhebe geçmesi ona vaciptir.. Zira dört mezhepten herhangi biriyle amel etmek cahil kalmaktan evladır. Dolayısıyla belli bir düzeyde fıkıh bilgisine sahip olmayan bir Müslümanın veya fıkıh bilgisine sahip bir fakihin mezhep değiştirmesi tarihsel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Fukahânın bağlı olduğu bir mezhepten başka bir mezhebe intikali, genellikle ilmî bir tartışmanın sonucunda, sosyal çevrenin etkisiyle, resmi ve idari makamlarda görev alma, göç edilen bölgede farklı mezhep mensubunun bulunmaması, talebinin hocasıyla anlaşamaması, vakıflardan menfaat umma, görülen bir rüya, bölgede yaygın olan mezhebe tabi olmanın avantajı, hocasının yönlendirmesi vb. sebeplere dayanmaktadır. Bunlardan başka müstakil başlık altında toplayamayacağımız; bir yakınının teşviki, yakın bir akrabasının mezhebinin değiştirmesi, mensubu olmadığı mezhebin fikhını okumasından dolayı gibi çeşitli sebeplerden dolayı da başka mezhebe intikaller olmuştur. Mezhep değiştiren fukahâ, çoğunlukla bugün de müntesipleri olan mezheplere intikal etmiştir. Zahirî mezhebi gibi bugün müntesipleri kalmamış mezheplere intikaller çok nadir vuku bulmuştur. Fukahânın müntesibi olduğu mezhepten başka bir mezhebe intikali, genellikle bir mezhepten diğer bir mezhebe intikal şeklinde olmuşsa da bazen de bir fakihin birden fazla mezhep değiştirdiği vakalar da görülmüştür. İşte bu makalede, tarihsel bir olgu olarak fukahânın mezhep değiştirmesi ele alınmıştır. Bu bağlamda fukahânın mezhep değiştirmesinin sebep ve sonuçları, tarih boyunca en çok hangi mezhebe geçiş olduğu ve mezhep değiştirmenin hangi yüzyıllarda yoğunlaştığı incelenmiştir. Çalışmanın sonunda dört temel fıkıh mezhebi içinde mezhep intikallerinin en canlı olduğu mezhebin Şâfiî mezhebi olduğunun ortaya çıkması bu çalışmanın en önemli sonuçlarından biridir. Fukahânın mezhep intikalinin yoğunlaştığı zaman diliminin hicrî 7-9. milâdî 13-14. yüzyıllar olması başka bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslam Hukuk Tarihi, Mezhep, Mezhep Değiştirme, Fukahânın Mezhep Değiştirmesi.

* Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "İslam Hukuk Tarihinde Fukahânın Mezhep Değiştirmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir./ This article was produced from the master's thesis titled "Fuqaha's Changing of Sect" prepared at the Dicle University Institute of Social Sciences.

Abstract

From the 2nd century Hijri onwards, various disagreements began to emerge systematically among the fuqaha, and this situation paved the way for the formation of sects with an institutional structure. In the history of Islamic law, there are various sects that have transmitted to the present and have not. After the formation of the sects, the fuqaha became a follower of a certain sect, and explained their views within the framework of the sect to which they adhered, both in their practical life and in their fatwas and ijtiħads. However, from time to time, the fuqaha left the sect to which they were originally affiliated and switched to another sect for various reasons. Some of the most well-known figures in the history of fiqh, such as Tahāwī, Ibn Ĥazm, Abū Ya'lā al-Farrā', al-Khatīb al-Baghdādī, and Āmidī, are only a few of the jurists who changed sects. Transferring from one madhhab to another is obligatory in two cases: First: If the jurist believes that the evidence of the new madhhab is more reasonable, then it is obligatory for him to convert to that madhhab. An example of this situation is that after Imam Shafi'i came to Egypt, some of the faqihs in the region who adhered to the Mālikī madhhab followed Imam Shafi'i and converted to his madhhab. Second: If a person who does not have sufficient knowledge of jurisprudence finds it easier for him to apply the rulings of the new madhhab rather than the evidence, then it is obligatory for him to convert to the new madhhab, and it is forbidden for him to delay. This is because practicing with any of the four madhhabs is better than remaining ignorant. Therefore, the conversion of an ordinary Muslim who does not have a certain level of fiqh knowledge or a jurist with a certain level of fiqh knowledge to another sect is a historical phenomenon. The transfer of a faqih with a certain level of fiqh knowledge from one sect to another, which has emerged as a historical reality, is usually based on reasons such as the result of a scholarly debate, the influence of the social environment, taking office in official and administrative authorities, the absence of members of a different sect in the region of migration, the student's disagreement with his teacher, hoping for benefits from foundations, a dream, the advantage of being subject to the sect prevalent in the region and the guidance of his teacher, etc. Apart from these main reasons, there were also transfers to another sect due to various reasons that we cannot gather under a separate heading, such as the encouragement of a relative, a close relative changing his sect, and reading the fiqh of the sect to which he was not a member. The fuqaha who changed sects mostly transferred to sects that still have adherents today. Transfers to sects that have no followers today, such as the Zahirite sect, have been very rare. Although the transfer of fuqaha from one sect to another sect was usually in the form of a transfer from one sect to another sect, sometimes there were cases where a jurist changed more than one sect. At the end of the study, one of the most important results of this study is that among the four main fiqh sects, the Shafi'i sect is the one with the most vibrant sectarian transfers. Another result is that the time period in which the sectarian transfers of the fuqaha intensified was the 7th-9th centuries BC and the 13th-14th centuries AD.

Keywords: Fiqh, The History of Islamic Law, Sect, Change of Sect, The Fuqaha's Change of Sect.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından sonra temelde Kur'an ve Sünnet naslarının yorumlanması etrafında başlayan fikhî ve fikrî ihtilaflar, ehl-i rey ve ehl-i eser şeklinde çeşitli gruplaşmaların doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu durum mezheplerin ilk nüveleri olarak kabul edilmiştir.¹ Nitekim daha sonraları Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Evzâî (ö. 157/774), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Taberî (ö. 310/923) gibi fakihler etrafında oluşan ilim halkaları İslam hukuk tarihinde müstakil mezhep yapıları olarak karşımıza çıkmaya başlamıştır. Bunların bir kısmı günümüze intikal ederken, büyük çoğunluğu günümüze ulaşmamıştır.²

Mezheplerin kurumsal yapılarının tamamlanmasıyla fukahâ belirli bir mezhebe bağlanmış, bağlı olduğu mezhebin temel usul ve ilkeleri doğrultusunda hareket etmişlerdir. İslam hukuk tarihinde fukahânın çeşitli sebeplerle bağlı olduğu mezhebi bırakıp başka bir mezhebe geçmesi de vuku bulmuştur. Aralarında Tahâvî (ö. 321/933), İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Âmidî (ö. 631/1234), Molla Gürânî (ö. 893/1488) ve İbn Âbidîn'nin (ö. 1252/1836) bulunduğu fıkıh tarihimizde belirli bir üne sahip pek çok fakih bağlı olduğu mezhebi bırakarak farklı mezheplere geçmiştir. Dolayısıyla ammî olan bir Müslümanın veya belirli bir fıkıh bilgisine sahip fakihin mezhep değiştirmesi tarihsel bir realitedir.

Çalışmaya kaynaklık eden eserler tabakât ve tarih kitaplarıdır. Bu çerçevede Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'sı*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Tarihu Bağdad Medinetü's-Selâm'ı*, İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679) *Şezerâtu'z-Zeheb'i*, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-'Ayân'ı*, Kehhâle'nin (ö. 1987) *Mu'cemu'l-Müellifin'i*, Zîrîklî'nin (ö. 1976) *el-'Alâm'ı* ve TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin ilgili maddeleri makaleye temel oluşturan kaynaklardır. Ayrıca Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Cezîlü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib* adlı eseri, son bölümünde "Faslün fi'l-intikâli min mezhebin ilâ mezhebin" başlığı altında kısa da olsa müstakil bir başlık olarak konu işlendiğinden çalışmamızın temel kaynakları arasındadır. Bu eserlerde yer alıp, tarihi gerçeklere uygun olmayan veya kimi abartılı övgü veya yergi içeren bilgiler dikkate alınmamıştır. Makalede okuyucuya örneklik oluşturması bakımından tespit edebildiğimiz kadarıyla mezhep değiştiren fakihlerin isimlerine de yer verilmiştir. Makalede bu isimlerin zikredilmesi, bir örneklik oluşturması ve mezhep değiştirmenin fıkıh tarihimizde karşılaşılan bir hadise olduğunun ortaya konulması bakımından önemlidir. Makalede vurgulanmak istenen husus, mezhep değiştiren fukahânın kimliği, sayısının azlığından veya çokluğundan ziyade tarihi bir gerçeklik olarak fukahânın çeşitli sebeplerle bağlı olduğu mezhebi bırakıp bir başka mezhebe geçmesidir.

¹ M. Esad Kılıçer, *İslam Fıkıhında Rey Taraftarları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 31-38.

² Hayreddin Karaman, "Fıkıh Mezhepleri", www.hayrettinkaraman.net (Erişim 14 Eylül 2021)

1. Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Teşekkülü

1.1. Mezhep Kavramı

Mezhep kelimesi sözlükte zehebe fiilinin “mimli mastar, ism-i zaman ve ism-i mekân” kalıbı olarak “gitmek, gidilecek zaman ve gidilecek mekân” anlamlarına gelmektedir. İstilahî bir kavram olarak ise “dinin aslî veya fer’î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem” şeklinde tanımlanabilir.³

1.2. Mezheplerin Teşekkülü ve Gelişimi

Ehl-i hadis ve ehl-i rey şeklinde başlayan ilk fikhî ihtilaflar, mezheplerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. II./VIII. yüzyılın ortalarından itibaren fikhî kavramlar ve meseleler üzerinde kapsamlı çalışmalar yapan Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa’d, Evzâî, Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Sevr ve Taberî gibi pek çoğu sonraları kurucu imam olarak adlandırılacak fukahâ etrafında çeşitli ilim halkaları oluşmuş, bu ilim halkalarının adeta durgun suya atılan taşın dalga dalga halkalar çıkarması gibi etki alanları genişleyerek yayılmıştır. Ancak belirli bir hoca etrafında oluşan bu oluşumların bütünü sonraki dönemlerde mezhep yapısını tamamlayamamışlardır. Bu oluşumlar içinde Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri IV./ X. yüzyıldan günümüze kurumsal bir yapı olarak varlığını sürdürürken Süfyân-ı Sevrî, Leys b. Sa’d, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853) gibi müçtehitler etrafında oluşan ilim halkaları sonraki nesillere intikal edemediğinden mezhep hüviyetini almamışlardır. Bununla birlikte Zâhiriyye, Evzâiyye ve Taberiyye gibi mezhepler II./VIII. yüzyılda geniş fıkıh halkalarına sahip olmalarına ve dar sınırlar içinde de olsa belirli Müslüman topluluk ve coğrafya üzerinde nispeten etki etmelerine rağmen çeşitli sebeplerle günümüze intikal edememişlerdir.⁴

İslam hukuk tarihinde mezheplerin yayılmasına ve gelişmesine etki eden pek çok faktör bulunmaktadır. Malum olduğu üzere fıkıh ilmi, tefsir ve hadis gibi salt teorik yönü bulunan bir ilim olmanın ötesinde İslam toplumunun hukuk sistemine karşılık gelmektedir. İslam devletleri uygulamada hukukî istikrar ve güveni sağlamak amacıyla belirli bir mezhebi esas almışlar, başta adlî teşkilat olmak üzere eğitim vb. kurumlarda belirli bir mezhep müntesiplerini öncelmişlerdir. Benzer bir durum bazı vakıf vb. menfaatlerin belirli bir mezhep lehine şart koşulmasında da

³ Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Murteâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arus min cevâhiri'l-kâmus* thk. Abdülmecid Katâmiş (Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 1422/2001), 39/211-212-216; Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim b. Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), 5/92; İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), 1/393; İlyas Üzüm, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/526.

⁴ Ferhat Koca, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/539.

yaşanmıştır. Bu tür pozitif ayrımcılıklar, mezheplerin gelişim seyrine ve müntesiplerinin sayısının artmasına doğrudan yansımıştır. Nitekim Suyûtî'nin aktardığına göre birisi hocası Muhyiddin Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) yanına gelerek Şeyhûniyye Meşihatlığında bir görev talebinde bulunmuş, Kâfiyecî de o kişiye hangi mezhebe mensup olduğunu sorunca görev talebinde bulunan kişi "benim mezhebim ekmek ve yemektir (Mâ Mezhebuke? Mezhebî: Hubzun ve taâmun) şeklinde cevap vermiştir.⁵ Bu örnekte görüldüğü üzere maişet vb. gaileler bir taraftan mezheplerin yayılmasında, diğer taraftan da konumuz açısından kişilerin veya fukahânın mezhep değiştirmesinde bir şekilde etkili olmuştur.

2. Tarihsel Bir Olgu Olarak Mezhep Değişirme

2.1. Mezhep Değişirme Konusunda Fukahânın Görüşleri

Bir Müslümanın bağlı olduğu mezhebten başka bir mezhebe intikali tarihi bir realitedir. Zira bu konuda genel olarak olumsuz bir görüş serdedilmemiştir. Konuyla ilgili görüşlerde daha ziyade mezhep değiştiren kişinin fikhî bilgisi dikkate alınmıştır. Suyûtî'nin aktardığına göre Râfiî (ö. 623/1226) ve Nevevî (öl. 676/1277) başka mezhebe intikali caiz görmüşlerdir. Hatta Nevevî, mukallit kişinin geçeceği mezhebin hükümlerini daha iyi öğrenmesi imkânının bulunması durumunda, geçişin cevazdan öte vacip olduğunu belirtmiştir.⁶

Konuyla ilgili Suyûtî'nin görüşü, meselenin dünyevî veya dinî sebeplerden kaynaklanmasına ve mezhep değiştirecek kişinin fakih veya mukallit olmasına göre şekillenmektedir. Fikhî bilgisi yeterli olmayan kişinin mezhep değiştirmesi bir göreve gelmek, idarecilere yakın olmak veya bir rütbe edinmek gibi dünyevî amaçlıysa bunun hükmü "*Ümmü Kays Muhaciri*"⁷ kapsamındadır. Çünkü işler

⁵ Abdurrahman Celâlüddin es-Suyûtî, *Cezîlü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib* (Kahire: Dâru'l-İtisâm, 1989), 42; *أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ شَيْخَنَا الْعَلَمَاءَ الْكَافِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَرَّةً يَكْتُبُ لَهُ عَلَى قِصَّةٍ تَعْلِيمًا بِوَلَايَةِ أَوَّلِ وَظِيْفَةٍ تَشْعُرُ بِالشَّيْخُونِيَّةِ فَقَالَ لَهُ: مَا مَذْهَبُكَ* *فَقَالَ: مَذْهَبِي خُبْزٌ وَطَعَامٌ يَغْنِي وَظِيْفَةٌ*. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Ukûdû'd-durriyye fi tenkîhi'l-fetâva'l-hâmidîyye* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 7/412.

⁶ Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şerif en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* (Beirut: Mektebu'l-İslâm, 1405), 11/108; Suyûtî, *Cezîlü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*, 41.

⁷ Hadis literatüründe "niyet hadisi" olarak maruf ve meşhur olan bir hadis bulunmaktadır. Hadisin metni şu şekildedir: "Ameller niyetlere göredir. Herkese sadece niyetinin karşılığı vardır. Kimin hicreti Allah ve Resulü içinse, hicreti Allah ve Resulü'dür. Kim de hicreti erişeceği bir dünyalık veya evleneceği bir kadından dolayı ise, onun hicreti de hicretine sebep olan şeydir." Bu hadiste Hz. Peygamber'in isim zikretmeksizin söz ettiği evlilik durumu, sahabe-i kiramdan Ümmü Kays binti Mihsan'a (r.anha) atıfıdır. Rivayete göre Müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret edecekleri zaman Ümmü Kays'a âşık olup onunla evlenmek isteyen bir adam varmış. Ümmü Kays bu adamın kendisiyle evlenebilmesi için Müslüman olmasını ve kendisiyle birlikte Medine'ye gelmesini şart koşmuş. Fakat adam alışık olduğu çevresini bırakmak istemediğinden başlangıçta Medine'ye gitmemiş ancak aşk ateşi her geçen gün kendisini yanıp tutuşturunca Medine'ye gitmek durumunda kalmış ve sonunda Müslüman olarak Ümmü Kays'la evlenmiş. İşte Hz. Peygamber'in hadiste atıfta bulunduğu ve literatürümüzde "Muhacir-i Ümmü Kays" olarak bilinen olay bu şekildedir.

maksatlara, ameller de niyetlere göredir.⁸ İbn Âbidîn tarafından Tatarhâniyye'den yapılan bir nakilde kişinin dünyevi bir amaç uğruna mezhep değiştirmesi te'dip ve ta'zir gerektiren olay kapsamında değerlendirilmiştir. Dünya menfaati veya zevki için mezhebini hafife alıp terk eden kişi hakkında anlatılan şu olay, mezhep değiştirmede hassas davranılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ebû Bekr Ahmed b. İşhâk el-Cûzcânî el-Bağdâdî (III./IX. yüzyıl)⁹ zamanında Hanefî mezhebine bağlı bir kişi, hadis ehlinden birinin kızını istemiş, kızın babası "Ancak kendi mezhebini bırakıp, imamdan sonra Fatıha'yı okur ve namaz intikallerinde ellerini kaldırırsan (yani şâfiî mezhebine uyarsan) kızımı sana veririm." demiştir. Damat adayı bunu kabul etmiş, kızla evlenmiştir. Konu Ebû Bekir el-Cûzcânî'ye sorulunca başını öne eğerek: "Bu nikâh câizdir. Ancak o kişinin ölüm anında imansız gitmesinden korkarım. Çünkü kendisince hak olan mezhebini hafife almış, şehvet uğruna bir kadın için terk etmiştir." şeklinde cevap vermiştir.¹⁰ Aynı şekilde sadece dünyevî kaygılarla Hanefî mezhebinden şâfiî mezhebine geçen kişinin zem edilen günahkâr olduğu ve te'dip ve ta'zir ile cezalandırılması gerektiği ifade edilmiştir.¹¹ Yine mezhebini hafife alarak, onu önemsemeyen, Hanefî mezhebinden şâfiî mezhebine intikal eden kişinin şehadetinin kabul edilmeyeceği literatürde yer almaktadır.¹² Bu durum Hanefî mezhebinden şâfiî mezhebine intikal etmeye özgü olmayıp, meşru bir gerekçe olmadan mezhebini değiştiren herkesi kapsamaktadır.¹³ Suyûtî'ye göre fakih kişinin dünyevi gâilelerle mezhebini bırakarak bir başka mezhebe geçmesi şer'î ahkâmı hafife almak anlamına geleceğinden tahrim hükmündedir.

Farklı bir mezhebe intikal, dinî endişelerden kaynaklı ise iki durum söz konusu olur. Birincisi, kişi fakih ise ve yeni geçeceği mezhebin delillerinin daha makul olduğuna inanyorsa o mezhebe geçmesi vaciptir. İmam şâfiî'nin Mısır'a gitmesinden sonra bölgedeki fakihlerin orada baskın olan Mâlikî fikhını bırakıp İmam şâfiî'ye uymaları bu duruma bir örnektir. İkincisi, kişi yeterli fikhî bilgiye sahip değilse delillerden ziyade yeni geçeceği mezhebin hükümlerinin tatbikinin kendisi için daha kolay olması durumunda aynı şekilde yeni mezhebe geçmesi vaciptir. Hatta bu durumda yeni mezhebe geçişini, geciktirmesinin haram olduğu belirtilmiştir. Çünkü dört mezhepten herhangi birine göre amel etmek cahil kalmaktan evladır.¹⁴

Benzer görüşleri Mâlikî fakih Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ el-Veņřerîsî (ö. 914/1508) de zikretmiştir. Ebû'l-Abbâs el-Kubbâb (veya Kubâb) isimli bir fakih ona

⁸ Suyûtî, *Cezilü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*, 40.

⁹ Metin Yurdağur, "Cûzcânî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/97.

¹⁰ Muhammed Emin b. Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/80.

¹¹ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*, 4/80.

¹² İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/481.

¹³ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/481.

¹⁴ Suyûtî, *Cezilü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*, 42-43.

bir mezhepten farklı bir mezhebe intikalinin hükmünü sormuş, Venşerîsî de Âmidî ve İbn Hâcib'ten yaptığı nakillerle genel olarak cevazı yönünde görüş belirtmiştir.¹⁵

Bir mezhep mensubunun, bir meselede farklı bir mezhebin hükümlerini taklit etmesi ile bağlı olduğu mezhebi tamamen bırakarak başka mezhebe geçmesi ayrı şeylerdir. Taklit, kişinin bir mezhebe bağlıyken, bir meselede başka bir mezhebin görüşüne göre hareket etmesidir. Bir mezhebe intikal, kişinin fıkıhın bütün hükümlerinde bağlı olduğu mezhebi bırakıp, bütünüyle başka bir mezhebin hükümlerine tabi olmasıdır. Taklidi, âmmî olan bir Müslüman yapabileceği gibi, mezhebinde müçtehit olan fakih de yapabilir. Hanefî mezhebinin büyük müçtehitlerinden Ebû Yusuf (ö. 182/798), bir hamamda aldığı gusül ile Cuma namazını kıldırdıktan sonra kendisine, hamamın havuzunda bir farenin öldüğü bilgisi verilince, kendi mezhep görüşüne göre sahih olmayan o ibadeti, "Medine fukahâsının 'su iki kulleye ulaşınca necaset taşımaz' görüşünü alırız" demek suretiyle başka mezhebi taklit etmiştir.¹⁶ Ayrıca sadece her mezhepten en kolay hükmü almak şeklindeki bir davranışın da (elinden kan akan ve eli bayana dokunan kişinin abdestliyim demesi gibi) uzun asırlar boyunca belirli bir disiplin içinde oluşmuş mezhep hükümlerini ihlal anlamına geleceğinden, kişiyi fâsık yapacağı ve o kişinin şahadetinin kabul edilmeyeceği belirtilmiştir.¹⁷ Süleyman et-Teymî de bu durumu "Her âlimin ruhsatıyla amel edersen, şerrin bütününe kendinde toplamış olursun."¹⁸ şeklinde ifade etmiştir.

2.2. Fukahânın Mezhep Değiştirmesinin Sebepleri

Yukarıda ana hatlarıyla meşru bir gerekçeye dayanan mezhep intikaline âlimlerin cevaz verdiği ifade edilmişti. Bu başlık altında ise tespit edildiği kadarıyla fıkıh tarihinde fukahânın hangi gerekçelerle mezhep intikalini gerçekleştirdikleri ele alınacaktır.

2.2.1. Delile Bağlılık

Fukahânın mezhep değiştirmesine etki eden önemli sebeplerden biri, fakihin herhangi bir konuda yaptığı inceleme sonucunda diğer mezhebin konuyla ilgili delillerinin bağlı olduğu mezhebden daha sağlam olduğuna kanaat getirmesidir. Bu şekilde mezhep değiştiren fakihler arasında en bilinen örnek İbn Hazm (ö. 456/1064) adıyla bilinen Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî'dir. İbn Hazm başlangıçta Endülüs'te yaygın olan Mâlikî fıkıhıyla amel

¹⁵ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *el-Miyar'il-murib ve'l-câmiu'l-muğrib an fetâvâ ulemâ-i İfrikiyye ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib* (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1981), 12/46-47.

¹⁶ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1/189; Nu'man b. Mahmûd el-Âlusî, *Celâu'l-ayneyn bi-muhâkemeti'l-Ahmedeyn* (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 186.

¹⁷ Ali b. Nayif eş-Şuhûd, *el-Hulâsatu fî esbâb-i ihtilâfi'l-fukahâ* (Beyrut: y.y. 2008), 53.

¹⁸ Şeyh Ali Venîs, *Hükmi'l-intikali beyne'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 4. (Erişim 14 Eylül 2021)

etmiş, bir süre Şâfiî fikhıyla ilgilenmiş, ancak daha sonra celî ve hafî kıyasın yanı sıra nassların zahiriyle amel etme konusundaki görüşlerden dolayı Zâhiriliği benimsemiştir.¹⁹

Benzer bir durum Mahmud (Seyfu'd-devle/Yeminu'd-devle/Eminu'd-devle) b. Nâsır ed-Devle Sebûktekin (ö. 421/1030) için de söz konusudur. Önceleri Hanefî mezhebine mensup iken hadislerle daha uygun olduğu gerekçesiyle Şâfiî mezhebine intikal etmiştir.²⁰

2.2.2. İlmî Tartışma

Bağlı olduğu mezhebin dışındaki bir ilim halkasında vuku bulan tartışmalar bazen fukahânın mezhebini değiştirmesine etki etmiştir. Örneğin; Mâlikî fakih Abdülaziz b. İmran b. Eyyüb b. Miklas, İmam Şâfiî Mısır'a gelince onun ilim halkasına dâhil olmuş, ilmi münazara ve münakaşalardan etkilenerak Şâfiî mezhebine geçmiştir.²¹

Ebû Hişam Ahmed b. Muhammed el-Mısırî (İbnü'l-Berhan ez-Zahirî et-Teymî) (ö. 808/1405) de önceleri Şâfiî mezhebine mensuptu. Zahirî mezhebinin ilim halkasına girdikten sonra Zâhirî mezhebine geçiş yapmıştır.²²

2.2.3. Sosyal Çevre

Sosyoekonomik durum da fukahânın mezhep değiştirmesinde etkin olmuştur. Örneğin; Suyûtî'nin aktardığına göre birisi hocası Muhyiddin Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) yanına gelen biri Şeyhûniyye Meşihatlığında bir görev talebinde bulunmuş, Kâfiyeci de o kişiye hangi mezhebe mensup olduğunu sorunca görev talebinde bulunan kişi "benim mezhebim ekmek ve yemektir" diye cevap vererek maksadının geçim kaynağı olacak vazife olduğunu ifade etmiştir.²³ Bu örnekte görüldüğü üzere maîşet vb. gaileler kişilerin veya fukahânın mezhep değiştirmesinde bir şekilde etkili olmuştur.

Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Hanbelî mezhebine mensupken, bidaatçilere ilgi duyduğu gerekçesiyle Hanbelîlerin sözlü saldırılarına maruz kalmış, bunun neticesinde Şâfiî mezhebi mensuplarının himayelerine

¹⁹ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/42.

²⁰ Şihabuddin Ebu'l-Felah Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi Ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1989), 3/220.

²¹ Suyûtî, *Cezlü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*, 22.

²² İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi Ahbâri men zeheb*, 7/73.

²³ Suyûtî, *Cezlü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*, 42.

girmek için Şâfiî mezhebine geçmiştir.²⁴ Muhammed b. Muhammed (İbn Şehne) el-Halebî (ö. 892/1487) de Hanefî mezhebine bağlı iken Şafiî kadıların eleştirisi ve eziyetlerinden kurtulmak için Şafiî mezhebine geçmiştir.²⁵

Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali b. Berhan (İbn Berhân) (ö. 518/1124) (Yukarıda adı zikredilen İbnü'l-Berhân ile karıştırılmamalı.) hocası Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'den (ö. 513/1119) Hanbelî fıkhını tahsil etmiş, Hanbelî mezhebine mensup bir fakihti. Hocasının nasların te'vil edilebileceği yönündeki görüşü, istinbat hususunda esnek davranıp nasların zâhirine fazla bağlı kalmaması, sempati duyduğu bazı Mu'tezile âlimlerinin meclislerine katılması gibi hususlar sebebiyle ona diğer Hanbelî âlimleri tarafından yöneltilen şiddetli eleştirilere tahammül edemeyen İbn Berhân, Şâfiî mezhebine geçmiş, mezhep değiştirdiği için Hanbelî hukukçusu İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) kendisine İbn Terkân (dönek) lakabını takmıştır.²⁶

2.2.4. Şehir Değiştirme

Başlangıçta Şâfiî olan Ahmed b. Fâris b. Zekeriya er-Râzî (ö. 395/1004), Hamedan şehrinde Rey şehrine gitmiş, bu bölgede Mâlikî mezhebine mensup kimse görmeyince, Mâlikî mezhebinin bölgede tanınıp bilinmesi için Mâlikî mezhebine geçiş yapmıştır. Bunun sebebi kendisine sorulunca; "İmam Mâlik'e gayretim tuttu. Böyle bir şehirde bu mezhebe bağlı kimsenin olmaması beni mezhep değiştirmeye sevk etti." demiştir.²⁷

2.2.5. Siyasi İstikrarsızlık

Bu durum özellikle Mâlikî fukahâsının farklı mezheplere geçişinde etkili olmuştur. Bilindiği üzere Endülüs'teki siyasi istikrarsızlık, 1200'lü yıllardan itibaren giderek artmış, bu durum sosyal yapıya da etki etmiş ve Mâlikî mezhebinin en yaygın olduğu coğrafya olan Endülüs'ten İslam dünyasının farklı bölgelerine kaçış hızlanmıştır. İslam dünyasının farklı bölgelerine dağılmak durumunda kalan Mâlikî fukahâsından bir kısmı çeşitli sebeplerle gittikleri yerlerde yaygın olan mezheplere geçmişlerdir. Örnek olarak Cemâlüddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî'yi (İbn Mâlik et-Tâî) (ö. 672/1274) zikretmek mümkündür. Endülüs'teki siyasi istikrarsızlığın artmasıyla otuzlu yaşlarda Kuzey

²⁴ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ* (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye,1964), 4/34; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrût: Beytu Efkârî'd-Devle, 2004), 18/270; M. Yaşar Kandemir, "Hatib el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/456.

²⁵ Şemsüddin b. Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi' li-ehli karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cîyl, 1992), 9/294.

²⁶ Suyûtî, *Cezülü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*, 54; Apaydın, "İbn Berhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/370.

²⁷ Celâlüddin es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîni ve'n-nuhât* (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1965), 1/352.

Afrika'ya gelen İbn Mâlik, buradan Dimaşk'a geçmiş, akabinde şâfiî mezhebine intikal etmiş ve burada çeşitli medreselerde tedris faaliyetleriyle iştikal etmiştir.²⁸

2.2.6. Hoca Talebe Anlaşmazlığı

Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, şâfiî mezhebinin büyüklerinden olan dayısı İmam Müzenî'nin (ö. 264/878) ders halkasında onunla bir tartışma yaşamış, dayısının "vallahî senden bir şey olmaz" sözüne kızarak ders halkasından ayrılarak Ebû Cafer Ahmed b. Ebi İmran (ö. 280-85/894-99) el-Bağdadî'nin yanına gidip, ondan Hanefî fıkhını okumuş ve bu mezhebin önde gelen fakihlerinden olmuştur. *el-Muhtasar* adlı eserini yazarken "Allah, Ebû İbrahim (Müzenî)'den râzı olsun. Hayatta olsaydı yemininden dolayı kefarete verecekti" demiştir.²⁹ Dayısı/hocası Müzenî'nin, Hanefî eserlerine sürekli bakmasının Tahâvî'nin mezhep değiştirmesinde etkili olduğuna dair rivayet te vardır.³⁰

2.2.7. ıkar Beklentisi

Resmî ve idarî birtakım makam ve mevkilere gelebilme arzusu, örnekleri az olmakla birlikte fukahânın mezhep değiştirmesinde etkili olan unsurlardandır. Örneğin; Mübarek b. Mübarek b. Saîd el-Vecîh b. Dehhân en-Nahvî el-Vâsitî (ö. 613/1216) Hanbelî mezhebinden Hanefî mezhebine intikal etmiştir. Daha sonra Nizâmiyye medresesinde nahiv dersleri vermek üzere görev alınca, bu medresede müderrislerin şâfiî mezhebine mensup olmaları şart koşulduğundan şâfiî mezhebine geçmiştir. Muhammed b. Ahmed b. Zeyd et-Tikritî (ö. 612/1215) bu mezhep değişikliğini dünyaya meyil için yaptığından dolayı Mübarek b. Saîd el-Vecîh b. Dehhân'ı yazdığı bir şiirle eleştirmiştir.³¹

Makam için mezhep değiştiren fukahânın tipik örneği Ebu Hanife Numan b. Muhammed b. Mansur'dur (ö. 363/974). Bâtınî mezhebine mensup olan Fâtimî idarecilerinden Ebu Temîm el-Mu'iz li Dînillâh Me'ad b. İsmail el-Abîdî (ö. 365/975) Mısır'a hâkim olunca o güne kadar Mâlikî mezhebine bağlı olan Numan b. Muhammed'e kadılık teklifinde bulunmuş, o da bu vazifeyi kabul etmekle

²⁸ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (Kuveyt: Matbaatü'l-Kuveyt, 2001), 34/391; Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/169-170.

²⁹ Ebü'l-Abbâs şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ'iz-zamân* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1978), 1/71.

³⁰ Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ'iz-zamân*, 1/71.

³¹ Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ'iz-zamân*, 4/152.

kalmamış, Bâtunî mezhebine ait 30 ciltlik *Deâimu'l-İslam* ve 50 ciltlik *Minhâcu Şerhi'l-Âsar* gibi eserler yazmıştır.³²

Kadılık görevinin mezhep değiştirmeye etkisine bir başka örnek; Abdullatif b. Muhammed el-Hasenî el-Fâsî el-Mekkî'dir (ö. 853/1451). Mâlikî olan bu zat, Mekke'de Hanbelî kadılığı görevi açılınca, kendisi "ben de Hanbelî'yim" demiş ve Mekke'de ilk Hanbelî kadılık vazifesini yerine getirmiştir. Sonrasında kendisine Medine kadılığı vazifesi de verilmiş ve "Kâdiu'l-Harameyn" unvanını almıştır.³³

Benzer bir durum Ubeydullah b. İvad b. Muhammed el-Celâl eş-Şirvânî el-Erdebilî el-Kâhirî (ö. 807/1404) için de söz konusudur. Memlük Sultanı Seyfuddin Yalboğa el-Yahyâvî (ö. 748/1347) "Kim Şâfiî mezhebini terk edip, Hanefî mezhebine geçerse ona vazife ve 500 altın vereceğim" demiş, bunun üzerine Ubeydullah b. İvad, Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmiştir.³⁴

Muhammed b. Musa b. Muhammed el-Lahmî ed-Dımaşkî (İbn Sened) (ö. 792/1390) de Memlük döneminde kadılık teklifinden dolayı mezhep değiştiren fukahâ arasındadır. Şâfiî mezhebine mensupken kadılık teklifi alınca Malikî mezhebine geçmiş ve o mezhebin kadılığını yapmıştır.³⁵

2.2.8. Evlilik

Hatice bt. Muhammed b. Hasan el-Bâbî el-Halebî (İbn Bilunî) (ö. 930/1524) Suriye'nin kuzeyinde Bâb şehrinde doğmuş, Halep'te ikamet eden fakihe bir hanımdı. Hadis âlimi Kemal b. Nâsîh et-Tarablusî'den (ö. 914/1508) Buhârî'nin hadislerini rivayet etme icazetini almıştı. Evlendikten sonra Hanefî mezhebinde olan kocasıyla bedenlerinin temasında abdestini muhafaza etmek için Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmiştir.³⁶

Ahmed b. Hamza el-Kalî el-Halebî (İbn Kîmê) (ö. 950/1544) de Hanefî mezhebine mensupken Şâfiî âlimlerinden Şeyh Nureddin Mahmud b. Ahmed el-Bekrî'nin (ö. 935/1529) kızıyla evlenince Şâfiî mezhebine geçmiştir.³⁷

2.2.9. Rüya

Rivayete göre Muhammed b. Ahmed b. Nasr et-Tirmîzî (ö. 295/907), hac farızası için Medine'deyken Mescid-i Nebevî'de uykuda Resulullah'ı (s.a.v)

³² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ'i'z-zamân*, 5/415; Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2000), 27/95.

³³ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 6/277.

³⁴ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 5/117.

³⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/326.

³⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 8/172- 205.

³⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 8/280.

rüyasında görür. Hz. Peygamber'e Hanefî ve Mâlikî mezhebiyle ilgili görüşlerini yazıp yazmamayı sorar. Hz. Peygamber'den ret cevabını alınca Şâfiî mezhebiyle ilgili görüşlerini yazıp yazmamayı sorar. Hz. Peygamber memnuniyetini ifade edince oradan Mısır'a gider, mensubu bulunduğu Hanefî mezhebini bırakarak Şâfiî mezhebine intisap eder ve görüşlerini yazar.³⁸

Şâfiî mezhebine bağlı olan Abdülkâdir Geylânî (r.h.) (ö. 561/1165) rüyasında Ahmed b. Hanbel'i görür. Ahmed b. Hanbel ondan o sıralarda zayıf olan mezhebine intikal edip mezhebini canlandırmasını ister. O da Hanbelî mezhebine girmiş ve döneminin Hanbelî mezhebi meşhur imamlarından olmuştur. Bundan dolayı ona "dini ihya eden" manasına gelen "Muhyiddin" lakabı verilmiştir.³⁹

Münyetü'l-musallî ve *Gunyetü'l-mübtedî* gibi eserleri yazan Kaşgarlı Muhammed b. Muhammed (ö. 705/1305) rüyasında kıyametin koptuğunu, insanların cennete girdiğini görür., Bir toplulukla cennete girmek için yürürken bir şahıs onu kenara çekmiş Şâfiî mezhebi mensuplarının Hanefilerden önce cennete gireceğini söylemiş, o da cennete ilk girenlerden olmak arzusuyla Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçmiştir.⁴⁰

Mansûr b. Muhammed Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî et-Temimî el-Mervezî (ö. 489/1096) de gördüğu bir rüya üzerine mezhep değiştiren fakihlerdendir. Hanefî mezhebine bağlıyken gördüğu bir rüya üzerine Şâfiî mezhebine intikal etmiştir.⁴¹ Ancak bu mezhep değişikliğini Merv halkı hoş karşılamamış ve kendisini rahatsız etmişlerdir. Bunun üzerine Tûs kentine gitmek zorunda kalmış, sonra Nisabur'a gitmiştir. Nizamü'l-Mülk (ö. 485/1092) döneminde Nizamiyye Medresesinde müderrislik yapmış, dönemin önemli fakih ve müderrislerinden olmuştur.⁴²

Benzer bir örnek Ebû'l-Hattab Ali b. Ahmed b. Abdullah el-Bağdadî (ö. 476/1083) için rivayet edilmektedir. Şâfiî mezhebine bağlıyken, Ahmed b. Hanbel'i rüyasında görmesine üzerine Hanbelî mezhebine intikal etmiş ve zaman içinde bu mezheple ilgili eserler yazmıştır.⁴³

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd Medinetü's-selâm* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 2/234; Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ'iz-zamân*, 4/195-96.

³⁹ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/235.

⁴⁰ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l luğaviyyîni ve'n-nuhât*, 1/230.

⁴¹ Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî, *Tedvin fi ahbâri Kazvin* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 4/118.

⁴² Abdullah Aygün, "Sem'ânî, Ebû'l Muzaffer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/463.

⁴³ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 3/353.

Nureddin Ömer b. Ali b. Resul (Muhammed) b. Harun b. Ebi'l-Feth el-Gassânî et-Türkmânî (Melik Mansur) (ö. 647/1250) de gördüğü rüya üzerine Hanefî mezhebinden ayrılıp Şafîî mezhebine intikal etmiştir.⁴⁴

2.2.10. Mezhepte Karar Kılamama

Ebu'l-Kâsım Ahmed (Abdullah ismiyle de anılır) b. Ma'âli b. Bereketi'l-Harbî (İbn Nâciye-İbn Bâciye) bir mezhepte karar kılamamış, sürekli mezhep değiştirmiştir. Bu yönüyle "renkli mezhepli" manasına gelen "mütelevvenu'l mezhep" namıyla meşhur olmuştur.⁴⁵

2.2.11. Bölge Şartları

Muhammed b. Nasır b. Muhammed es-Sülemî (ö. 550/1155) Şafîî mezhebine bağlı Irak'ın meşhur hadisçilerindendi. Hanbelî mezhebi mensuplarıyla beraber olup, kaynaşmadan dolayı Hanbelî mezhebine intikal etmiştir.⁴⁶ Başka bir mezhebe bağlı Müslümanlarla iç içe bir hayat yaşanıldığında, iki mezhepteki ibadetlerin yapılış şekillerindeki farklılıklar (namazda elleri kaldırmak, besmeleyi sesli okumak gibi) ister istemez kişiyi çoğunluğa uymaya sevk etmesi tabii bir durumdur.

Fıkıh usûlünün zirve isimlerinden Seyfüddin el-Âmidî (ö.631/1234) de Hanbelî mezhebine bağlıyken Bağdat'a yerleştikten sonra, oradaki halkın mensup olduğu Şafîî mezhebine geçiş yapmıştır.⁴⁷

Endülüs'ün önemli simalarından Cemalüddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî el-Ceyyânî (ö. 672/1274) Malikî mezhebine mensupken, Şam'a yerleşince Şafîî mezhebine geçmiştir.⁴⁸

Ebü'l-Mekârim (Aynü'd-Devle) Muhammed b. Abdullah es-Safrânî el-İskenderî (ö. 636/1238) İskenderiye'den Mısır'a yerleşince Mâlikî mezhebenden Şafîî mezhebine geçmiştir. Ezher camiinde namazı kıldırırken besmeleyi sesli okuyunca oradakilerin, "besmele'yi sesli okuyarak; mezhebine muhalefet ettin" demeleri üzerine "Bu mezhepten ayrılıktır. Ayrıldığım mezhep de yerilen bir mezhep

⁴⁴ Ali b. Hasan el-Hazrecî, *el-Ukudu'l-lu'lu'iyeye fi Tarihi'd-deoleti'r-Rasuliyeye* (Beyrût: Dâru'l-Âdâb, 1983), 1/84.

⁴⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 8/75; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrût: Beytu Efkâri'd-Devle, 2004), 20/315; İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zehb fi ahbâri men zehb*, 6/283.

⁴⁶ Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/3734.

⁴⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd Medinetü's-selâm*, 8/306.

⁴⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (Kuveyt: Matbaatü'l-Kuveyt, 2001), 34/391.

değildir. Bu başka mezhebe gitmektir. Gittiğim kişi kastedilenlerin hayırlısıdır” şeklinde cevap vermiştir.⁴⁹

Ebû Hayyân el-Endelüsî ismiyle meşhur Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî (ö. 745/1344) de Mâlikî iken o dönemde Endülüs’te yaygın olan Zâhiriyye mezhebine geçmiş, Mısır’a gittikten sonra çoğunluğu Şâfiî olan halkın mezhebini benimseyerek Şâfiî olmuştur.⁵⁰

Ahmed b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hüseyîn el-Makdisî (İbn Ebi’l-Vefa) (ö. 880/1476) Şafiî mezhebine bağlı iken, Anadolu (Rum/Türk) topraklarına yerleştikten sonra, bölgenin yaygın mezhebi Hanefî mezhebine geçmiştir.⁵¹

2.2.12. Küskünlük

Mısırlı fakih Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Abdullhakem el-Mısırî (ö. 268/882), esasen ailecek Mâlikî mezhebine tabi iken kendisi Şâfiî mezhebine geçmiş ve İmam Şâfiî’nin ilim halkasında yer almıştır. İmam Şâfiî vefat edince ilim meclisinde onun yerine geçmek için Buveytî (ö. 231/846) ile tartışmış, ulemanın İmam Şâfiî’nin yerine Buveytî’yi layık görmesi, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah da kırgınlığa neden olmuş, eski mezhebi olan Malikî mezhebine tekrar dönmesine etken olmuştur.⁵²

2.2.13. Hoca Yönlendirmesi

Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyîn b. Muhammed el-Ferrâ’ (ö. 458/1066) ve ailesi Hanefî mezhebine mensuptular. Babasının vefatından sonra İbn Müfriha adlı bir âlimden Hırakî’nin *el-Muhtaşar*’ından bazı bölümler okumuş, hocasının yönlendirmesiyle meşhur Hanbelî hukukçusu İbn Hâmid’den fıkıh dersleri almıştır. Bunun neticesinde Haneblî mezhebini benimsemiş ve mezhebin önemli bir isim olmuştur.⁵³

⁴⁹ Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fi funûni’l-edeb* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 29/184.

⁵⁰ Mahmut Kafes, “Ebû Hayyân el-Endelüsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/152-153.

⁵¹ Sehâvî, *ed-Dav ü’l-lâmi’ li-ehli karni’t-tâsi*; 1/259.

⁵² Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şafiyyeti’l-Kübrâ* (Beyrût: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1964), 2/67.

⁵³ Cengiz Kallek, “Ebû Ya’lâ el-Ferrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/253-255; İbnü’l-İmâd, *Şezarâtu’z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 3/306.

2.2.14. Diğer Sebepler

Mezhep değiştiren fukahâdan bazılarının başka mezhebe geçiş gerekçeleri yukarıda ifade edildiği gibi müstakil bir başlık altında zikredilebilirken, müstakil bir başlık altında zikredilemeyecek çeşitli sebepler de bulunmaktadır.

Abdulahhab b. Muhammed b. Tarif et-Tâc eş-Şavî el-Kâhirî (ö. 851/1447) kardeşi Ekmeleddin'in teşvikiyle Şafîî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmiştir.⁵⁴

Abdurrahman b. Abdullah b. Abdullah el-Basrî el-Mekkî (İbn Cemal es-Sena') (ö. 897/1491-92) kayınpederi Seyyid Ali ed-Dımaşkî'nin etkisiyle Şafîî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmiştir.⁵⁵

İbrahim b. Muhammed b. Muhammed el-Be'lî (İbnu'l-Murahhil) (ö. 860/1457), babasının Şafîî mezhebine geçmesiyle Şafîî mezhebine geçmiştir.⁵⁶

Son dönem Hanefî fakihlerinin önde gelenlerinden İbn Âbidîn (Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî) (ö. 1252/1836) de son dönemde yaşamış mezhep değiştiren ulemadandır. Başlangıçta Şafîî mezhebine mensup iken hocası Muhammed Şâkir es-Sâlimî el-Akkâd'tan (ö. 1222/1807-808) Hanefî fıkını okumuş ve bu mezhebe geçmiştir.⁵⁷

Mezhep değiştirmede genellikle, hoca öğrencisi üzerinde etkiliyken Muhammed b. Abdullatif b. Ahmed el-Aksurî el-Kâhirî (ö. 872/1467) örneğinde ise öğrencinin hocası üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Muhammed b. Abdullatif başta Şafîî mezhebine bağlıydı. Kendisinden vakit ilimlerini öğrenen talebesi ve aynı zaman da babasının dostu olan Nâsuriddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Ahmimî'nin (ö. 891/1486'dan sonra) etkisiyle Hanefî mezhebine geçmiştir.⁵⁸

2.3. Mezhep İntikalinin Mezheplere Göre Dağılımı

Bu başlık altında bir mezhebe mensupken başka mezhebe geçiş yapan ulemanın listesi verilmiştir. Liste oluşturulurken konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunması açısından belirli bir mezhepten diğer mezheplere geçiş yapanlar dikkate alınarak tasnif yapılmıştır. Ancak belirtilmelidir verilen liste konuya bir örneklik oluşturması kabilindedir. Muhtemelen fıkıh tarihinde ismi zikredilen fakihlerin dışında da pek çok fakih mezhep değiştirmiştir. Dolayısıyla tarafımızca tespit edilenler ana hatlarıyla ismi zikredilenler olup, bu liste konuyla ilgili nihai bir liste değildir.

⁵⁴ Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *en-Nezâir* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1412), 146.

⁵⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli karni't-tâsi*; 4/88.

⁵⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli karni't-tâsi*; 1/159.

⁵⁷ Abdurrezzâk el-Baytar, *Hilyetü'l-beşer fi Tarihi'l-karni's-salise aşar* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 3/1230.

⁵⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli karni't-tâsi*; 7/51-52, 8/75-76.

2.3.1. Hanefî Mezhebinden Şafiî Mezhebine Geçen Fakihler

- 1- Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali b. Yezîd el-Kerâbîsî el-Bağdadî (ö. 248/862)⁵⁹
- 2- Ebû Cafer b. Muhammed b. Ahmed b. Nasr et-Tirmizî (ö. 295/907)⁶⁰
- 3- Ebû Nâsır Muhammed b. Tahir b. Muhammed b. el-Hasan b. el-Vezir (İbnu'l-Vezir) (ö. 365/976)⁶¹
- 4- Hasan b. Ali b. Mekkî b. İsrâfil b. Hamed el-Hammâdî en-Neseî (ö. 460/1068)⁶²
- 5- Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar et-Temîmî el-Mervezî (Ebû'l-Muzaffer İbnu's-Sem'ânî) (ö. 489/1096)⁶³
- 6- Ebû Ali en-Nahvî el-Hasan b. Maâli b. Mesud b. Hüseyn el-Hullî (ö. 637/1239)⁶⁴
- 7- Ömer b. Kesir b. Dav' b. Dav' el-Karaşî (Validu İbni Kesir) (ö. 704/1304)⁶⁵
- 8- Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Kaşğârî (ö. 705/1305)⁶⁶
- 9- Muhammed b. Mansur b. İbrahim el-Halebî el-Mısrî (el-Cevherî) (ö. 719/1319)⁶⁷
- 10- Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Gânim el-Ubeydilî el-Hüseynî el-Ferğânî et-Tebrizî (el-Ubrî) (ö. 743/1343)⁶⁸
- 11- Ebû Musa Muhammed b. Mahmud b. İshâk el-Halebî el-Makdisî (ö. 776/1375)⁶⁹
- 12- Muhammed b. Musa b. Muhammed ed-Devâlî es-Sârîfî el-Yemenî (ö. 790/1388)⁷⁰
- 13- Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Halebî (İbn Muhacir) (ö. 794/1392)⁷¹
- 14- Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Mahmud b. Yahya es-Sülemî ed-Dımaşkî (İbn Hatib Zer') (ö. 811/1406)⁷²

⁵⁹ Takıyyüddin İbn Kadı Şühbe, *Tabakâtü's-Şafiyye* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/63.

⁶⁰ Bağdadî, *Târîhu Bağdâd Medînetü's-selâm*, 2/234.

⁶¹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2015), 10/101.

⁶² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 1/1440.

⁶³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 5/332.

⁶⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 8/252.

⁶⁵ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1988), 14/36.

⁶⁶ Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fi Tabakâti'l-luğaviyyîni ve'n-nuhât*, 1/230.

⁶⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Haydarabat: Dâiratu'l-Maârif, 1931), 6/19.

⁶⁸ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 1/296.

⁶⁹ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, 6/2.

⁷⁰ Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîni ve'n-nuhât*, 1/252.

⁷¹ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 3/353.

- 15- Ahmed b. İbrahim b. Muhammed ed-Dımaşkî ed-Dimyâtî (İbnu'n-Nuhâs) (ö. 814/1412)⁷³
- 16- Muhammed b. Ataullah b. Muhammed el-Herevî (ö. 829/1426)⁷⁴
- 17- Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Bedr el-Ensârî ed-Dımaşkî el-Mısırî (ö. 830/1427)⁷⁵
- 18- Muhammed b. Ahmed b. Süleyman el-Ezraî (ö. 833/1430)⁷⁶
- 19- Ahmed b. Abdülkadir b. Muhammed el-Makrizî el-Ba'î el-Mısırî (ö. 845/1442)⁷⁷
- 20- Halef b. Muhammed b. Ali el-Meşelî eş-Şuşeynî el-Kâhirî (ö. 874/1469)⁷⁸
- 21- Ebu'l Vefa Muhammed b. Ahmed b. Hızır el-Gazzî (ö. 881/1476)⁷⁹
- 22- Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdullah b. Fehd el-Haşimî el-Alevî el-Mekkî (İbn Fehd) (ö. 890/1485)⁸⁰
- 23- Muhammed b. Selâme b. Muhammed b. Ahmed el-İdkevî (İbn Selâme) (ö. 892/1487)⁸¹
- 24- Ebû'n-Necâ b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Mısırî (ö. ?)⁸²
- 25- Abdülkadir b. Muhammed b. Cibrîl el-Muheyye el-Aclûnî el-Gazzî (ö. ?)⁸³
- 26- Ahmed b. Hamza el-Kal'î el-Halebî (İbn Kîmâ) (ö. 950/1544)⁸⁴

2.3.2. Hanefî Mezhebinden Malikî Mezhebine Geçen Fakihler

- 1- Esed b. el-Furat b. Sinan el-Harranî el-Mağribî (ö. 213/828)⁸⁵

⁷² İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-umri fi't-Târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1986), 6/130.

⁷³ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 1/203.

⁷⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 7/189.

⁷⁵ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 6/277.

⁷⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 9/297.

⁷⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 7/254.

⁷⁸ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 1/185.

⁷⁹ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 7/61.

⁸⁰ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 11/92.

⁸¹ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 7/254.

⁸² Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 11/143.

⁸³ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 4/288.

⁸⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi Ahbâri men zeheb*, 8/280.

⁸⁵ Cengiz Kallek, "Esed b. Furat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/366.

2- Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (İbnu's-Şihne) (ö. 830/1426)⁸⁶

2.3.3. Hanefî Mezhebinden Hanbelî Mezhebine Geçen Fakiher

1- Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed el-Ferrâ' (ö. 458/1066)⁸⁷

2- Muhammed b. Cenkelî b. Muhammed b. el-Bâbâ b. Halil b. Cenkelî (ö. 741/1341)⁸⁸

3- Muhammed b. İbrahim b. Ali b. Kücek el-Hamevî (ö. 957/1550)⁸⁹

2.3.4. Şafiî Mezhebinden Hanefî Mezhebine Geçen Fakiher

1- Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî (ö. 321/933)⁹⁰

2- Ebû'l-Mehâsin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed en-Nisâburî el-Mahmî (ö. 491 /1098)⁹¹

3- Halil b. Osman ez-Zûlî (er-Rumî) (ö. 762/1361)⁹²

4- Ali b. İzzeddin el-Ensarî ez-Zarnedî el-Medenî (ö. 772/1371)⁹³

5- Ubeydullah b. İvad b. Muhammed el-Celal eş-Şirvânî el-Erdebilî el-Kâhirî (ö. 807/1404)⁹⁴

6- Muhammed b. Ömer el-Hamevî et-Teftâzânî (ö. 822/1419)⁹⁵

7- Abdulvahhab b. Muhammed b. Tarif et-Tâc eş-Şavî el-Kahirî (ö. 851/1447)⁹⁶

8- Muhammed b. Abdurrahman b. İvad b. Mansur el-Endelüsî et-Tantedâî el-Kahirî (ö. 852/1449)⁹⁷

⁸⁶ Askalânî, *İnbâ ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umri fi't-târîh*, 8/128.

⁸⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 3/306.

⁸⁸ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, 5/155.

⁸⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi Ahbâri men zeheb*, 8/319.

⁹⁰ Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ'i'z-zamân*, 1/71.

⁹¹ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: y.y. 1914), 2/63.

⁹² Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, 2/212.

⁹³ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, 4/169.

⁹⁴ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi' li-ehli karni't-tâsi*; 5/117.

⁹⁵ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi' li-ehli karni't-tâsi*; 8/271.

⁹⁶ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 146.

⁹⁷ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 147.

- 9- Ali b. Mahmud b. Ali b. Abdülaziz b. Muhammed el-Hindî el-Hanikî (ö. ?)⁹⁸
- 10- Muhammed b. Muhammed b. Yusuf ez-Zaiferaynî el-Medenî el-Mekkî (ö. 858/1454)⁹⁹
- 10- Muhammed b. Ömer eş-Şems es-Sahyûnî el-Kerkî el-Kâhirî (ö. 860/1456)¹⁰⁰
- 11- Muhammed b. Abdullatif b. Ahmed eş-Şems b. et-Takiyyü'l-Aksarî el-Kâhirî (ö. 872/1467)¹⁰¹
- 12- Ahmed b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali el-Hüseyni el-Makdisî (ö. 880/1476)¹⁰²
- 13- Sadullah b. Hüseyin el-Fârisî es-Selmasî (ö. 890/1485)¹⁰³
- 14- Molla Gürânî (ö. 893/1488)¹⁰⁴
- 15- Abdurrahman b. Abdullah b. Abdullah el-Basrî el-Mekkî (ö. 897/1492)¹⁰⁵
- 16- İbrahim b. Mahmud b. Ahmed el-Aksarâî el-Kâhirî (el-Mevâhibî) (ö. 908/1502)¹⁰⁶
- 17- Hatice bint. Muhammed b. Hasan el Bâbî el-Halebî (İbn Beylûnî) (ö. 930/1524)¹⁰⁷
- 18- İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Bekâî (ö. 937/1530)¹⁰⁸
- 19- Abdurrahman b. Celâluddin Muhammed el-Basravî (ö. 942/1536)¹⁰⁹
- 20- Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Basravî (ö. 964/1556)¹¹⁰
- 21- Ömer b. Muhammed b. Ebû'l-Lutf el-Makdisî (ö. 1003/1595)¹¹¹
- 22- İsmail b. Muhammed İmaduddin (İbn Tebl veya Tıbl) (ö. 1010/1602)¹¹²

⁹⁸ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 6/36.

⁹⁹ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 10/33.

¹⁰⁰ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 8/271.

¹⁰¹ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 8/75.

¹⁰² Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 1/259.

¹⁰³ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 3/246.

¹⁰⁴ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 1/241.

¹⁰⁵ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 4/88.

¹⁰⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 8/36.

¹⁰⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 8/172.

¹⁰⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 8/205.

¹⁰⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 8/248.

¹¹⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 8/341.

¹¹¹ Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dimaşkî el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hâdi aşer* (Kahire: Matbatü'l-Vehîbe, 1284), 3/220.

- 23- İsmail Muhammed b. Abdülmelik el-Bağdadî (ö. 1016/1608)¹¹³
- 24- Ebû Bekr b. Adiyy Takıyyuddin es-Sâlihî (İbn Şuayb) (ö. 1027/1618)¹¹⁴
- 25- Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Lutf el-Makdisî (ö. 1028/1619)¹¹⁵
- 26- Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Hazrecî el-Mısrî (el-Ganîmî) (ö. 1044/1635)¹¹⁶
- 27- İsmail b. Abdulğaniy b. İsmail b. Ahmed en-Nablûsî ed-Dımaşkî (ö. 1062/1652)¹¹⁷
- 28- Salih b. Abdülkadir el-Halvetî el-Kubeynî ed-Dımaşkî (ö. 1093/1682)¹¹⁸
- 29- Ahmed b. Muhammed es-Safedî ed-Dımaşkî (ö. 1100/1689)¹¹⁹
- 30- Derviş b. Ahmed b. Ömer b. Ebû's-Suûd ed-Dımaşkî (el-Muleyhî) (ö. 1174/1760)¹²⁰
- 31- Abdurrahman b. Ali b. Allâme Abdurrauf el-Bişbîşî (ö. 1207/1792)¹²¹
- 32- Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz b. Ahmed ed-Dımaşkî (İbn Âbidîn) (ö. 1252/1836)¹²²
- 33- Muhammed b. Hasan ed-Dımaşkî el-Meydânî (el-Baytar) (ö. 1312/1895)¹²³
- 34- Ahmed b. Muhammed el-Hânî (ö. 1317/1900)¹²⁴
- 35- Abdulvehhab b. Abdurrahim b. Abdullah b. Abdülkadir (ö. 1389/1969)¹²⁵

2.3.5. Şafî Mezhebinden Hanbelî Mezhebine Geçen Fakihler

- 1- Ebû'l-Hattab Ali b. Ahmed b. Abdullah el-Bağdadî (ö. 476/1083)¹²⁶
- 2- Tahir b. el-Hüseyn b. Ahmed el-Kavvas el-Basrî el-Bağdadî (ö. 476/1083)¹²⁷

¹¹² Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 1/416.

¹¹³ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 162.

¹¹⁴ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 162.

¹¹⁵ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 162.

¹¹⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 1/312.

¹¹⁷ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 1/408.

¹¹⁸ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 2/238.

¹¹⁹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 2/357-358.

¹²⁰ Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1988), 2/107.

¹²¹ Baytar, *Hilyetü'l-beşer fi tarihi'l-karni's-salise aşar*, 2/836.

¹²² Baytar, *Hilyetü'l-beşer fi tarihi'l-karni's-salise aşar*, 3/1238.

¹²³ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 167.

¹²⁴ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 168.

¹²⁵ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 168.

¹²⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 3/353.

- 3- Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Abdurrezzâk eş-Şirazî el-Bağdâdî (ö. 499/1105)¹²⁸
- 4- Muhammed b. Nasır b. Muhammed es-Sülemî (ö. 550/ 1155)¹²⁹
- 5- Ahmed b. İbrahim b. Abdurrahman el-Vâsitî el-Hizâmî el-Bağdadî ed-Dımaşkî (ö. 711/1311)¹³⁰
- 6- Abdullah b. Yusuf el-Ensârî en-Nahvî (ö. 761/1360)¹³¹
- 7- Abdullah b. İbrahim b. Ahmed el-Cemal el-Harrânî el-Halebî (ö. 821/1418)¹³²
- 8- Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer eş-Şuşeynî el-Mahallî el-Kâhirî (ö. 870/1465)¹³³
- 9- Ahmed b. İsmail b. Ebû Bekr b. Ömer b. Halid (Bureyd) el-Ebşîti el-Kâhirî el-Ezherî (ö. 883/1478)¹³⁴
- 10- Ahmed b. Muhammed b. Ali es-Sülemî el-Mansûrî (ö. 887/1482)¹³⁵
- 11- Ahmed b. Abdurrahman b. Ali b. Ebûbekr eş-Şihâb er-Reymî el-Yemenî (ö. 902/1497)¹³⁶
- 12- Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahim ed-Dûmî ed-Dımaşkî (İbn Bedrân) (ö. 1323/1905)¹³⁷

2.3.6. Şafîî Mezhebinden Malikî Mezhebine Geçen Fakihler

- 1- Salih b. Salim el-Havlânî (ö. 267/881)¹³⁸
- 2- Muhammed b. Abdullah b. Abdulkakem b. A'yun el-Misrî (ö. 268/882)¹³⁹
- 3- Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvîni er-Râzî (ö. 395/1004)¹⁴⁰

¹²⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 3/351.

¹²⁸ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 109.

¹²⁹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Aybek b. Abdullah Hüsamî İbnü'd-Dimyâtî, *el-Müstefâd min zeyli Târîh-i Bağdâd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 1/27.

¹³⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/26.

¹³¹ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, 3/93.

¹³² İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 7/151.

¹³³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'li-ehli karni't-tâsi*; 5/187.

¹³⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 7/336.

¹³⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/346.

¹³⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'li-ehli karni't-tâsi*; 1/331.

¹³⁷ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 5/283.

¹³⁸ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-marifeti a'lâmi mezhebi mâlik* (Rabat: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1965), 1/273.

¹³⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/3514.

¹⁴⁰ Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîni ve'n-nuhât*, 1/352.

- 4- Muhammed b. Abdülaziz b. Ali el-Mesellâtî (ö. 764/1363)¹⁴¹
- 5- İbrahim b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Ehnâtî (ö. 777/1375)¹⁴²
- 6- Abdulvahhab b. Ahmed (Kemâleddin) b. Muhammed (Alemeddin) b. Ebû Bekr el-Ehnâtî (ö. 784/1382)¹⁴³
- 7- Musa b. Ali el-Mısrî el-Münâvî (ö. 820/1417)¹⁴⁴
- 8- Hasan b. İbrahim b. Hüseyin b. İbrahim el-Halidî el-Mahzumî et-Tilluvî (ö. 825/1422)¹⁴⁵
- 9- Muhammed b. Canbek el-Kâdî (el-Kenecî) (ö. 1029/1620)¹⁴⁶

2.3.7 Şafîî Mezhebinden Zahiri Mezhebine Geçen Fakihler

- 1- Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (İbn Hazm ö. 456/1064)¹⁴⁷
- 2- Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Mısrî (İbnu'l Berhân ez-Zâhirî et-Teymî) (ö. 808/1405)¹⁴⁸

2.3.8. Malikî Mezhebinden Şafîî Mezhebine Geçen Fakihler

- 1- Abdülaziz b. İmrân b. Eyyûb b. Miklâs el-Huzâî (ö. 234/848)¹⁴⁹
- 2- Said b. Muhammed b. Sabîh el-Mağribî (ö. 302/915)¹⁵⁰
- 3- Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Ali es-Safrâvî el-İskenderanî (İbn Aynî'd-Devle) (ö. 636/1238)¹⁵¹
- 4- Ali b. Muhammed b. Abdussamed es-Sehâvî (ö. 643/ 1245)¹⁵²
- 5- Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (İbn Mâlik et-Tâî) (ö. 672/1274)¹⁵³

¹⁴¹ Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 4/204.

¹⁴² Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umri fi't-târîh*, 1/159.

¹⁴³ Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umri fi't-târîh*, 2/113.

¹⁴⁴ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 141.

¹⁴⁵ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi 'li-ehli karni't-tâsi*; 3/91.

¹⁴⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*, 4/169.

¹⁴⁷ Apaydın, "İbn Hazm", 20/41.

¹⁴⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 7/73.

¹⁴⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 2/143.

¹⁵⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 2/313.

¹⁵¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 29/184.

¹⁵² Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân*, 7/322.

¹⁵³ Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", 20/169-170.

- 6- Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kastallânî (ö. 686/1287)¹⁵⁴
- 7- Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî (İbn Dakîku'l-İd) (ö. 702/130^Y)¹⁵⁵
- 8- Abdalbâri b. el-Hüseyn b. Abdurrahman el-Ermentî (el-Bekrî) (ö. 706/1307)¹⁵⁶
- 9- Abdullah b. Abdulhak b. Abdullah el-Mahzûmî ed-Dilâsî el-Mısırî (ö. 721/1321)¹⁵⁷
- 10- Ebû't-Tayyib b. Muhammed et-Tûnusî (ö. 751/1350)¹⁵⁸
- 11- Muhammed b. Muhammed et-Turaynî el-Mısırî (ö. 790/1396)¹⁵⁹
- 12- Muhammed b. Muhammed el-Mesellâtî ed-Dımaşkî (ö. 799/1397)¹⁶⁰
- 13- Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî (İbnü'l-Mulakkin) (ö. 804/1401)¹⁶¹
- 14- Muhammed b. Abbas b. Muhammed es-Salfî el-Mearrî (ö. 808/1405)¹⁶²
- 15- Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Haşimî el-Ukaylî en-Nuveyrî el-Mekkî eş-Şafîî (ö. 852/1450)¹⁶³
- 16- Muhammed b. Ali b. Mesud b. Osman b. İsmail et-Tellâî el-Kâhirî (ö. 857/1453)¹⁶⁴
- 17- Muhammed b. Ömer b. Abdullah ed-Dümeyrî (İbn Küteyle) (ö. 887/1482)¹⁶⁵

2.3.9. Malikî Mezhebinden Hanefî Mezhebine Geçen Fakihler

- 1- Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şumunnî el-Kostantinî (ö. 872/1468)¹⁶⁶
- 2- Hüseyin b. Ali b. Abdullah b. Seyfu'l Bedri el-Fîşî el-Kahirî el-Hüseynî (İbni Fişe) (ö. 895/1490)¹⁶⁷

¹⁵⁴ Hayreddin Zîrîklî, *el-'Alâm'* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1980), 5/323.

¹⁵⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zehab fi Ahbâri men zehab*, 6/5.

¹⁵⁶ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'etî's-sâmine*, 3/101.

¹⁵⁷ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'etî's-sâmine*, 3/41.

¹⁵⁸ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'etî's-sâmine*, 1/233.

¹⁵⁹ Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umri fi't-Târîh*, 3/361.

¹⁶⁰ Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umri fi't-Târîh*, 3/360.

¹⁶¹ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zehab fi Ahbâri men zehab*, 7/44.

¹⁶² Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umri fi't-Târîh*, 5/265.

¹⁶³ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi' li-ehli karnî't-tâsi*; 9/144.

¹⁶⁴ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi' li-ehli karnî't-tâsi*; 8/219.

¹⁶⁵ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi' li-ehli karnî't-tâsi*; 8/316.

¹⁶⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, 7/313.

3- Ahmed b. Muhammed b. Yahya el-Kudsî el-Gazzî (el-Muvakkat) (ö. 1071/1661)¹⁶⁸

4- Muhammed Bahît b. Hüseyin el-Mutî (ö. 1354/1935)¹⁶⁹

2.3.10. Malikî Mezhebinden Zahirî Mezhebine Geçen Fakihler

Ahmed b. Muhammed b. Müferric el-Endelüsî el-İşbilî el-Emevî el-Hazmî (İbnu'r-Rume el-Aşşeb ez-Zehrî) (ö. 637/1239)¹⁷⁰

2.3.11. Malikî Mezhebinden Hanbelî Mezhebine Geçen Fakihler

Abdullatif b. Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî el-Mekkî (ö. 853/1451)¹⁷¹

2.3.12. Malikî Mezhebinden Bâtıniyye (İsmailiyye) Mezhebine Geçen Fakihler

Ebü Hanife Numan b. Muhammed b. Mansur el İsmailî el-Mağribî el-Mısrî el-Kayravânî eş-Şiî (ö. 363/974)¹⁷²

2.3.13. Hanbelî Mezhebinden Hanefî Mezhebine Geçen Fakihler

1- Abdu'l-Vahid b. Ali b. Berhân el-Ukberî (ö. 456/1064)¹⁷³

2- Abdüsseyyid b. Ali b. Muhammed el-Bağdadî (İbnu'z Zeytûnî) (ö. 542/1147)¹⁷⁴

3- Zeyd b. el-Hasen b. Zeyd el-Kindî el-Bağdâdî (Ebü'l-Yümn el-Kindî) (ö. 613/1217)¹⁷⁵

4- Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî (Sibt İbnü'l-Cevzî) (ö. 654/1256)¹⁷⁶

5- Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî el-Harrânî es-Serûcî (ö. 710/1310)¹⁷⁷

¹⁶⁷ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi li-ehli karni't-tâsi*; 3/150.

¹⁶⁸ Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/175.

¹⁶⁹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 9/98.

¹⁷⁰ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 8/30.

¹⁷¹ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi li-ehli karni't-tâsi*; 4/334.

¹⁷² İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 3/47.

¹⁷³ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 3/206.

¹⁷⁴ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 13/13.

¹⁷⁵ Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât fi Tabakâti'l luğaviyyini ve-n-nuhât*, 1/570.

¹⁷⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 5/266.

6- İbrahim b. Yahya b. Ahmed el-Azezi el-Basravi ed-Dımaşki (İbnu'l Keyyal) (ö.733/1333)¹⁷⁸

7- Abdusselam b. Ahmed b. Abdulmün'im b. Ahmed el-Hüseyni el-Kaylevi el-Bağdadî el-Kâhiri (ö. 859/1455)¹⁷⁹

8- Muhammed b. Yahya b. Yusuf er-Rabiî et-Tedâfi el-Halebi (ö. 963/1555)¹⁸⁰

9- Ebû's Safâ b. Muhammed b. Mahmud el-Ustuvânî ed-Dımaşki (ö. 1060/1650)¹⁸¹

10- Abdulğani b. Selahaddin el-Hânî (ö. 1095/1684)¹⁸²

2.3.14. Hanbelî Mezhebinden Şâfiî Mezhebine Geçen Fakihler

1- Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdadî (ö. 463/1071)¹⁸³

2- Ahmed b. Ali b. Berhân b. el-Hamemî (İbn Berhân) (ö. 518/1124)¹⁸⁴

3- Mübarek b. Mübarek b. Ahmed b. Ebi Ya'la İbnu Zuvme (Ruvme) el-Bağdadî (ö. 543/1149)¹⁸⁵

4- Ahmed b. Abdullah b. Berake el-Harbî (İbn Ebi'l Maâli - İbn Nâciye - İbn Bâciye) (ö. 554/1159)¹⁸⁶

5- Ali b. Said b. el-Hasan b. Ali b. el-Ârif el-Bağdadî (ö. 592/1196)¹⁸⁷

6- Mahmud b. el-Mübarek b. Ali el-Mübarek el-Vasitî el-Bağdadî (ö. 592/1196)¹⁸⁸

7- Ebû'l-Berekât Es'ad b. Ahmed b. Hibetullah b. Muhammed eş-Şeybanî el-Hattabî (İbnu'l-Beledî) (ö. 601/1205)¹⁸⁹

8- Ahmed b. Ali b. en-Nefis b. Burandeze (ö. 618/1221)¹⁹⁰

9- Ahmed b. Muhammed b. Halef el-Makdisî es-Sâlihî (ö. 638/1241)¹⁹¹

¹⁷⁷ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'etî's-sâmine*, 1/103.

¹⁷⁸ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'etî's-sâmine*, 1/86.

¹⁷⁹ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi'li-ehli karni't-tâsi*; 4/198.

¹⁸⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 8/339.

¹⁸¹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karni'l-hâdî aşer*, 1/130.

¹⁸² Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karni'l-hâdî aşer*, 2/434.

¹⁸³ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 3/311.

¹⁸⁴ Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ'iz-zamân*, 1/99.

¹⁸⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 7/275.

¹⁸⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/283.

¹⁸⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/92.

¹⁸⁸ Ebû Zeyd, *en-Nezâir*, 114.

¹⁸⁹ Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 13/32-33.

¹⁹⁰ Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, 13/537.

- 10- Muhammed b. Yahya b. Muzaffer (İbnu'l-Hubeyr) (ö. 639/1242)¹⁹²
- 11- Abdülazim b. Abdulkaviy b. Abdullah el-Münzirî eş-Şâmî el-Mısırî (ö. 656/1258)¹⁹³
- 12- Ebû'l-Fide' İsmail b. Abdurrahman b. Mekki el-Mardinî (ö. 689/1290)¹⁹⁴
- 13- Ahmed b. Süleyman b. Muhammed el-Erbidî ed-Dımaşki (ö. 776/1375)¹⁹⁵
- 14- Muîn b. Osman b. Halil ed-Darîr el-Mısırî ed-Dımaşki (ö. 799/1397)¹⁹⁶
- 15- Ahmed b. İbrahim b. Muhammed en-Nablûsî ed-Dımaşki (ö. 811/1408)¹⁹⁷
- 16- İbrahim b. Muhammed b. Muhammed el-Be'li (İbnu'l Murahhil) (ö. 860/1457)¹⁹⁸
- 17- İbrahim b. Muhammed b. Mahmud el-Halebî ed-Dımaşki Kabibetî (Nâcî) (ö. 900/1495)¹⁹⁹

2.3.15. Zahirî Mezhebinden Şafiî Mezhebine Geçen Fakihler

- 1- Muhammed b. İshak el-Kâşânî (ö. 280/893)²⁰⁰
- 2- Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbas et-Tevhidî (ö. 414/1023)²⁰¹
- 3- Ali b. Said b. Abdurrahman b. Mehrez el-Abderî (ö. 493/1100)²⁰²

2.3.16. Zahirî Mezhebinden Hanefî Mezhebine Geçen Fakihler

- Ahmed b. Abdullah b. Abdullah b. Muhacir el-Vadiyâşî el-Endelûsî (ö. 739/1339)²⁰³

¹⁹¹ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 7/331.

¹⁹² İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 5/205.

¹⁹³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8/259.

¹⁹⁴ Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 15/627.

¹⁹⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 6/240.

¹⁹⁶ Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâ'l-umri fi't-târih*, 3/365.

¹⁹⁷ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi'li-ehli karni't-tâsi*; 1/202.

¹⁹⁸ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi'li-ehli karni't-tâsi*; 1/159.

¹⁹⁹ Sehâvî, *ed-Dav ü'l-lâmi'li-ehli karni't-tâsi*; 1/166.

²⁰⁰ Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/97.

²⁰¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/119.

²⁰² Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 7/100.

²⁰³ Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, 1/336.

2.3.17. Zeydî Mezhebinden Şafîî Mezhebine Geçen Fakihler

Mansur b. Cebr b. Mansur b. Mesud b. Muhammed b. Abs b. Hizb (ö. 657/1259)²⁰⁴

2.3.18. Birden Fazla Mezhebe Geçişler

Mezhep geçişleri genellikle bir mezhepten diğer bir mezhebe geçiş olmuşsa da birden fazla mezhep değiştirme vakaları da görülmüştür. Sınırlı sayıda olmakla konu bütünlüğünün sağlanması açısından bu tarz geçişlere de değinmenin gerekli olduğu düşünülmüştür.

Ebû Bekr Muhammed b. Hamd b. Halef el-Bendenîcî el-Bağdadî (Hanfeşe) (ö. 538/1144) önce Hanbelî mezhebine mensupken Hanefî mezhebine geçmiş, sonrasında Şafîî mezhebine intikal etmiştir. Bu intikallerinden dolayı Hanfeşe lakabı ile anılmıştır.²⁰⁵

Mübarek b. Mübarek b. Said el-Vecih en-Nahvî el-Vâsitî (ö. 613/1216) Hanbelî mezhebenden Hanefî mezhebine, Hanefî mezhebenden de Şafîî mezhebine geçiş yapmıştır.²⁰⁶

Ebû Ali el-Hasan b. Mübarek b. Muhammed b. Yahya b. Müslim (ö. 629/1232) Hanbelî mezhebenden Şafîî mezhebine Şafîî mezhebenden de Hanefî mezhebine geçiş yapmıştır.²⁰⁷

Ebu'l-Abbas Muhammed b. Musa b. Muhammed el-Lahmî ed-Dımaşkî (İbn Sened) (ö. 792/1390) Şafîî mezhebine mensupken Mâlikî mezhebine geçmiş, sonrasında tekrar Şafîî mezhebine intikal etmiştir.²⁰⁸

Sonuç

İslam hukuk tarihinde 4/10. asırdan itibaren mezhepler kurumsal yapılarını bütünüyle tamamlamış, Müslümanlar amelî hayatlarını bir mezhebe bağlı olarak sürdürmüşlerdir. Fakihler de belirli bir mezhebe tabi olmuş, gerek amelî yaşantılarında gerekse fetva ve içtihatlarında bağlı olduğu mezhebe göre hareket etmişlerdir. Bununla birlikte zaman içinde fukahânın başlangıçta bağlı olduğu mezhebi bırakıp çeşitli sebeplerle bir başka mezhebe geçmesi de tarihsel bir realite olarak ortaya çıkmıştır. Tahâvî, İbn Hazm, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Hatîb el-Bağdâdî ve

²⁰⁴ Muhammed b. Yusuf el-Cenedî, *Kitâbü's-Sülûk fî tabakâti'l-ulemâ' ve'l-mülûk* (San'a: Mektebetü'l-İrşad, 1993), 2/303.

²⁰⁵ Hâfız b. Me'kul, *İkmâlu'l-Kemal* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, 1963), 2/144.

²⁰⁶ Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zamân*, 4/152

²⁰⁷ Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâimaz ez-Zehabî, *el-Muhtasarü el-muhtecü ileyhî min tarihi'l-Hâfizi ed-Debisî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 1/168.

²⁰⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zehab fî ahbâri men zehab*, 6/326.

Âmidî gibi fıkıh tarihinin en bilindik simaları mezhep değişikliğine giden fakihlerden sadece birkaçıdır.

Bir Müslümanın veya fakihin bağlı olduğu mezhebi bırakıp bir başka mezhebe geçmesi dünyevî kaygılardan kaynaklanmadığı sürece caiz görülmüştür. Genel olarak konuyla ilgili olumsuz görüş serdedilmemiştir. Ancak fakihlerin mezhep değiştirme sebepleri dikkate alındığında bu durumun her zaman için dinî veya ilmî sebeplerden kaynaklanmadığı, farklı sâiklerin de rol oynadığı görülmüştür. Fukahânın mezhep değiştirmesine etki eden en önemli sebeplerden biri fakihin herhangi bir konuda yapmış olduğu inceleme sonucunda yeni seçtiği mezhebin konuyla ilgili delillerinin önceden bağlı olduğu mezhebe göre daha sağlam olduğuna kanaat getirmesidir. Kendi mezhebi dışındaki bir ilim halkasındaki tartışmalar da kimi zaman fukahânın mezhebini değiştirmesine sebep olmuştur. Fakihin içinde bulunduğu sosyoekonomik durum ve çevre baskısı da mezhep intikalinde etkili olan bir diğer husustur. Örneklerinin daha ziyade Mâlikî fukahâsında görüldüğü siyasi istikrarsızlık da fukahânın mezhep değiştirmesine yol açmıştır. Bilindiği üzere Endülüs'teki siyasi istikrarsızlık durumu 1200'lü yıllardan itibaren hız kazanmıştır. Bu durum sosyal yapıya da etki etmiş ve Mâlikî mezhebinin en yaygın olduğu coğrafya olan Endülüs'ten İslam dünyasının farklı bölgelerine kaçış hızlanmıştır. İslam dünyasının farklı bölgelerine dağılmak durumunda kalan Mâlikî fukahâsından bir kısmı çeşitli sebeplerle gittikleri yerlerde yaygın olan mezheplere geçiş yapmıştır. Hanefî fıkının önemli isimlerinden Ebû Cafer et-Tahâvî örneğinde olduğu üzere öğrencinin hocasıyla yaşadığı tartışma da mezhep değiştirme sebepleri arasındadır. Resmî ve idarî bir takım makam ve mevkilere gelebilme düşüncesi veya bazı vakıf menfaatlerinin belirli bir mezhep lehine şart koşulması da örnekleri az olmakla birlikte mezhep intikalinde etkili olan sebeplerdendir. Eş durumu, bir bölgede belirli bir mezhebin yaygınlık kazanması ve ailevî durumlar fukahânın mezhep intikaline etki eden diğer sebepler arasındadır.

Çalışmanın en önemli sonuçlarından biri dört temel fıkıh mezhebi içinde kendisine intikal olunan en canlı mezhebin Şâfiî mezhebi olduğunun ortaya çıkmasıdır. Diğer bir ifadeyle yaklaşık 150 civarında mezhep değiştiren fakihten 64'ü tercihinin Şâfiî mezhebinden yana kullanırken 58 fakih de Şâfiî mezhebinden diğer mezheplere geçiş yapmıştır. Bu yönüyle Şâfiî mezhebi en dinamik ve mobilitesi yüksek mezhep konumundadır. Hanefî mezhebenden farklı mezheplere 31 fakih geçiş yapmışken, farklı mezheplerden Hanefî mezhebine geçen fakih sayısı 50 civarındadır ve bunun 35'i Şâfiî mezhebenden Hanefî mezhebine intikal şeklindedir. Hanefî mezhebinin gelişim ve yayılma sürecinde devlet desteğinin inkâr edilemez boyutta olmasına rağmen fukahânın mezhep intikalinde Hanefî mezhebenden ziyade Şâfiî mezhebini tercih etmesi araştırmanın dikkate değer bir başka sonucudur. Mezheplerin İslam dünyasındaki yaygınlığına benzer bir sonuç olarak Malikî ve Hanbelî mezheplerine geçiş, Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre sınırlı düzeyde kalmıştır. Hanbelî mezhebenden farklı mezheplere geçiş yapan 27

fakihin 17'si Şâfiî mezhebine intikal ederken 10'u Hanefî mezhebine intikal etmiştir. Mâlikî mezhebinden farklı mezheplere geçişte Şâfiî mezhebi açık ara öndedir. Buna göre Mâlikî mezhebenden farklı mezheplere geçiş yapan 24 fakihin 17'si Şâfiî mezhebine sadece 4 tanesi Hanefî mezhebine diğer üçü de Zahirî ve Hanbelî mezheplerine geçiş yapmıştır.

Tarihi bir realite olarak fukahânın mezhep değiştirmesinin her ne kadar geçmişten günümüze çok sayıda örneği bulunsa da hicrî 7-9 milâdî 13-14. yüzyıllar fukahânın mezhep intikalinin yoğunlaştığı zaman dilimleridir.

Araştırmanın dolaylı bir sonucu da fukahâ arasında somut bir şekilde ve sıklıkla örnekleri görülen mezhep intikallerinin İslam hukuk tarihi eserlerinde zaman zaman vurgulanan “mezhep taassubu” argümanını yeniden değerlendirmeye davet etmesidir.

Kaynakça/References

- Âlusî, Nu'man b. Mahmûd. *Celâu'l-ayneyn bi-muhâkemeti'l-Ahmedeyn*. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Berhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/370. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/39-52. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/93-100. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mi'eti's-sâmine*. Haydarabat: Dâiratu'l-Maârif, 1931.
- Askalânî, İbn Hacer. *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umri fi't-târîh*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Aygün, Abdullah. "Sem'ânî, Ebü'l Muzaffer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/463-464. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd medinetü's-selâm*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Baytar, Abdurrezzâk. *Hilyetü'l-beşer fi tarihi'l-karni's-salise aşar*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Cenedî, Muhammed b. Yusuf. *Kitâbü's-sülûk fi çabakâti'l-ulemâ' ve'l-mülûk*. San'a: Mektebetü'l-İrşad, 1993.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullah. *en-Nezâir*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1412.
- Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'î'z-zamân*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1978.
- Hazrecî, Ali b. Hasan. *el-Ukudu'l-lu'luhiyye fi tarihi'd-devleti'r-Rasuliyye*. Beyrût: Dâru'l-Âdâb, 1983.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Ukûdü'd-durriyye fi tenkîhi'l-fetâva'l-hâmidîyye*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbnü'd-Dimyâtî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Aybek b. Abdullah Hüsami. *el-Müstefâd min zeyli Târîh-i Bağdâd*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.

- İbnü'l-İmâd, Şihabuddin Ebu'l-Felah Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî. *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Dımaşk: Dâru İbni Kesir, 1989.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-marifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. Rabat: Vizâretü'l-Evkaf ve Ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1965.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/152-153. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kallek, Cengiz. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/253-255. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kallek, Cengiz. "Esed b. Furat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/366. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatib el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/452-460. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh Mezhepleri", www.hayrettinkaraman.net. Erişim 14 Eylül 2021. <https://www.hayrettinkaraman.net/>
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2015.
- Kılıçer, M. Esad. *İslam Fıkıhında Rey Taraftarları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Koca, Ferhat. "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/539. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî. *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: y.y., 1914.
- Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1998.
- Me'kul, Hâfız. *İkmâlu'l-Kemâl*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî. 1963.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşkî. *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî aşer*. Kahire: Matbaatü'l-Vehîbe, 1284.
- Murâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1988.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şerif. *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn*. Beyrut: Mektebu'l-İslâm, 1405.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Râfî, Abdülkerim b. Muhammed. *Tedviîn fi ahbâri Kazvin*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sehâvî, Şemsüddin b. Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli karni't-tâsi*. Beyrut: Dâru'l-Cîyl, 1992.
- Suyûtî, Celâlüddin. *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviiyyini ve'n-Nuhât*. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1965.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddin. *Cezîlü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*. Kahire: Dâru'l-İtisâm, 1989.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964.
- Şuhûd, Ali b. Nayif. *el-Hulâsatu fi esbâbi ihtilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: y.y., 2008.
- Şühbe, Takıyyüddin İbn Kadî. *Tabakâtü's-Şafiiyye*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Turan, Abdülbaki. "İbn Mâlik et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/169-171. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/234-239. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/526. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Venîs, Şeyh Ali. *Hükmü'l-İntikali beyne'l-Mezâhibi'l-Fıkhiiyye*, (<https://www.alukah.net/sharia/0/78641/>) (Erişim 14 Eylül 2021)
- Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Miyar'il-murib ve'l-câmiu'l-muğrib an fetâvâ ulemâi İfrikiiyye ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- Yurdagür, Metin. "Cûzcânî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/97. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî el-Murtezâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Kuveyt: Matbaatü'l-Kuveyt, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fi haberi men ğaber*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrût: Beytu Efkâri'd-Devle, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihi'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muhtasaru el-muhtecu ileyhi min tarihi'l-Hâfizi ed-Debîsî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

Zîrîklî, Hayreddin. *el-'Alâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1980.



ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 161-187.

Issue: 20, 2024, 161-187.

Depremi Kur'an Bağlamında Hikmet Cihetiyle Değerlendirilmesi

Evaluation of Earthquake with Wisdom in the Context of the Qur'an

Hasan Bulut

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Reading The Qur'an and Qirā'āt Science, Gaziantep/Türkiye

hasanbulut1244@gmail.com | ORCID: [0009-0001-4293-1562](https://orcid.org/0009-0001-4293-1562) | ROR ID: [04nvy675](https://ror.org/04nvy675)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

13 Temmuz 2024 13 July 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

25 Ekim 2024 25 October 2024

Yayın Tarihi Date Published

26 Aralık 2024 26 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hasan Bulut).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hasan Bulut).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Bulut, Hasan. "Depremi Kur'an Bağlamında Hikmet Cihetiyle Değerlendirilmesi". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 161-187. DOI: [10.52886/ilak.1515867](https://doi.org/10.52886/ilak.1515867)

Bulut, Hasan. "Evaluation of Earthquake with Wisdom in the Context of the Quran". *Theological Academia* 20 (December 2024), 161-187. DOI: [10.52886/ilak.1515867](https://doi.org/10.52886/ilak.1515867)

Öz

Yeryüzü canlılar için yaşama elverişli bir biçimde tanzim edilmiştir. Dünyanın imtihan yurdu olması hasebiyle de insanlar zaman zaman farklı türden musibet veya doğal afetler ile sınanmaktadır. Bu hadiselerden birisi Kur'ân'da başta zelzele olmak üzere çeşitli kavramlarla ifade edilen depremlerdir. Yeryüzünün canlı bir organizma olduğu dikkate alındığında onun sarsıntılarla değişime maruz kalması gayet tabiidir. Ancak bu depremlerin tek müsebbibi ne dünyanın olağan hareketleri ne de diğer canlı varlıklardır. Yeryüzünde cereyan eden bu olayların gerçekleşmesinde Yüce Allah'ın irade, kudret ve hikmeti tecelli etmekle birlikte kusur ve ihmalkârlıktan dolayı oluşan zararda da insanoğlunun payına düşmektedir. İslâm âlimleri Kur'ân ve sünnetten ilgili nasları göz önünde bulundurarak depremlerin oluş hikmetleri konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Kimisi bu olayların ceza, kimisi ikaz, kimisi ibret ve kimisi de imtihan maksatlı olduğunu söylese de depremin ceza amaçlı olduğu düşüncesi hariç diğer hususlarda çoğunlukla aynı veya benzer meyanda kanaatler ileri sürülmüştür. Depremin işlenen suçların bir cezası olup-olmadığına dair ihtilaf olmakla birlikte bu olayın, Allah'ın takdir ettiği yasalar çerçevesinde gerçekleştiği, bunda mutlak etkin ve yetkin gücün Allah (c.c.) olduğu konusunda ittifak sağlanmıştır. Ancak bu farklı görüşlerin Kur'ân, sünnet ve akli delillerle uzlaştırılması mümkündür. Bu minvalde toptancı bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmak yanlış inanç ve anlayışların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Zira Kur'ân ve sünnette yer alan hakikatler, akla ve mantığa tezat teşkil etmez. Bu itibarla Kur'ân, depremi doğal bir afet olarak adlandırmakla birlikte kendisinden ders ve ibretler çıkarılması gereken bir ikaz aracı, çarpıcı mesajlar ihtiva eden bir imtihan olarak da söz etmiştir. Yüce Allah, hikmetinin bir gereği olarak zahiri sebepleri yaptıklarına birer perde kıldığı için Onun (c.c.) hikmetine tam olarak vakıf olmak neredeyse imkânsızdır. Çünkü dünya hikmet ve imtihan yurdudur, ceza ve mükâfat yeri değildir. Aksi bir durum söz konusu olmuş olsaydı yeryüzünde günah işleyen, zulmeden her bir insan derhal cezalandırılır ya da helak olurdu. Bu sebeple insan, sınırlı kapasitesiyle ilgili naslar çerçevesinde ancak bazı hikmetleri kısmen kavrayabilir ki bu durum onun dârü'l-hikmette yaşam sürmesinden kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada; deprem manasında geçen kelimelerin Kur'ân'daki kullanımlarına yer verilmekte, deprem ve benzeri hadiselerle maruz kalan önceki ümmetlerin hangi sebepler yüzünden helak oldukları, depremlerin hangi dini kavramlarla ilişkilendirildiği İslâm âlimlerinin yorumları ile izah edilmektedir. Ayrıca konu hakkında yapılan anket çalışmaları da dikkate alınarak akli ve nakli delillerden hareketle en sahih değerlendirmeler yapılmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın amacı depremlerin doğal birer afet mi, ilahî birer ceza mı, ibret alınması gereken bir hadise mi veya varsa başka nedenler mi olduklarına cevap bulmaya çalışmak ve ulaşılan sonuçları doküman analizi yöntemiyle uzlaştırmaya çaba sarf etmektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Hikmet, Doğal Afet, Deprem.

Abstract

The earth was organized in a way that it is suitable for living beings. Since the world is a land of testing, people are tested from time to time with different kinds of calamities or natural disasters. One of these events is earthquakes, which are expressed in the Qur'ân with various concepts, especially zalzala (earthquake). Considering that the earth is a living organism, it is quite natural that it is subject to change with earthquakes. However, the sole cause of these earthquakes is neither the normal movements of the earth nor other living beings. While the will, power and wisdom of Almighty Allâh are manifested in the realization of these events that take place on earth, human beings also bear the share of the damage caused by fault and negligence. Islamic scholars have expressed different opinions about the reasons why earthquakes occur, taking into account the relevant texts from the Qur'ân and the sunnah. Although some say that these events are for punishment, some say for warning, some say for example to others, and some say for testing purposes, mostly the same or similar opinions have been put forward, except for the idea that the earthquake was for punishment. Although there is disagreement as to whether earthquake is a punishment for the crimes committed or not, there is an agreement that this event took place within the framework of the laws determined by Allâh and that Allâh (swt) has the absolute effective and competent power in this matter. However, it is possible to reconcile these different views with the Qur'ân, sunnah and rational evidence. Approaching the issue from a broad perspective leads to the emergence of wrong beliefs and understandings. However we know that the truths contained in the Qur'ân and the Sunnah do not contradict reason and logic. In this respect, although the Qur'ân calls the earthquake a natural disaster, it also mentions it as a warning tool from which lessons and warnings should be drawn, and as a test containing striking messages. Since Almighty Allâh, as a requirement of his wisdom, makes apparent causes veils for his actions, it is almost impossible to fully understand his wisdom. Because the world is the land of wisdom and testing, not the place of punishment and reward. If the opposite were the case, every person on earth who committed sins and oppressed would be punished or destroyed immediately. For this reason, man can only partially comprehend some wisdom within the framework of the texts related to his limited capacity, and this is due to his living in Dâr al-Ḥikma (house of wisdom). In this study; The usage of the words meaning earthquake in the Qur'ân, the reasons why previous ummahs that were exposed to earthquakes and similar events were destroyed, and what religious conceptions are associated with earthquake are explained with the comments of Islamic scholars. In addition, the most accurate evaluations are made based on rational and transmitted evidence, taking into account the survey studies conducted on the subject. Therefore, the aim of the study is to try to find an answer to whether earthquakes are natural disasters, divine punishments, events that need to be taken as a lesson, or other reasons, if any, and to try to reconcile the results with the document analysis method.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Wisdom, Natural Disaster, Earthquake.

Giriş

Kâinata cereyan eden her olayın Allah'ın (c.c.) ilim, irade ve kudretiyle gerçekleştiği, bütün fiil ve tasarrufu mutlak adalet ve hayır üzere olduğu evrenin kusursuz nizamından anlaşılmaktadır. Yüce Allah bu nizamın sürdürülebilmesi adına deprem gibi bazı tabii olayların gerçekleşmesini takdir etmiş, fay kırılması gibi sebepleri ise depremler için birer perde kılmıştır. Dolayısıyla bu zahiri sebeplere nisbî bir pay vermiştir.¹ Bu yönüyle bakıldığında fay kırılmalarının ya da yer hareketlerinin görünürde depremler için birer sebep teşkil ettiği söylenebilir. Bu olay ve sebeplerin ortaya çıkarılmasında etkin güç yalnızca Yüce Allah'tır (c.c.) ve tüm bunlar, Allah'ın (c.c.) doğaya koyduğu kanunların bir parçasıdır. Ancak bu gibi olayların teşekkülü esnasında meydana gelen hasarın büyüklüğü-küçüklüğü insanların aldıkları tedbirlere göre değişkenlik arz etmektedir. Depremlerin vuku bulmasında ise insanlarca bilinen ve bilinmeyen pek çok hikmetler vardır.

Deprem gibi olaylar, fiziksel ve jeolojik açıklamasının² yanı sıra Allah'ın (c.c.) kudretini gösteren, doğadaki nizam içinde gelişen tabii olaylardır. Bununla birlikte depremlerin insanlar için bir; ibret, ikaz, rahmet, imtihan ve ilahî azap gibi hikmetlere matuf olduğu da ifade edilmektedir.³ Ancak zahiri sebebi insanlar tarafından bilinsin veya bilinmesin doğal afetleri sadece tek taraflı, spesifik ve neden-sonuç ilişkisi denkleminde ele almak her zaman insanı doğru bir sonuca götürmez.⁴ Bu yöntem yerine Kur'an bütünlüğü çerçevesinde ve bilimsel veriler eşliğinde konuyu incelemek en tutarlı bir yaklaşım tarzıdır. Çünkü olayların görünen yüzü olduğu gibi görünmeyen arka yüzü de vardır. Bu arka plan ise sadece Yüce Allah'ın sınırsız ilmine münhasırdır. Dolayısıyla insanoğlu, jeolojik açıklamalar bir yana, doğal afetlerin verilmiş hikmetine ancak Allah'ın (cc) bildirdiği kadarıyla vakıf olabilmektedir.

Yapılan literatür taramasında deprem vakasının insan tutum ve davranışları üzerindeki etkisinin genellikle nitel ve nicel açılardan incelendiği, dini bağlamda ise Kur'an'a göre deprem, dinsel açıdan depremler, depremle helak edilen kavimler, kader-deprem ilişkisi, günah-deprem ilişkisi gibi yönlerden tahlil edildiği müşahede edilmiştir. Tüm bu çalışmalara dayanarak İslâm âlimlerinin depremi bir ikaz, imtihan, ibret ve tehdit amaçlı tabii bir afet olarak gördüklerini ancak depremin günah ve suçların bir cezası olup-olmadığı hususunda ihtilaf ettiklerini söyleyebiliriz. Buradan hareketle depremin hikmet bağlamında yeterince ele

¹ Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2011), 244-245.

² Depremin oluş şekli ve jeolojik açıklamasına dair detaylı bilgi için bk. Sepanta Naimi vd., "Olası İstanbul Depremi ve Kentsel Dönüşüm Çalışmaları ve Alınan Önlemlerin İrdelenmesi", *Aurum Mühendislik Sistemleri ve Mimarlık Dergisi* 5/1 (2021), 89-108; Matthys Levyi vd., *Deprem Kuşağı Deprem Nedir? Ne Değildir?*, çev. Turgut Gürer (İstanbul: Doğan Kitabevi, 1995), 12; Ülben Ezen, "Depremin Fiziksel Mekanizması", *İstanbul Ticaret Odası Fen Bilimleri Dergisi* 7/1 (2005), 85-91.

³ Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûti, *Keşfü's-salsale an vasfi'z-zelzele*, thk. Muhammed Kemalüddin İzzeddin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 151.

⁴ Mehmet Salmazzem, "Kur'an Perspektifinden Dünyevî Afetler ve Deprem", *Dini İlimler Bağlamında Deprem*, ed. Tecelli Karasu - Mahsum AYTEPE (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 88.

alınmadığı araştırmalar neticesinde tespit edilmiştir. Bu itibarla çalışmada zelzele ile aynı anlamda kullanılan depremin tanımına, din ile olan ilişkisine, Kur'ân'da hangi kelime ve anlamlarda kullanıldığına yer verilecek sonrasında ise depremlerin doğal afet ve ilahî hikmet boyutları değerlendirilecektir. Çalışmada analiz, sentez, kıyas, tümevarım, tündengelim gibi metotlardan yararlanılarak depremin ekseriyetle beşerî ve ilahî hikmet yönlerine dikkat çekilecektir. Ayrıca klasik ve çağdaş kaynaklardan istifade yoluna gidilerek İslâm âlimlerinin, depremi bir ceza olarak görüp-görmediklerine dair görüşleri panoramik bir perspektifle uzlaştırılmaya çalışılacaktır.

1. Deprem ve İlahî Hikmet Kavramları

Deprem Arapça'daki karşılığı zelzeledir. Zelzele, "zelle" sözcüğünden türetilmiştir. Zelle, ayak sürçmek ve kasıt olmadan sevaptan hataya meyletmek anlamındadır.⁵ Zelzele ise; sallanmak ve titremek manasına gelir. Bu kelimedeki harflerin tekrarı, ondaki titreme halinin devamına işarettir.⁶ Buna göre zelle mutat hareketler, zelzele ise tekrar anlamını içermekle birlikte, kapsamlı, güçlü hareketler için kullanılır. Zelzele, eylemsel olarak bir şeyi sarsan, belâ ve şiddet anlamını da içermektedir.⁷ Dolayısıyla Kur'ân'ın zelzele olarak adlandırdığı deprem, deprenmek fiilinden türetilen bir isim olup etkili bir şekilde kımıldanma demektir.

Terim olarak deprem, "Yer içindeki fay kırıkları üzerinde biriken enerjinin aniden boşalması neticesinde teşekkül eden yer değiştirme hareketinin neden olduğu karmaşık, elastiki dalga hareketleri"⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Yerin altındaki magma tabakası üzerindeki levhalar devamlı hareket halindedir. Kıtaların hareketiyle plato sınırlarındaki sürtünmeden ortaya çıkan kinetik enerji büyük bir güçle boşalır ve yer katmanlarında teşekkül eden şok dalgalarıyla deprem olayı meydana gelir. Deprem enerjisinin boşalmaya başladığı, sismik dalgaların çıkış kaynağı olan noktaya depremin merkezi veya odak noktası, bu noktanın yeryüzündeki izdüşümüne depremin merkez üssü denir. Depremin oluşmasını, deprem dalgalarının yayılmasını, deprem aletlerini ve depremle ilgili diğer konuları inceleyen bilim dalına "sismoloji", deprem dalgalarını belirleyen alete "sismometre"

⁵ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî vd. (b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/348; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 11/308; Hüseyin Remzi, *Ahtar-ı Kebîr* (Kütahya: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1309), 437.

⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/350; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbu'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 382.

⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/348-350; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/308.

⁸ Bruce A. Bolt, *Depremler*, çev. Ülkün Tansel (İstanbul: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları Yayınları, 2008), 98-101; Eşref Atabey, *Deprem* (Ankara: Maden Teknik ve Arama Genel Müdürlüğü, 2000), 16-17; Fikret Karaman, "Tevekkül, Kader Bağlamında Deprem ve Sorumluluk Bilinci", *Diyanet İlmî Dergisi* 56/3 (2020), 908; Tuncay Taymaz, "Deprem", *Cotigo Dergisi* 20 (1999), 72.

(sismograf), algılanan dalgaların kayıtlarına “sismogram” adı verilir.⁹ Oluş sebeplerine göre değişik deprem türleri vardır. Magma üzerindeki levhaların hareketi sonucu meydana gelen depremlere “tektonik depremler” denir. Depremlerin büyük bir kısmı bu gruba girer. İkinci tip depremler volkanların püskürmesiyle ortaya çıkan volkanik depremlerdir. Çöküntü depremler adı verilen üçüncü tipteki depremler ise yer altındaki boşlukların tavan blokunun çökmesiyle gerçekleşir. Odağı deniz dibinde bulunan depremlerden sonra denizlerde oluşan uzun periyotlu dalgalara “tsunami” denir.”¹⁰ Fiziksel anlamda tüm bu olayların oluş nedenleri genellikle dünyanın içyapısından kaynaklanmaktadır.¹¹

Hikmet kelimesi, insanın gücü ölçüsünde nesnelerin içyüzlerini ve hakikatlerini bilmesidir.¹² Ayrıca hikmet, cehalete mani olmak, en üstün bilgiyle bilmek anlamı da taşır.¹³ İlahî hikmet ise “beşerî güç ve iradenin yönlendiremediği, kontrol edemediği, maddeden soyutlanmış ontolojik gerçekliğe sahip varlıkların içyüzünü araştıran metafizik bir ilmin adı” olarak tanımlanır.¹⁴ Buna göre eşyanın iç yüzünü kavramaya çalışmak hikmet; eşyayı bilmek ve yaratılış gayesine tam olarak vakıf olmak ise ilâhî hikmet kapsamına girmektedir. Bu kapsamda insan, olayların iç yüzünü kısmen kavrayabilir, Yüce Allah ise mutlak manada eşyanın ve olayların künhüne vakıf olup ezeli ilmiyle her şeyi her yönüyle kuşatır. Kur’ân’da hikmet kelimesi dört yerde geçmekte olup; bilgi, öğüt,¹⁵ anlayış ve faydalı ilim,¹⁶ nübüvvet,¹⁷ sağlam, doğru sözlerle dolu Kur’ân¹⁸ anlamında beyan edilmektedir. Ancak çalışmada beşerî ve ilahî hikmet kavramları genellikle depremin iç yüzünü kavrama boyutu çerçevesinde irdelenecektir.

⁹ Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü (KOERİ BOUN), “Depremle İlgili Teknik Bilgiler” (10 Ekim 2024).

¹⁰ Ramazan Demirtaş - Cenk Erkmen, *Deprem ve Jeoloji* (Ankara: Jeoloji Mühendisleri Odası Yayınları, 2000), 57-58; Coşkun İşçi, “Deprem Nedir ve Nasıl Korunuruz?”, *Journal of Yaşar University* 3/9 (2008), 961; Yavuz Unat, “Zelzele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/231.

¹¹ Demirtaş - Erkmen, *Deprem ve Jeoloji*, 1; Salmazzem, “Kur’ân Perspektifinden Dünyevî Âfetler ve Deprem”, 101-102.

¹² Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rîfât* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 91.

¹³ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisü'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2/91.

¹⁴ Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rîfât*, 91; İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503.

¹⁵ el-Bakara 2/231.

¹⁶ Lokmân 31/12.

¹⁷ en-Nisâ 4/54.

¹⁸ en-Nahl 16/125.

2. Kur'ân-ı Kerim'de Deprem Olgusu

Kur'ân'da açıkça depremden söz eden âyetlere rastlanmamakta ancak deprem ile ilişkilendirilen birbirinden farklı kavramlardan söz edilmektedir.¹⁹ Bu kavramlardan bazıları; sarsıntı manasında kullanılan (رجف-زلزلة),²⁰ çökme, göçme, yere batırma anlamında (خسف)²¹ ve altını üstüne getirme manasındaki (عَالِيَهَا سَافِلَهَا)²² gibi ifadelerdir. Farklı kalıplarda gelen (رجف) kelimesi Kur'ân'da dört yerde sarsıntı anlamında geçmektedir.²³ Burada deprem ile ilişkilendirilen bazı âyet ve kavramlar gruplandırılarak İslâm bilginlerinin görüşleriyle izah edilecektir.

2.1. Geçmiş Kavimleri Helak Eden Depremler

Helak kelimesi Kur'ân'da; kaybetmek,²⁴ değişime uğramak,²⁵ ölmek²⁶ ve yok olmak²⁷ anlamlarında geçmektedir. Ancak geçmiş ümmetlerin helak edilmesi ile genellikle onların topluca ölmeleri, yok edilmeleri manası kastedilmiştir.²⁸ Geçmişte yaşayan kavimlere Allah (c.c.) tarafından birer peygamber gönderilmiştir. Bu peygamberlerden her biri ümmetlerini tevhit inancına davet etmiş, onlardan kimi iman etmiş kimi de iman etmemekle birlikte her türlü azgınlıkta bulunmaktan da geri durmamıştı. Sonuç itibarıyla bu kavimlerden pek çoğu; altını üstüne getirmek, yerin altından azap göndermek, kuvvetli sarsıntı ile yakalamak, binaların temelini çökertmek gibi farklı kavramlarla ifade edilen deprem türleri ile helak edilmişlerdir. Örneğin Lût kavmi kendilerine gönderilen Hz. Lût'u yalanlamakla birlikte eşcinsellik fiil ve yönelimleri ile kötü bir çıkır açmışlardı. Yüce Allah onları sayha ve altını üstüne getirmekle helak etmiştir.²⁹ Konuyla ilgili âyet şöyledir: "(Azap) emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik (جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا). Üzerine de Rabbinin katında işaretleymiş pişirilmiş balçıktan taşlar yağdırdık. Bunlar zalimlerden uzak değildir."³⁰

Hz. Cebrâil, Lût kavminin şehirlerinin altını üstüne getirerek helak etti. Lût kavminin eşcinselliğinin karşılığı sadece altını üstüne getirilmekle (عَالِيَهَا سَافِلَهَا)

¹⁹ Mutlu Saylık, "Kur'an'da Depremle Helâk Edilen Kavimler", *Dicle İlahiyat Dergisi* 19/2 (2017), 138.

²⁰ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbu'l-Kur'ân*, 344.

²¹ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbu'l-Kur'ân*, 282.

²² Hûd 11/82-83.

²³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhsin Bidarfur (Kum: İntişaratu Bidar, 1412/1990), 333. Söz konusu âyetler, daha sonraki konularda değerlendirileceği için burada ayrıca kendilerine yer verilmemiştir.

²⁴ el-Hâkka 69/29.

²⁵ el-Bakara 2/205.

²⁶ en-Nisâ 4/176.

²⁷ el-Kasas 28/88.

²⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbu'l-Kur'ân*, 844.

²⁹ el-Hicr 15/73-74.

³⁰ Hûd 11/82-83.

kalmamış aynı zamanda üzerlerine taşlar yağdırılmıştı. Bu durum onların yaptığı işin ne denli kötü olduğunu göstermektedir. Âyet, günümüzde söz konusu fiili işleyenlerin bu gibi olaylardan ders ve ibretler çıkarmaları gerektiğine dikkat çekmektedir. Allah (c.c.) burada Kureyşlilere tehditte bulunarak bu gibi taşların kendilerine de isabet edebileceğini hatırlatmaktadır. Konu ile ilgili Hz. Peygamber: “Ümmetimin sonları arasında erkekleri erkeklerle, kadınları da kadınlarla yetinen kimseler olacaktır. Eğer böyle bir şey olursa o takdirde onlar için Lût kavminin azabını, Allah'ın üzerlerine pışmış çamurdan taş yağdırma azabını gözetleyiniz”³¹ buyurduktan sonra mezkûr âyeti okumuştur. Bu şehirlerin Şam ile Medine arasındaki bir bölgede yer aldığı, yağdırılan taşların ise Hz. Cebrâil'in şehirleri yükselttiği esnada gönderdiği taşlar olduğu söylenmiştir.³² Geçmiş ümmetler söz konusu afetlere maruz kaldıkları halde günümüzde zina ve eşcinsellik gibi fiiller daha da artmasına rağmen üzerimize taşların yağdırılmaması Allah'ın (c.c.) bir va'di olarak insanlara mühlet tanınmasındandır.³³ Yoksa O'nun bu yaşananlardan -hâşâ-habersiz ve kudretsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Ayrıca dünya mükellefiyet yurdu olduğu için işlenen suçların cezası hemen verilmemekte bunların tam olarak cezası ahiret yurduna bırakılmaktadır. “Ben, Rabbimden, benim ümmetimi helâk etmemesini istedim. Rabbim benim bu duamı kabul buyurdu. Dedi ki: ‘Onların helaki kendi aralarında olacaktır. Günah işledikleri zaman ben onları birbirine düşürecek ve vurduracağım.’ Ben bunun da kalkmasını diledim; ama Rabbim, bunu kaldırmadı.”³⁴ Burada İslâm ümmetinin toplu helak olmaktan korunduğu bildirilmektedir. Ancak bu durum kısmî, bölgesel afetlerin de kesin olarak gerçekleşmeyeceği anlamında yorumlanmamalıdır.

“De ki: “O, size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) - مِنْ تَحْتِ - *bir azap göndermeğe, ya da sizi grup grup birbirinize düşürmeğe ve kiminizin şiddetini kiminize tattırmaya gücü yetendir...*”³⁵ Âyette Allah'a ortak koşan, O'nun nimetlerine nankörlük eden Mekke Müşriklerin gökten veya yerden bir azap çeşidi ile karşılaşabilecekleri tehdidinde bulunulmuştur. Bazı müfessirler, “ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeğe” ifadesiyle zelzele, deprem azabının kastedildiğini belirtmiş, gerekçe olarak da insanların şirk ve nankörlüklerini göstermişlerdir.³⁶

³¹ Alaaddîn Alî b. Hüsâmeddîn ibn Kâdi el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayânî – Safvet Elseka (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 14/226.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî – İbrâhîm Atfeş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 9/81-83; Ebû Abdullah Muhammed b. Amr Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 18/383.

³³ bk. Fâtır 35/45; en-Nahl 16/61.

³⁴ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî el-Müslim, *el-Câmiü's-sahîh (Sahîh-i Müslim)*, thk. Ahmed b. Rif'at vd. (İstanbul: Dâru't-Tabâati'l-Âmira, 1334/1913), “Fiten”, 20.

³⁵ el-En'âm 6/65.

³⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Şakir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turas, 1431/2009), 11/416; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebir)*, 13/20.

Hiz. Şuayb, Medyen halkına peygamber olarak gönderilmiştir. Onlar, onun peygamberliğini yalanlamış, ölçü ve tartıya riayet etmeyerek insanlara zulmetmekte haddini aşmışlardır. Bunun üzerine onların deprem ile helak oldukları şöyle bildirilmiştir:³⁷ “Derken, onları o kuvvetli sarsıntı yakaladı da (فَأَخَذَهُمُ الرَّجْفَةُ) yurtlarında yüzüstü hareketsiz çöke kaldılar...”³⁸ Burada Medyen halkının şiddetli deprem (الرَّجْفَةُ) ile helak edilmeleri, peygamberlerini yalanlamaları, ölçü ve tartıda haksızlıkta bulunmaları sebep olarak zikredilmiştir. Semûd kavmi de kendilerine gönderilen Hiz. Sâlih'in peygamberliğini yalanlamaları ve bir mucize olarak gösterilen deveyi kesmeleri üzerine şiddetli bir deprem ile helak olmuşlardır.³⁹ “Onlardan öncekiler düzen kurmuşlardı. Bunun üzerine Allah, binalarının temelini çökertti de tavanları başlarına yıkıldı (فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّفْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ)...”⁴⁰ Âyette geçen “tuzak, düzen kuran kimsenin” Nemrud b. Ken'an olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu ifadenin gerçek Müslümanlara her çeşit tuzak kuran tüm “batıl ehli” kimseleri kapsadığı daha doğru bir görüş olarak belirtilmiştir. Buna göre söz konusu kimseler Allah'ı (c.c.) inkâr etmeleri sebebiyle binalarını temellerinden ve direklerinden söken bir zelzele ile helak edilmişlerdir.⁴¹ “Bunların her birini kendi günahları yüzünden yakaladık. Onlardan taş yağmuruna tuttuklarımız var. Onlardan o korkunç sesin yakaladığı kimseler var. Onlardan yerin dibine geçirdiklerimiz var (وَمِنْهُمْ مَّنْ حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ). Onlardan suda boğduklarımız var...”⁴² Önceki milletlerden Lût kavmi Allah (c.c.) tarafından taş yağmuruna tutulmuş, Hûd, Semûd, Sâlih (as) kavimleri korkunç bir çığlık ile birlikte şiddetli bir sarsıntıyla (حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ) helak edilmiş, Kârûn ve arkadaşları yerin dibine geçirilmiş, Nûh kavmi, Firavun ve askerleri ise suda boğulmuşlardır. Kârûn büyüklük taslayarak iman etmeye yanaşmamış, Hiz. Mûsâ'ya iftira atmış⁴³ ve sonuçta malıyla birlikte bir gecede yerin dibine geçirilmiştir.⁴⁴ Burada yerin dibine geçirilme hadisesi deprem ile benzerlik gösterdiği için aynı kategoride ele alınmıştır.

Hiz. Peygamber'in risaletini inkâr eden ve ahiretin varlığına inanmayan Mekkeli Müşrikler Kur'ân'da şöyle tehdit edilmişlerdir: “Onlar, önlerindeki ve arkalarındaki göğe ve yere bakmadılar mı? Eğer dilersek onları yere geçirir (إِنْ نَّشَاءُ نُخَسِّفْ بِهِمْ)

³⁷ Alaadîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi maânî't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/229.

³⁸ el-A'râf 7/91-92.

³⁹ el-A'râf 7/78; Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 4/484; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'el-Begavî, *Maâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (b.y.: Dâru't-Tayyibetü lî'n-Neşr, 1417), 3/249.

⁴⁰ en-Nahl 16/26.

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 17/192; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*, 20/198.

⁴² el-Ankebût 29/40.

⁴³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî (Tarihu'r-rusul ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Maarif, 1387/1980), 1/448-450.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*, 8/228.

(الأرض) veya gökten üzerlerine parçalar düşürürüz. Bunda, Rabbine yönelen her kul için bir ibret vardır.”⁴⁵ Âyette söz konusu azgınlıklarına devam etmeleri halinde müşriklerin deprem ile yerin dibine geçirilebilecekleri (تُخْسَفُ) fiiliyle dile getirilmiştir. Yüce Allah için bu gibi azapları vermek son derece kolaydır. O (c.c.), bir şeye “ol” dedi mi o da hemen olur. ⁴⁶ Geçmişte helak edilen milletlerin pek çoğunun itikâdî ve amelî olmak üzere iki nedenden dolayı helak edildikleri anlaşılmaktadır. ⁴⁷ Hülâsa, geçmiş milletlerden bir kısmı, peygamberlerin davetlerine kulak tıkadıkları ve azgınlıklarına devam ettikleri için ahiretteki cezaları bir yana dünyada depremlerle ikaz edilmiş bazıları da helak edilmişlerdir. Hatta Hz. Peygamber de Uhut Savaşı’nda müşriklerin zelzele ile helak edilmelerini isteyerek ⁴⁸ bu olayın imkân dâhilinde olduğuna dikkat çekmiştir. Yukarıda örnek kabilinden verilen âyetlerden hareketle İslâm âlimlerinin pek çoğu geçmişte helak edilen bazı toplulukların, işledikleri günahlar yüzünden literal anlamda tarih sahnesinden silindikleri kanısına varmış ve bu durumu depremin günahlar için bir ceza olabileceğine delil göstermişlerdir. Ayrıca söz konusu helak olaylarından ders ve ibretler çıkarılmasına, toplu helak olmasa bile bu ümmetin lokal bazlı doğal afetlerle her daim karşılaşabileceklerine telmihte bulunulmuştur.

2.2. Kıyamet Tasvirlerinde Depremler

“Kıyamet” kelimesi Kur’ân’da, son saatin gelip çatması, ⁴⁹ kâinat düzeninin son bulması anlamında geçmektedir. ⁵⁰ Bu bağlamda Kur’ân, yeryüzünün şiddetle sarsılacağını kıyamet sahnelerinden ilk kesit olarak sunar. “Yeryüzü şiddetle sarsıldığı, dağlar parça parça dağılıp saçılmış toz olduğu ve siz de üç sınıf olduğunuz zaman, O, (kimini) yükseltir, (kimini) alçaltır.” ⁵¹ Âyette geçen “yeryüzünün şiddetle sarsılması” ifadesi, “O vakıa olduğu zaman” ⁵² ifadesinden bedel olarak kıyamet anlamında yorumlanmış, daha sonraki tasvirler ise bu sarsıntıya bağlı olarak oluşmuş sahneler şeklinde anlaşılmıştır. ⁵³ “Hayır, yeryüzü (kıyamet sarsıntısıyla) parça parça olup dağıldığı zaman, Rabbin(in emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman (her şey ortaya çıkacaktır)” ⁵⁴ âyetinde de kıyamet sahneleri insanın sınırlı idrakine sunulmuştur.

⁴⁵ Sebe’ 34/9.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/264; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. M. Nur Çetin vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 6/121.

⁴⁷ Salmazzem, “Kur’ân Perspektifinden Dünyevî Âfetler ve Deprem”, 100.

⁴⁸ Ebü’l-Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü’l-Buhârî*, thk. Mustafa Dayb el-Bağâ (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “Cihad”, 98.

⁴⁹ er-Rûm 30/12.

⁵⁰ İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbu’l-Kur’ân*, 691.

⁵¹ Vâkıa 56/3-7.

⁵² Vâkıa 56/1.

⁵³ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407/1986), 4/456; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîrû’l-kebîr)*, 29/384.

⁵⁴ el-Fecr 89/21-22.

Başka âyetlerde kıyamet sarsıntısının insanları dehşete düşüreceğinden şöyle söz edilmektedir: *“Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir. Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değillerdir. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir.”*⁵⁵ *“Yerin ve dağların sarsılacağı ve dağların akıp giden kum yığını olacağı günü (kıyameti) hatırla.”*⁵⁶ *“Birinci üfleminin (kâinatı) sarstığı, onu ikinci üfleminin takip ettiği gün, işte o gün yürekler kaygıdan oynar, gözlerini korku bürür.”*⁵⁷ *“Yerküre kendine has sarsıntısıyla sallandığı, toprak ağırlıklarını dışarı çıkardığı ve insan «Ne oluyor buna!» dediği vakit, işte o gün (yer) Rabbinin ona bildirmesiyle bütün haberlerini anlatır.”*⁵⁸ Bu âyetler, yer sarsıntısı olarak tabir edilen depremlerin kıyametin nasıl anlaşılması gerektiğini kolaylaştırmaya dönüktür. Deprem, sarsılmaz gibi duran her şeyi kökünden sarsan, tarifi imkânsız korkunç bir tablodur. Bu tablo karşısında insan ne yapacağını bilemez bir vaziyette bir o yana bir bu yana kaçarak bir kurtuluş yolu bulmak için çırpınır ancak bir çare bulamaz.⁵⁹ Kur'ân canlandırdığı bu hareketli sahnelerle dinleyiciyi hemen etkisi altına almaktadır. Bu tasviri duyan insanın gösterdiği reaksiyonlarla bir portre çizmektedir.⁶⁰ Hz. Peygamber de depremlerin çoğalmasını kıyamet ile ilişkilendirerek⁶¹ bunların adeta büyük kıyametin provası olduğuna ve bir tehdit unsuru olarak görülmesine işaret etmiştir.

Kur'ân'da tasvir edilen kıyametin kopuşu büyük sarsıntı ve depremler ile başlayacağı ima edilmektedir. Nitekim ilgili âyetler, depremlerin makro planda kıyametin küçük bir numunesini canlandırması bakımından çok manidardır. Başka bir deyişle dünyevî depremlerin, kıyametin kopuşu sırasındaki sarsıntıdan çok daha küçük ölçekte, belki milyonlarca defa küçültülmüş birer örneği mahiyetinde olduğu söylenebilir.⁶² Yapılan bir anket çalışmasına göre de depremi bilfiil yaşayanların %82'si bu olayı kıyamete ve sonrasına benzetmiştir.⁶³ Ancak buradaki tasvir ve teşbih insanın sadece olayı zihninde canlandırmasına imkân sağlamak için olabilir yoksa kıyamet zelzelesi mahiyet itibarıyla hiçbir şekilde dünyevi depremlere benzemez. Kur'ân bu tasvirlerde bulunurken insanoğlunun bunlardan ders ve ibretler çıkarmasını amaç edinmektedir. Dünyevî depremler

⁵⁵ el-Hac 22/1-2.

⁵⁶ el-Müzzemmil 73/14.

⁵⁷ en-Nâziât 79/6-9.

⁵⁸ el-Zilzâl 99/1-5.

⁵⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/542; Seyyid Kutup, *fi Zilzâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 10/538-539.

⁶⁰ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Yolcu- Ayşe Tokay, “Zilzâl Süresindeki Kıyamet Sahnesi ve Depremlerin Yol Açtığı Psikolojik Haller”, *SADAB I. Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2018, Antalya, 413-418.

⁶¹ Buhârî, “İstiska”, 27.

⁶² Hidâyet Aydar, “Bazı Kur'ân Âyetlerinin Işığı Altında Kocaeli Depremine Bakış”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 19-21 (1999), 111-121.

⁶³ Naci Kula, “Deprem ve Kıyamet Benzetmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 353.

küçük ölçekli olduğu halde bu denli korkunç ise kıyametin ne derece büyük ve korkunç olacağını böylece insan aklına havale etmektedir. Bu sahnelere şahit olan kimselerin de bu vahim tablo karşısında ne gibi tepkiler gösterdiklerine dikkat çekilmektedir.

2.3. Jeomorfolojik Döngüyü Etkileyen Depremler

Yüce Allah kâinatı mükemmel ve muntazam bir şekilde yaratmıştır. Evrendeki gezegenlerden biri olan dünyayı insanların yaşam alanı olarak tayin etmiştir. Dünyada var olan bütün mahlûkat insanoğlunun hizmetine sunulmuştur. Bunlardan hiçbiri boşuna yaratılmamış bilakis bunlar bir amaca matuf olarak varlık âlemindeki yerlerini almıştır. Bu varlıklardan biri de dağlardır. Dünyanın yaşanabilir bir yer olmasında dağların çok büyük yararları vardır. Kur'ân'da bu durum şöyle anlatılır: “Allah, gökleri görebileceğiniz direkler olmaksızın yarattı. Yeryüzüne de, sizi sarsmasın diye sabit dağlar (رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ) yerleştirdi...”⁶⁴ “Onları sarsmasın diye yere de sabit dağlar yerleştirdik ve yol bulabilsinler diye ondan geçitler, yollar meydana getirdik.”⁶⁵ “Yarık yarık çatlamış yere andolsun.”⁶⁶ “Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar; yolunuzu bulmanız için de nehirler, yollar ve nice işaretler meydana getirdi...”⁶⁷ Burada yeryüzünü ve içinde yaşayan insanları sarsıntılardan korumak için dağların yaratıldığından söz edilerek onların önemli bir jeolojik fonksiyonu üstlendiklerine vurgu yapılmaktadır. Âyetlerde geçen “رَوَاسِي” kelimesi bazı meâllerde “dağlar” şeklinde anlamlandırılrsa da “sabitleyiciler” manasındaki kullanımı bilimsel verilere ve Kur'ân bağlamına daha iyi uymaktadır.⁶⁸ Zira jeolojik verilere göre dağlar, yerin derinliklerine doğru uzanarak üstlendiği sabitleyici rol ile yeryüzünü sarsıntılara karşı daha iyi korumaktadır.⁶⁹

Dağlar suyun deposudur. Zararlı gazları tortulardan temizleyip süzmek, havayı arındırmak suretiyle havanın tarağı vazifesini görür. Toprağı bataklıktan ve denizin istilasından korur. Deprem sarsıntılarına karşı dağlar, dünyanın güneş etrafındaki yörüngesinden çıkmaması için onu dengede tutar ve insanları deprem sarsıntısına karşı korur. Dağlar; su, rüzgâr ve deprem gibi unsurların yeri hareket ettirmesini değil küresel düzlemde bir sarsıntıyı önler. Buna göre dağların yerin

⁶⁴ Lokmân 31/10.

⁶⁵ el-Enbiyâ 21/31.

⁶⁶ et-Târk 86/12.

⁶⁷ en-Nahl 16/15-16.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 18/435; Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü ehli's-sünne)*, 8/300; Hüseyin Yakar, “Kur'ân'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2020), 107-108.

⁶⁹ bk. Reed Wicander, James S. Monroe, *Historical Geology Evolution of Earth & Life Through Time* (USA: Cengage Learning, 2016), 10-12, 40-43; Konrad B. Krauskopf- Arthur Beiser, *The Physical Universe* (New York: Mc Graw Hill, 2012), 539; John Langone vd., *Sayıların İcadından Sicim Teorisine: Bilimin 4000 Yıllık Resimli Serüveni*, çev. Duygu Akın (İstanbul: NTV yayınları, 2008), 331; İhsan Ketin, *Genel Jeoloji Yerbilimlerine Giriş* (İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1977), 1/539.

dairese hareketini engellediği belirtilmiştir. Çünkü yerin yuvarlak olduğu kesindir. Dağlar da bu kürenin üzerindeki çıkıntılardır. Yeryüzünün pürüzsüz ve çıkıntısız olması durumunda kendiliğinden ya da dış bir etkene bağlı olarak dairese şekilde hareket etmesi mümkündür. Ancak dünyanın merkezine doğru hareket eden kazık gibi dağlar, dünyanın dairese olarak dönmesine engel olmuştur.⁷⁰

Dağların bütün vazifeleri ve umumî hizmetleri o kadar büyük ve hikmetlidir ki akılları hayret içinde bırakır. Dağlar, Allah'ın (c.c.) emri ile yerin altında içsel bir değişim, dönüşüm geçirdikleri zaman volkanlar aracılığıyla enerjisini boşaltmış, gazabını ve hiddetini teskin etmiş, nefes almış olurlar. Bu yönüyle bakıldığında volkanlar, dünyanın sükûnet bacalarına benzetilebilir. Yeryüzü, dağların yarılma ve menfeziyle birlikte teneffüs edip zararlı olan sarsıntılardan ve yıkıcı depremlerden kurtulur. Böylece yeryüzünde yaşayan canlılar büyük çaplı yıkımlardan korunarak daha rahat yaşarlar. Mesela, gemilerin sarsıntıdan korunması ve dengelerinin sağlanması için üzerlerine direkler kurulmuştur. Aynen öyle de dağlar yeryüzünde -gemilerdeki direkler misali- vazife görürler. Kur'ân bu konuya şöyle temas etmektedir: “Dağları da birer kazık yapmadık mı?”,⁷¹ “Yeryüzünde sabit dağlar diktik.”,⁷² “Dağları sapasağlam dikti.”⁷³ Dağlar hayat sahiplerine lazım olan her tür kaynak, su, maden, madde, ilaç ve benzeri unsurları bünyesinde barındırmaktadır. Bu unsurlar, o kadar hikmet, lütuf ve ihtiyatla hazırlanmış, donatılmış ve istif edilmiştir ki, Cenâb-ı Hakk'ın hazineleri, ambarları ve hizmetkârları olduklarını apaçık bir şekilde ilan etmişlerdir.⁷⁴

Kur'ân, “Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı?”⁷⁵ âyetiyle dağların kazığa benzetildiğini bildirmekte, modern jeolojik veriler de âyetin bu hükmünü te'yit etmektedir.⁷⁶ Bilim adamları, dağların sadece yüzey yükseltilerine sahip olmakla kalmadıkları, dağ kökü adıyla bilinen kısımlarıyla kendi boylarının on, on beş katı kadar yerin içlerine doğru uzandıklarını da çalışmalarlarıyla tespit etmişlerdir. Bilimsel bulgulara göre yeryüzünün dış çevresi magma üzerinde hareket eden plakalar halinde yayılmıştır.⁷⁷ Yerkürenin kendi eksenini etrafındaki dolanımının çok hızlı olmasından ötürü dağların sabitleştirici niteliği olmasaydı yüzen plakalar

⁷⁰ Râzî, *Mefâthü'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebir)*, 20/189; Nursi, *Sözler*, 526; Ketin, *Genel Jeoloji Yerbilimlerine Giriş*, 1/539; Yakar, “Kur'ân'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi”, 114.

⁷¹ en-Nebe 78/7.

⁷² el-Hicr 15/19.

⁷³ en-Nâziât 79/32.

⁷⁴ Said Nursi, *Asâ-yı Mûsâ* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2017), 107.

⁷⁵ en-Nebe 78/6-7.

⁷⁶ Langone vd., *Sayıların İcadından Sicim Teorisine: Bilimin 4000 Yıllık Resimli Serüveni*, 331; Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Teorat, İnciller ve Kur'ân*, çev. Mehmet Ali Sönmez (İstanbul: DİB Yayınları, 1987), 293; Ketin, *Genel Jeoloji Yerbilimlerine Giriş*, 1/539; Yakar, “Kur'ân'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi”, 114.

⁷⁷ Wicander vd., *Historical Geology Evolution of Earth & Life Through Time*, 10-12, 40-43; Krauskopf vd., *The Physical Universe*, 539.

hareket eder, böylece yerkürede hayat olmazdı.⁷⁸ Bu sebeple Allah'ın (c.c.) bir ikramı olarak dağlar, kazık gibi fonksiyon üstlenerek kıtasal kütlelerin hareketini kesmekte ve yeryüzünü sarsıntılara karşı korumaktadır. Bunun yanı sıra dağların yeryüzünde depremlerin oluşuna tümüyle engel teşkil ettiği düşüncesinin doğru olmadığını ancak depremlerin sarsıntısını azaltıcı bir özelliğinin olduğunu belirtmekte fayda vardır. Hülasa Kur'ân'da deprem anlamında kullanılan kelimelerin; önceki ümmetlerin helak edilişi, kıyamet tasvirleri ve dağların koruyucu özelliği anlatılırken üç farklı manada geçtiği görülmektedir.

3. Depremın Din ile İlişkilendirilmesi

Tarih boyunca depremler, dini inanç ve kurumların etkin oldukları dönemlerde insanlar tarafından dinsel bakış açılarıyla değerlendirilmiştir. Deprem gibi doğal felaketlerin dini bir perspektifle ele alınması neredeyse tüm dinlerde ortak kabul görmüştür. Örneğin Mateos, 444/1053 senesinde vuku bulan Antakya depreminin şehirde yaygınlaşan zina yüzünden Yüce Yaratıcının verdiği bir ceza olduğunu söylemiştir.⁷⁹ Tarihi Lizbon depremi sonrasında yapılan tartışmalar da bu hususta verilebilecek başka örneklerdendir. Tarihi verilere göre 1755'te Lizbon'da meydana gelen büyük depremde 15 binden fazla insan yaşamını yitirmişti. Deprem, insanların kilisede buldukları bir sırada gerçekleşmiş, 32 kilise yıkılmıştı. Hıristiyan dünyası o dönemlerde dini içerikli yorumlara fazlasıyla aşina idi. Farklı mezheplerden olan din adamları gibi Cizvit tarikatına bağlı din adamları depremin Lizbon'da ahlakın bozulmasından ötürü Yüce Allah'ın bir cezası olduğunu iddia etmiş, John Wesley (öl. 1791) de fiziki sebepler ne olursa olsun depremin meydana gelmesinde işlenen günahların etkili olduğunu belirtmiştir.⁸⁰ Tarihi süreç içerisinde depremin insanların günahları sebebiyle Yüce Yaratıcının bir ikazı olarak vuku bulunduğunu söyleyenlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur.⁸¹

İslâm tarihinde depremler hem fiziksel hem dini açıdan ele alınmıştır. Tabii felaketlerden ahlakî ve manevî dersler çıkarmaya çalışmak depremlerin din eksenli yorumlanmasında etkili olmuştur. Kur'ân'da anlatılan bazı ümmetlerin depremlerle helak edilmesi de din odaklı düşünce yapısının varlığına delil gösterilmiştir.⁸² Tarih kaynaklarına göre İslâm tarihinde sahabeden Ebû Derda'nın (öl. 32/652) Şam kadılığı yaptığı dönemde bir depremin gerçekleşmesi üzerine o, verdiği hutbede "Allah sizi

⁷⁸ Langone vd., *Sayıların İcadından Sicim Teorisine: Bilimin 4000 Yıllık Resimli Serüveni*, 331; Ketin, *Genel Jeoloji Yerbilimlerine Giriş*, 1/539; Ömer Çelakal, *Kur'ân-ı Kerim'in Mucize Sırları* (İstanbul: Düş Yayınları, 2004), 172-175; Yakar, "Kur'ân'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi", 107-108.

⁷⁹ Nuh Arslantaş, *İslam Dünyasında Depremler ve Algılama Biçimleri* (İstanbul: y.y., 2003), 164.

⁸⁰ Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (Ankara: y.y., 2006), 48.

⁸¹ Arslantaş, *İslam Dünyasında Depremler ve Algılama Biçimleri*, 166-169.

⁸² Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi maâni't-tenzil*, 2/229.

uyarıyor" ikazıyla depremin ahlakî yönüne dikkat çekmiştir.⁸³ 1509'da İstanbul'da vuku bulan ve "Küçük Kıyamet" olarak adlandırılan deprem sonrasındaki tartışmalar da konu ile ilgili verilebilecek başka örneklerdendir. Bu depremin ardından II. Bayezid divanı toplayarak devlet adamlarını azarlamıştır. Ona göre devlet ricali arasındaki menfaat çatışmaları ve millete uyguladıkları zulüm, depremin olmasına sebep teşkil etmiştir. Devlet erkânından şikâyetçi olan insanların bedduaları ilahî gazaba dönüşmüştür.⁸⁴ Hıristiyanlık ve İslâm dünyasından nakledilen bu örnekler gibi Yahudilik ve diğer din mensuplarının kaynaklarında da benzer örnekler mevcuttur.⁸⁵ Buna göre tarihin her döneminde yaşanmış olan depremlere doğal afet nazarıyla bakıldığı gibi bu olaylar dini bir bakış açısıyla da yorumlanmıştır.

4. Depremlerde İlahî Hikmetler

Yeryüzü, diğer canlı varlıklara benzer bir tarzda değişim ve dönüşüm evreleri geçiren özelliklere sahiptir. Bu özellikleriyle yeryüzü farklı doğa olaylarına bağlı olarak zaman zaman sarsıntılar geçirir. Bu sarsıntıların nedenselliği üzerine yapılan bazı araştırmalar depremlerin; daha önce de belirtildiği üzere bazı dinî kavramlarla açıklandığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda depremler bilimsel izahının yanı sıra Allah'tan gelen bir afet şeklinde de değerlendirilmiştir.⁸⁶ Bir araştırmaya göre ankete katılanların %22'si depremi bir "ceza", %16'sı ise "uyarı" olarak ifade etmiştir ki bu oran toplamda (%38) gibi bir rakama tekabül etmektedir. Türkiye genelinde deprem üzerine yapılan tartışmalar genellikle bu noktada yoğunlaşmıştır. Deneklerin %14,5'i depremi "kader", %8'i ise "imtihan" kavramıyla izah ederek depremin ilahî bir ceza olmadığını savunmuştur. Katılımcıların %40'ı depremin oluş sebebiyle ilgili dini kavramları kullanmaktan uzak durmuşlardır. Onlara göre deprem tabii bir olaydır. Can ve mal kaybının sebebi ise insanın ihmalkârlığından kaynaklanır. Bu söyleme göre depremi yalnızca bir ceza veya musibet olarak görmek yanlıştır. Depremin arka planındaki güce dair sorulan sorularda ise %76'sı "Allah'ın etkin güç, %24'ü "doğa" ve "yapılaşma"nın etkin güç olduğundan söz etmiştir.⁸⁷

17 Ağustos 1999 Marmara depreminin ardından bölgede yapılan bir ankette deneklere yönelik "Size göre deprem ilahî bir ceza olabilir mi?" sorusuna katılımcıların % 89.4'ü evet cevabını vererek depremin ilahî bir ceza olabileceğini belirtmiştir. Denekler arasında can ve mal kaybı yaşayanlarda ise bu oranın daha

⁸³ Arslantaş, *İslam Dünyasında Depremler ve Algılama Biçimleri*, 150; Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 57.

⁸⁴ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 60.

⁸⁵ Halil İbrahim Bulut, "Adapazarı Depremi Bağlamında Din - Deprem İlişkisi", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 15-16 Mayıs 2008), 2/248.

⁸⁶ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 87-89.

⁸⁷ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 103-104.

düşük olduğu tespit edilmiştir.⁸⁸ Erzurum ve Çevre Köylerde Dini Hayata dair icra edilen bir ankette de katılımcılara, “Size göre zelzelenin dini sebebi nedir?” şeklinde sorulara, 612 denekten %72.2’i (442 kişi) depremin, “dinden uzaklaşan ve ahlaksızlaşanlara Allah’ın bir cezası olduğunu” ifade etmiştir. Bu ankete göre bilhassa kırsal bölgelerde bu görüşün daha yaygın, şehir merkezlerinde ise daha düşük olduğu gözlemlenmiştir.⁸⁹ 2011 Van depremi sonrasında yapılan bir araştırmaya göre ise katılımcıların %22’si depremi Allah’ın takdiri, %14’ü uyarı, %16’sı ceza, %34’ü imtihan, %6’sı kader ve %8’i ise doğa olayı olarak açıklamışlardır.⁹⁰ Tüm bu anket verileri dikkate alındığında depremlerin vuku bulmasında etkin gücün Allah (c.c.) olduğu düşüncesi ezici çoğunluk tarafından kabul görmüştür. Buna bağlı olarak İslâm dünyasında depremlerin genellikle dinî kavramlarla açıklandığı; kendiliğinden olan bir olay şeklinde algılanmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Depremin ikaz, imtihan, ibret ya da ceza amaçlı olup-olmadığına dair yapılan anket çalışma sonuçları İslâm âlimlerinin görüşleriyle büyük oranda paralellik arz etmektedir. Ancak âlimlere göre depremler, Yüce Allah’ın takdir ettiği yasalar çerçevesinde tahakkuk eder ve onların dinî - ahlakî boyutları daha baskındır.⁹¹ İnsanlar tarafından işlenen günahlar bazen Allah’ın (c.c.) gazabını celbettiği için yeryüzü zaman zaman depremlerle sarsılır. Tabii ki bu durum bütün depremlerin insanların günahları yüzünden olduğu veya olacağı anlamına gelmez. Bu olaylar Allah’ın (c.c.) küllî iradesine bağlı olarak gerçekleşir ve günahkârların kalbine korku salarak onların ibret almalarına imkân sağlar. Müminler bunları bir uyarı niteliğinde kabul ederek imanlarını güçlendirir, salih amellerini artırmak için birer vesile kılarlar. Nitekim Hz. Ömer Mekke’de vuku bulan bir depremin ardından halkın davranışlarına dikkat etmesi gerektiği hususunda ikazda bulunmuş, Ebû Derdâ da Dımeşk’te meydana gelen bir zelzele sonrasında halka, Allah’ın (c.c.) rızasına uygun işler yapmaları gerektiğine dair uyarıda bulunmuştur.⁹² Dolayısıyla İslâm dünyasında depremler genellikle bir ikaz unsuru olarak algılanmış, ahlakî kaygı dikkate alınarak tutum ve davranışlar buna göre belirlenmiştir. Sahih hadis kaynaklarında karşılaşmadığımız ve sadece Suyûtî’nin (öl. 911/1505) *Keşfü’s-salsale ‘an vasfi’z-zelzele* adlı eserinde bulduğumuz bir hadiste şöyle buyurulmuştur: “Ümmetim için deprem (recfe) meydana gelecek ve bunda on bin, yirmi bin, otuz bin kişi ölecektir. Bu depremi Allah muttakilere ibret, müminlere de rahmet vesilesi yapacaktır. Bu deprem, kâfirler için ise azap işlevi görecektir.”⁹³ Bu rivayete göre

⁸⁸ Ejder Okumuş, “Tabii Afetler Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği-“, *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 360.

⁸⁹ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 222; Bulut, “Adapazarı Depremi Bağlamında Din – Deprem İlişkisi”, 250.

⁹⁰ Merve Beyza Bala, *Deprem Yaşayan Bireylerde Dini Başa Çıkma (2011 Van Depremi Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 67.

⁹¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l -Beyân Tefsîri*, çev. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınevi, 1995), 7/506.

⁹² Arslantaş, *İslam Dünyasında Depremler ve Algılama Biçimleri*, 32; Küçükcan -Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 57.

⁹³ Suyûtî, *Keşfü’s-salsale ‘an vasfi’z-zelzele*, 151.

deprem insanlar için bir ibret ve ikaz sebebi olarak anlaşılmış ancak günahlarına keffâret olması cihetiyle müminler için rahmet; kâfirler için ise ilahî bir azap anlamı taşıdığı belirtilmiştir.

Büyük günahlar,⁹⁴ cezaları görülmek üzere büyük merkezlere ertelenir. Küçük günahların ise küçük merkezlerde cezaları hemen verilir. Buna göre ehl-i küfrün cinayet ve küfürlerinin cezası çoğunlukla haşir meydanındaki mahkeme-i kübrâ'ya bırakılır. Müminlerin günahlarının cezası ise kısmen bu dünyada verilir. Konuyla ilgili bir hadiste şöyle buyrulur: “Şu ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmet olup ahirette azaba maruz kalmayacaktır. Onun azabı dünyadaki fitnelere, zelzelelere ve cinayetlerdir.”⁹⁵ Müminlerin küfür ehlinden daha fazla deprem gibi musibetlere maruz kalması günahlarına keffâret sayılabilir⁹⁶ ve bu sayede ahiretteki cezaları hafifletilebilir. Bu da Allah'ın (c.c.) mümin kullarına bir ihsan ve ikramı kabilindedir.

Depremler işlenen günahların bir neticesi olarak değerlendirilmiştir. İlgili âyetlerde konuya şöyle temas edilmektedir: “İnsanların kendi elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıktı. Belki dönerler diye (Allah) onlara yaptıklarının bir kısmını tattırıyor.”⁹⁷ “Bu, sizin ellerinizin yapıp öne sürdüğünün karşılığıdır. Allah kullara asla zulmedici değildir.”⁹⁸ “Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir.”⁹⁹ Âyetlerde geçen “İnsanların kendi elleriyle yapıp-ettikleri yüzünden” cümlesi, fert ve toplumun her bir şeyi gereğince yapmaması, ilahî sınırları aşması nedeniyle insanoğlunun yeryüzünde çeşitli sıkıntılarının suç ortağı haline gelmesi anlamında yorumlanmıştır.¹⁰⁰ Ancak ilgili âyetlerde söz konusu olan cezalar, insanların yapıp ettiklerinin tümünün karşılığı olmayıp,¹⁰¹ olsa olsa ahiretteki cezaları hatırlatmak kabilinden gösterilmiştir. Nitekim Şûrâ sûresi 30. âyetin siyak ve sibakına bakıldığında söz konusu hükmün günah-musibet ilişkisi bağlamında ele alınışının bir kesinlik ifade etmediği anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili olarak Said Nursi (öl. 1960) şöyle farklı bir açıklamada bulunmuştur: Deprem gibi umumi musibetler, birçok insanın işlenen günahlara ortak olmasından kaynaklanır. Bu ortaklık ya zalim kişilerin yaptıklarına fiilen katılarak ya da taraftar olarak gerçekleşir. Böylece söz konusu musibet herkesi

⁹⁴ Büyük günahların mahiyeti ve kapsamı için bk. Abdurrahman Caner, “Fıkıh Usulü Eserlerinde Yer Alan Büyük Günah Kavramı ve Kapsamı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021).

⁹⁵ Süleymân b. el-Es'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetül-Asriyye, ts.), “Fiten”, 4277.

⁹⁶ Buhârî, “Merda”, 1.

⁹⁷ er-Rûm 30/41.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/182.

⁹⁹ eş-Şûrâ 42/30.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 20/107-108; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrül-kebir)*, 27/600; Belâ ve musibetlerin gönderiliş sebepleri için ayrıca bk. Mehmet Taşdelen, *İslâm İnancında Tabiat*, ed. Selim Gülverdi (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021), 53-60.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/295.

kapsamış olur. Konuyla ilgili bir âyette şöyle buyurulmaktadır: “Bir belâ, bir musibetten sakınız ki, geldiği vakit yalnız zalimlere mahsus kalmayıp masumları da yakar.”¹⁰² Nursi bu âyet üzerinden dünyanın bir tecrübe, imtihan, teklif ve mücadele yeri olduğunu ifade ettikten sonra da şöyle bir yorum yapmıştır: Hz. Ebubekir gibilerin cehd ve gayret ile âlâ-yı illiyyîne çıkmaları, Ebû Cehil gibilerin ise esfel-i sâfilîne girmeleri için hakikatler perdeli kılınmıştır. Zira imtihan, teklif ve ilahî hikmet böyle olmasını gerektirmektedir. Eğer günahsız masumlar deprem gibi afetlere maruz kalmazdı, Ebû Cehil gibiler aynen Hz. Ebubekir’ler gibi İslâm dinine girecek, sonuçta mücadele ile manen yükselme kapıları kapanacak ve teklif sırrı bozulacaktı. Masum insanlar zalimler ile birlikte depremlere maruz kalsalar bile mazlumlar için bunda Allah’ın (c.c.) bir lütfu vardır. Zira o mazlumların kaybettiği mallar kendileri için sadaka olarak ebedi, tükenmez bir mala dönüşecek, hayatları da bir çeşit şehitlik makamında olacaktır. Dolayısıyla bu depremler, kendileri için bir rahmet vesilesidir. Depremler şer ve musibet gibi görünse de sonucu itibarıyla bazı insanları hayırlara ve mükâfatlara nail kılar. İşledikleri bazı günahlar yüzünden zalimlerin depremlerle cezalandırılması ise ilahî hikmete ve adalete uygundur. Çünkü bazı günahlar yeryüzünü öfkelendirecek boyutta kapsamlı bir isyan hareketi olmakla birlikte mahlûkattan çoğunun haklarını aşağılayıcı bir tecavüz anlamı taşır.¹⁰³ Nursi, bu açıklamalarıyla depremin işlenen günahlara karşı kısmen de olsa bir ceza anlamı taşıdığını beyan etmektedir.

Maneviyatı zayıf olan bazı kimseler depremin, yerkürenin içinde madenlerin alt üst olup değişmesinin bir neticesi olduğunu iddia ederek onlara tıpkı amaçsız, kendi kendine olan bir olay nazarıyla bakmış, bu olayların ilahî hikmetlerini görmeyerek dalalet bataklığına düşmüşlerdir. Böyle kimselerin tutarlı hiçbir delil ve dayanakları yoktur. Çünkü Allah (c.c.) yeryüzü ve içindekileri en mükemmel şekilde ve birçok hikmete binaen yaratmıştır. Cenâb-ı Hak, en küçük mahlûkattan olan sineklerin kanatlarını bile irade ve hikmetinin cilvesine mazhar kılmış, onlara lakayt kalmamış ve onları başıboş bırakmamıştır. Kaldı ki kâinatta en değerli varlık olarak bilinen insanın yaşadığı bu yeryüzünün hareket ve ahvalinin Allah’ın (c.c.) irâde, kasd ve hikmetinin dışında olduğunu söylemek batıl ve beyhude olmaktan başka bir şey değildir. Hikmetinin bir gereği olarak Yüce Allah zahiri sebepleri yaptıklarına perde kılmıştır. Deprem olmasını istediğinde bir madenin hareketini vesile kıldığı gibi başka unsurları da bu hadisenin gerçekleşmesine sebep olarak yaratabilir.¹⁰⁴ Bu hususta Cenâb-ı Hakk’ın irade ve kudretini hiç kimsenin sorgulamaya hakkı ve liyakati yoktur. Çünkü hikmet boyutuyla bakıldığında Onun (c.c.) bütün fiil ve tasarrufunun mutlak adalet ve hayırdan ibaret olduğu anlaşılacaktır.

¹⁰² el-Enfâl 8/25.

¹⁰³ Nursi, *Sözler*, 241-243; Depremin bir ceza şekli olduğuna dair ayrıca bk. ‘Amr Abdülmün’im, *ez-Zelâzil ve esbâbuhu’ş-şer iyye ve sübülü’n-necât minhâ* (Tantâ: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, 1993), 7-9; Mehmet Baki Bilik, “Depremleri Anlamlandırma ve Açıklama Biçimlerinin Risk Azaltma Süreçlerine Etkisi Açısından 2011 Van Depremleri”, *Dirençlilik Dergisi* 3/2 (2019), 229-237.

¹⁰⁴ Nursi, *Sözler*, 244.

Bazı âlimlere göre deprem, salt bir cezalandırılma biçimi değildir.¹⁰⁵ Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî âlimler genellikle deprem gibi doğal afet veya musibetleri Yüce Allah'ın bir cezası olarak değerlendirmemiş, bunların ibret, ikaz, imtihan gibi amaçları taşıdıklarını kabul etmişlerdir.¹⁰⁶ Bu görüşte olanlar "O, din gününün sahibidir",¹⁰⁷ "Bugün herkese kazandığının karşılığı verilir. Bugün asla zulüm yoktur."¹⁰⁸ âyetlerini delil göstermişlerdir. Hadis-i şerifte¹⁰⁹ belirtildiği üzere en fazla musibetlere maruz kalanlar peygamberler olmuşlardır. Şayet başa gelen her musibet bir günahattan dolayı olsaydı, peygamberler hiçbir surette musibete uğramaması gerekirdi. Çünkü onlar günah işlemekten korunmuş mümtaz şahsiyetlerdir. Dolayısıyla deprem gibi hadiselerin imtihan amaçlı olduğunu söylemek daha isabetli olarak gözükmektedir.¹¹⁰ Nitekim deprem, sırf günahkâr insanları cezalandırmak için verilmiş olsa idi İslam âlemi kadar diğer günahkâr toplumların da bu yolla cezalandırılması gerekirdi. Ancak alenî cürümlerine rağmen her günahkâr toplumun deprem vasıtasıyla cezalandırıldığını iddia etmek sözü edilen realiteye aykırıdır. Bu sebeple depremlerin günah yoğunluğu ile ilgili olmayıp fay yoğunluğu ile ilgili olduğunu söylemek daha isabetli bir görüştür. Öte yandan depremin, literal anlamda cezalandırılma şekli olmaması, onun ibretimiz ilahî bir ikaz olması gerçeğiyle çelişmez. Dolayısıyla süreci doğru okuma ve vakıaya uygun değerlendirmeler yapabileceği bu yönüyle son derece önemlidir.¹¹¹

Deprem, oluşumu ve gelişimi itibarıyla tümüyle tabii âleme; sonuçları ve etkileri itibarıyla da daha çok insanın fiillerine taalluk eden kaderle ilgilidir. Bu bağlamda kaderin tabii âleme taalluku ile ilgili herhangi bir tartışma söz konusu olmamış, asıl tartışma insanın fiillerine taalluku üzerinden yapılmıştır. Dolayısıyla depremin sonuçları ile insanın mükellefiyeti arasında doğrusal bir ilişki kurulmuştur.¹¹² İnsanların doğal bir afet olan depremi engelleme ya da geciktirme gibi güçleri yoktur ama tedbir alma gibi bir sorumluluğu vardır. Adapazarı ovasına on beş, yirmi kat bina yapmak kader olarak gösterilemez, deprem olduktan sonra da ölenleri Allah'ın takdiri olarak sunmak suçu Allah'a (c.c.) atıp sorumluları temize

¹⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/295; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 20/107-108; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*, 25/105; Yavuz Köktaş, "Günah-Deprem İlişkisi", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 9/1 (2023), 177.

¹⁰⁶ Ebûbekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkullânî, *Kitâbü Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*, thk. İmâdüddin Ahmet Haydar (Beirut: y.y., 1957), 343; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkûr – Taha Hüseyin (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1962), 13/367; Murat Serdar, "Depremler İlahî Bir Cezalandırma mıdır?", *Dini İlimler Bağlamında Deprem*, ed. Tecelli Karasu - Mahsum AYTEPE (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 50-51.

¹⁰⁷ el-Fâtîha 1/4.

¹⁰⁸ el-Mü'min 40/17.

¹⁰⁹ Buhârî, "Mardâ ve Tıb", 3.

¹¹⁰ Serdar, "Depremler İlahî Bir Cezalandırma mıdır?", 58.

¹¹¹ Hilal Reyhanlıoğlu, "Kur'ân'a Göre İmtihan Olarak Doğal Afetler ve Doğal Afet Sonrası İnsana Düşen Sorumluluklar (6 Şubat Depremleri Özelinde Bir Değerlendirme)", *İlahiyat Akademi* 18 (Aralık 2023), 112.

¹¹² Mahsum AYTEPE, "Deprem – Kader İlişkisi", *Dini İlimler Bağlamında Deprem*, ed. Tecelli Karasu - Mahsum AYTEPE (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 81-82.

çıkarmaktan başka bir işe yaramaz. Allah nasıl dilerse öyle olur ancak depreme karşı tedbir almak, onun zararlarını minimize etmek mümkündür. Bu bağlamda insan, depremin nedenini, oluş biçimini, nasıl zarar verdiğini uzmanlar aracılığıyla araştırarak tedbir alabilir. Jeolojik bir olay olan deprem yer kabuğu ile ilgili bir durumdur. İnsanların yaşamak istediği yerlerin imar, iskân planları yapılmadan önce bilimsel yöntemlerle deprem risk analizleri ve fizibilite çalışmaları yapılması gerekir. Bu tedbirlerin yanı sıra binalar deprem yönetmeliğine uygun olarak ve jeofizik uzmanlarının verdiği raporlar dikkate alınarak inşa edilmelidir. Yapıtın mimarisi, fiziki yapısı ve iç tasarımı bu raporlara göre düzenlenmelidir.¹¹³ Binayı yapacak mühendis, usta, kalfa ve işçilerin deprem konusunda bilgili, duyarlı, vicdanlı olması depremin vereceği hasarı en aza indireceği kuvvetle muhtemeldir.¹¹⁴ Ayrıca yerleşim yerlerinin ova gibi düz yerlerde değil de dağın yamaçlarına yapılması depremin vereceği zararı en aza indireceği herkesin malumudur. Deprem bir doğal afettir ancak onun vereceği zararı en aza düşürmek insanın elindedir.

Hülasa depremin, günahkâr insanların işlemekte oldukları fiillerin tam bir cezası olduğunu ileri sürmek oldukça güçtür. Zira cezalar, hem maddi hem manevi yönden kendi cinsinden olmalıdır. Mesela biri arabasıyla kaza yapmışsa, bu onun gerekli tedbirleri almamasından, arabasının bakımını gereği gibi yapmamasından, sorumluluklarını bi-hakkın yerine getirmemesinden kaynaklanmış olabilir. Bu kazayı, adam fakirlerin hakkını yedi, faiz aldı, zina etti gibi günahlarla izah etmek hedefi ıskalamak demektir. Elbette bu günahların cezası vardır ama bu cezaları belli bir suçun karşılığı olarak göstermek yanlıştır. Buna karşın depremin, Allah'ın vazettiği yerleşim, yapılaşma ve yapı denetimi gibi konularda yapılan ihmal ya da suçların bir cezası olduğunu söylemek daha doğrudur. Bununla birlikte depremi Yüce Allah'ın küllî iradesine bağlı olarak insanları tehdit etmek veya uyarmak maksadıyla gerçekleşen tabii bir olay şeklinde yorumlayabiliriz. Binaenaleyh depremin duruma göre bazen ikaz ve ibret, bazen imtihan ve bazen de ceza maksatlı verilisinin mümkün olduğu söylenebilir. Çünkü bu hususta ilahî hikmetin hangi yönde tecelli ettiği ve hangi amaca matuf olduğu bizce meçhuldür.

Sonuç

Zelzele olarak ifade edilen deprem, ilahî irade ve kudret ile meydana gelen, yeryüzünde en fazla yıkımlara ve ölümlere neden olan doğal afetlerin başında gelmektedir. Bu nedenle bu tabii afet insanoğlu var olduğundan bu yana etkisini her zaman göstermiş, neredeyse tüm dinlerde dinî bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu bağlamda İslâm âlimleri de depremlerin Yüce Allah'ın takdir ettiği yasalar çerçevesinde gerçekleştiğini ifade ederek bu inanç doğrultusunda depremlere dinî ve ahlakî bazı perspektifler kazandırmışlardır.

¹¹³ Muammer Dizdar, *Deprem* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi Yayınları, 1991), 52-53.

¹¹⁴ Aydar, "Bazı Kur'an Âyetlerinin Işığı Altında Kocaeli Depremine Bakış", 125.

Depremlere maruz kalan insanların tümü aynı oranda depremden etkilenmemişlerdir. Her türlü sağlam tedbire başvuranların depremi az hasarla atlattıkları, tedbirsiz davrananların ise daha fazla can ve mal kaybı yaşadıkları görülmüştür. Dolayısıyla bu doğal afetin verdiği zararın insanın ihmal ya da hatasından kaynaklandığı söylenebilir. İnsanoğlunun depremin verebileceği zararı minimize etmesi ancak sağlam yapılara yer vermekle mümkün hale gelir. Aksi takdirde; çalınan malzeme, kaçak kat çıkma, alüvyol araziye bina yapma, yetersiz denetim, çok kazanma hırsı vs. gibi ahlaksızlıklar pek çok insanın ölümüne sebebiyet verebilir. Öte yandan depremin, günahkâr insanların işlemekte olduğu fiillerin tam bir cezası olduğunun söylenmesi bazı açılardan sakıncalıdır. Çünkü deprem günah işlenen yerlerde değil, genellikle fay hatlarının geçtiği yerlerde vuku bulmaktadır. Binaenaleyh her bir günahın cezasını zahirine göre takdir etmek Yüce Allah adına hüküm vermek anlamına gelir. Determinist bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmak da, bizleri her zaman doğru bir sonuca ulaştırmaz.

Kur'ân'a göre insan, yapıp ettiği her şeyden ahirette hesaba çekilecektir. Ancak bazı günahların karşılığının ikaz ve ibret amacıyla bu dünyada da kısmen verilebileceği rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'ân'da anlatıldığına göre geçmiş ümmetler peygamberlerine isyan ettikleri, ilahî yasalara, fıtrata karşı çıktıkları ve ahlakî olarak yozlaştıkları için helak edilmişlerdir. Ancak geçmiş ümmetler ile günümüzde tabii afetlere maruz kalan toplumlar arasında sebep-sonuç ilişkisi bağlamında doğrudan böyle bir benzerlik kurulması her yönüyle doğru karşılanmaz. İlgili âyet ve hadisler genellikle günümüzde benzer günahları işleyenlerin helak edilen kavimlerden ibret almaları gerektiğine dikkat çekmektedir.

Rivayetlere göre depremlerin çoğalmasa kıyametin yaklaştığının birer göstergesi olarak kabul edilmiş, dünyevî depremlerin ise büyük kıyametin provası şeklinde olduğuna işaret edilmiştir. Kur'ân, kıyamet tasvirlerinde bulunurken insanoğlunun bunlardan ders ve ibretler çıkarması gerektiğine vurgu yapmış, dünyevî depremler küçük ölçekli olduğu halde bu denli korkunç ise kıyametin ne derece büyük ve korkunç olacağını insan aklına havale etmiştir.

Kur'ân'da dağlar kazığa benzetilmekte ve onların yeryüzünü deprem hasarlarına karşı kısmen koruduğu belirtilmektedir. Allah'ın (c.c.) emri ile yerin altında içsel bir dönüşüm geçiren dağlar enerjisini boşaltmış olmaktadır. Böylece yeryüzü, dağların yarılmasıyla birlikte nefes alıp sarsıntılara karşı insanları korumakta, yeraltı ve yerüstü kaynakların teşekkülü de depremler sayesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla depremlerin oluşumu ilahî bir yasa gereğidir. Fakat bu depremler, insanların tedbirsizliği ve ihmali yüzünden zaman zaman bir felakete de dönüştürülebilmektedir. Bu durum insanların sorumsuzluğunu ortaya koyan önemli emarelerdendir. Dolayısıyla depremin doğal bir afet ya da ilahî bir azap olması insanoğlunun yapıp ettikleri ile ilişkilidir.

Geçmişte yaşayan bazı kavimler işledikleri günahlardan dolayı toplu olarak depremlerle helak edilmiştir. Daha sonraki ümmetlerde ise topluca yok oluşun yerine

daha dar çerçeveli cinayet, tabii afet vb. helak türleri vuku bulmuştur. Müminlerin zahiren şer gibi gözükse de bu tür musibetlere uğramasının günahlarına keffâret sayılacağı ve bu sayede ahiretteki cezalarının hafifletileceği naslarda bildirilmiştir. Bu müjdeli haber Allah'ın (c.c.) mümin kullarına en büyük lütuflarından sayılmıştır.

İnsanoğlunun, kendi sınırlı kapasitesiyle Allah'ın (c.c.) sınırsız ulûhiyetini tam olarak idrak etmesi mümkün değildir. Bu düşünceden hareketle İslâm âlimleri depreme, Yüce Allah'ın meşietiyile meydana gelen ve arka planı yalnızca O'nun tarafından bilinen tabii bir hadise nazarıyla bakmışlardır. Depremin bir taraftan ibret, ikaz ve imtihan maksatlı oluşunun tartışmasız; diğer taraftan ceza maksatlı oluşunun tartışmalı olduğu dikkate alındığında onun çift kutuplu olarak kategorize edilebileceğini göstermektedir. Bir kısım İslâm bilgini, günahları yüzünden helak olan bazı geçmiş ümmetleri örnek göstererek depremin bir günah karşılığı olduğu kanısına varmışlardır. Diğer bir kısmı ise asıl hesap yurdunun ahiret olduğunu ve bu ümmetin helakten korunduğuna dair hadisi delil göstererek depremin bir ceza unsuru olamayacağına karar kılmışlardır. Her iki görüşün de kendine göre haklı gerekçeleri olabilir ancak her depremi bir günahla ilişkilendirmek hatalı olduğu gibi hiçbir suç ve günahla depremin etkili olmadığını savunmak da hatalı olabilir. Dolayısıyla her olayı kendi bağlamında etraflıca inceleyip karar vermenin ve olayın asıl nedenini ise Allah'a (c.c.) bırakmanın en doğru görüş olduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça/ References

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhsin Bidarfur. Kum: İntişaratu Bidar, 3. Basım, 1412/1990.
- Abdümün'im, 'Amr. *ez-Zelâzil ve esbâbuhu's-şer'iyye ve sübülü'n-necât minhâ*. Tantâ: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993.
- Arslantaş, Nuh. *İslâm Dünyasında Depremler ve Algılama Biçimleri*. İstanbul: y.y., 2003.
- Atabey, Eşref. *Deprem*. Ankara: Maden Teknik ve Arama Genel Müdürlüğü, 2000.
- Aydar, Hidâyet. "Bazı Kur'ân Âyetlerinin Işığı Altında Kocaeli Depremine Bakış". *Kur'ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 19-21 (1999), 110-148.
- Aytepe, Mahsum. "Deprem – Kader İlişkisi". *Dini İlimler Bağlamında Deprem*. ed. Tecelli Karasu - Mahsum Aytepe. 73-86. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Bâkılânî, Ebûbekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *Kitâbü Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*. thk. İmadüddin Ahmet Haydar. Beyrut: y.y., 1957.
- Bala, Merve Beyza. *Deprem Yaşayan Bireylerde Dini Başa Çıkma (2011 Van Depremi Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. Cilt 8. b.y.: Dâru't -Tayyibetü li'n-Neşr, 4. Basım, 1417/1997.
- Bilik, Mehmet Baki. "Depremleri Anlamlandırma ve Açıklama Biçimlerinin Risk Azaltma Süreçlerine Etkisi Açısından 2011 Van Depremleri". *Dirençlilik Dergisi* 3/2 (2019), 229-237. <https://doi.org/10.32569/resilience.605213>
- Bolt, Bruce A. *Depremler*. çev. Ülkün Tansel. İstanbul: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları Yayınları, 2008.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân*. çev. Mehmet Ali Sönmez. İstanbul: DİB Yayınları, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dayb el-Bağâ. Cilt 7. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414/1993.
- Bulut, Halil İbrahim. "Adapazarı Depremi Bağlamında Din – Deprem İlişkisi". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. ed. Fahri Kayadibi. 247-258. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l -Beyân Tefsîri*. çev. Abdullah Öz vd. İstanbul: Damla Yayınevi, 1995.

- Caner, Abdurrahman. "Fıkıh Usulü Eserlerinde Yer Alan Büyük Günah Kavramı ve Kapsamı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 360-390. <https://doi.org/10.17859/pauifd.925991>.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çelakıl, Ömer. *Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları*. İstanbul: Düş Yayınları, 2004.
- Demirtaş, Ramazan – Erkmek, Cenk. *Deprem ve Jeoloji*. Ankara: Jeoloji Mühendisleri Odası Yayınları, 2000.
- Dizdar, Muammer. *Deprem*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi Yayınları, 1991.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Es'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Cilt 4. Beyrut: el-Mektebetül-Asriyye, ts.
- Ezen, Ülben. "Deprem'in Fiziksel Mekanizması". *İstanbul Ticaret Odası Fen Bilimleri Dergisi* 7/1 (2005), 85-91.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî vd. Cilt 8. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hâzin, Alaadîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi maâni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni. *Mu'cemü mekâyîsü'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Daru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî er-Rüveyfî. *Lisâniü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1993.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğîb. *el-Müfredât fi garîbu'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- İşçi, Coşkun. "Deprem Nedir ve Nasıl Korunuruz?". *Journal of Yaşar University* 3/9 (2008), 959-983. <https://doi.org/10.19168/jyu.52931>.
- Kādî Abdulcebbâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr – Taha Hüseyin. 20 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1962.
- Karaman, Fikret. "Tevekkül, Kader Bağlamında Deprem ve Sorumluluk Bilinci". *Diyanet İlmî Dergisi* 56/3 (2020), 903-936.
- Ketin, İhsan. *Genel Jeoloji Yerbilimlerine Giriş*. İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1977.

- KOERİ BOUN, Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü. "Depremle İlgili Teknik Bilgiler". Erişim 10 Ekim 2024. <http://www.koeri.boun.edu.tr/sismo/bilgi/depremnedir/index.htm>
- Köktaş, Yavuz. "Günah-Deprem İlişkisi". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 9/1 (2023), 177-188.
- Krauskopf, Konrad B.- Beiser, Arthur. *The Physical Universe*, New York: Mc Graw Hill, 14. Basım, 2012.
- Kula, Naci. "Deprem ve Kıyamet Benzetmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 351-360.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî – İbrâhîm Atfeş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kutub, Seyyid. *fi Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. Ankara: y.y., 2006.
- Langone, John vd. *Sayıların İcadından Sicim Teorisine: Bilimin 4000 Yıllık Resimli Serüveni*. çev. Duygu Akın. İstanbul: NTV Yayınları, 2008.
- Leviy, Matthys vd. *Deprem Kuşağı Deprem Nedir? Ne Değildir?*. çev. Turgut Gürer. İstanbul: Doğan Kitabevi, 1995.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtu ehli's-sünne)*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî. *el-Câmiü's-sahîh (Sahîh-i Müslim)*. thk. Ahmed b. Rıf'at vd. Cilt 8. İstanbul: Dâru't-Tabâati'l-Âmira, 1334/1913.
- Müttakî el-Hindî, Alaaddîn Alî b. Hüsâmeddîn İbn Kâdî. *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayânî – Safvet Elseka. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401/1981.
- Naimi, Sepanta vd. "Olası İstanbul Depremi ve Kentsel Dönüşüm Çalışmaları ve Alınan Önlemlerin İrdelenmesi". *Aurum Mühendislik Sistemleri ve Mimarlık Dergisi* 5/1 (2021), 89-108. <https://doi.org/10.53600/ajesa.564197>
- Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2011.

- Nursi, Said. *Asâ-yı Mûsâ*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2017.
- Okumuş, Ejder. "Tabii Afetler Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği-". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339-373.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Amr. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebir)*. Cilt 32. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Remzi, Hüseyin. *Ahtar-ı Kebîr*. Kütahya: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1309/1888.
- Reyhanlıoğlu, Hilal. "Kur'ân'a Göre İmtihan Olarak Doğal Afetler ve Doğal Afet Sonrası İnsana Düşen Sorumluluklar (6 Şubat Depremleri Özelinde Bir Değerlendirme)". *İlahiyat Akademi* 18 (Aralık 2023), 87-120. <https://doi.org/10.52886/ilak.1368344>
- Salmazem, Mehmet. "Kur'ân Perspektifinden Dünyevî Âfetler ve Deprem". *Dini İlimler Bağlamında Deprem*. ed. Tecelli Karasu - Mahsum Aytepe. 87-116. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Saylık, Mutlu. "Kur'ân'da Depremle Helâk Edilen Kavimler". *Dicle İlahiyat Dergisi* 19/2 (2017), 137-159. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3515021>
- Serdar, Murat. "Depremler İlâhî Bir Cezalandırma mıdır?". *Dini İlimler Bağlamında Deprem*. ed. Tecelli Karasu - Mahsum Aytepe. 43-72. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Keşfü's-salsale an vasfî'z-zelzele*. thk. Muhammed Kemalüddin İzzeddin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Şakir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turas, 1431/2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî (Tarihu'r-rusul ve'l-mülûk)*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maarif, 1387/1980.
- Taşdelen, Mehmet. *İslâm İnancında Tabiat*. ed. Selim Gülverdi. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021.
- Taymaz, Tuncay. "Deprem". *Cotigo Dergisi* 20 (1999), 72-87.
- Unat, Yavuz. "Zelzele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/231-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nisâbü'rî. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Cilt 4. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Wicander, Reed- Monroe, James S. *Historical Geology Evolution of Earth & Life Through Time*, USA: Cengage Learning, 8. Basım, 2016.
- Yakar, Hüseyin. "Kur'ân'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi". *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2020), 103-130.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. M. Nur Çetin vd. 9 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Yolcu, Mehmet – Tokay, Ayşe. “Zilzâl Sûresindeki Kıyamet Sahnesi ve Depremlerin Yol Açtığı Psikolojik Haller”. *SADAB I. Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Sempozyumu*. 405-425. 28-30 Nisan 2018, Antalya.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ iki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986.



ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 189-217.

Issue: 20, 2024, 189-217.

Mizah Sanatı ve Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh Adlı Eserinden Örnekler

The Art of Humor and Examples from Mar'î ibn Yûsuf al-Karmî's Work
Ghizâ'u'l-arwâh bi'l-muḥâdasat wa'l-muzâh

Abdulhamit Turgut

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Şanlıurfa İl Müftülüğü/Presidency of Religious Affairs, Şanlıurfa Provincial Office of Mufti

turgutislam4773@hotmail.com | ORCID: [0000-0001-6734-0577](https://orcid.org/0000-0001-6734-0577) | ROR ID: ror.org/007x4cq57

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
12 Temmuz 2024	12 July 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
16 Aralık 2024	16 December 2024
Yayın Tarihi	Date Published
26 Aralık 2024	26 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

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

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Turgut, Abdulhamit. "Mizah Sanatı ve Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh Adlı Eserinden Örnekler". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 189-217.

DOI: [10.52886/ilak.1515457](https://doi.org/10.52886/ilak.1515457)

Turgut, Abdulhamit. "The Art of Humor and Examples from Mar'î ibn Yûsuf al-Karmî's Work *Ghizâ'u'l-arwâh bi'l-muḥâdasat wa'l-muzâh*". *Theological Academia* 20 (December 2024), 189-217. DOI: [10.52886/ilak.1515457](https://doi.org/10.52886/ilak.1515457)

Atıf/ Cite as

Öz

Mizâh veya muzâh terim olarak, “şaka, güldürü, espri, nükte” gibi anlamların yanı sıra düşünceleri şaka ve nüktelerle süsleyerek anlatan söz ve yazı sanatını ifade eder. Ayrıca Arapçada hezl, düâbe, nükte, turfe ve latife kelimeleri mizahla eş anlamlı olarak kullanılan terimlerdir. Belagatın bedi ilminin bir çeşidi olarak kabul edilen mizâh sanatına, Câhiliye dönemi şairlerin hicivlerinde ve saraylarda insanları güldüren nedimlerin sözlerinde rastlanılmıştır. İslami dönemde mizâh sanatı ile ilgili Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerini yorumlayanlar ve Peygamber’in (s.a.v.) bazı hadislerini delil göstererek mizâhın yasaklandığını, hatta mizâh yapanların hadis rivayetleri ve şahitliklerinin kabul olamayacağını savunmuşlardır. Zira İslam dini insanları ciddiyete davet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat genel olarak söz konusu görüşleri bir araya getirdiğimiz zaman, insanın ciddiyetini yok eden ve onu hafife alan, kin ve düşmanlığa sebep olan mizâhın yasaklandığı, bunun dışındaki mizâh çeşitlerine de izin verildiği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve selef-i salihin dediğimiz neslin mizâh yaptığını gösteren rivayetler bulunmaktadır. Bu mizâh anlayışı, Emeviler döneminde geliştirilerek sürdürülmüş ve hatta bazılarınca bir meslek haline dönüştürülmüştür. Abbâsiler döneminde ise bir önceki dönemde olduğu gibi mizâhlarıyla meşhur bir tabaka oluşmuş ve bu şekilde mizâh sanatı Osmanlı dönemine kadar gelişimini sürdürmüştür. Mizâh sanatı ile ilgili farklı kültürlerde çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Zamanla bu farklı mizâh türlerinde kaleme alınan eserler geniş bir mizâh literatürünü teşekkül etmiştir. İslam’ın ilk döneminden itibaren mizâh üreticilerinin anekdotları ve hikâyelerini toplayan birçok eser de kaleme alınmış ve bu eserlerde mizâh bir konu ve başlık olarak yerini almıştır. Mizâh sanatı ile ilgili kaleme alınan bu eserlerin gayesi, İslam’ın hoşgörüsünü, hükümlerinin dengeleyici ve ölçülü olduğunu, ayrıca İslam’ın insanların gülme, tebessüm etme ve başkalarıyla hoş vakit geçirme eğilimlerini dikkate aldığını ve hayatın yüklerinden psikolojik olarak hafiflemeyi sağladığını gösterir. Osmanlı Devleti döneminde mizâh sanatı ile ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de dönemin âlimlerinden Mer’î b. Yûsuf el-Kermî’nin (ö. 1033/1624), *Ğizâ’u’l-ervâh bi’l-muhâdeseti ve’l-muzâh* adlı eseridir. Risale, mizâhın meşruiyetiyle ilgili örnekler, mizâhın genel olarak amaçları, mizâh-ı mahmûd’un (övülmüş mizâh) nasıl olması gerektiği ve örnekleri, mizâh-ı mezmûm’un (kınanmış mizâh) nasıl olması gerektiği ve örnekleri, Hz. Peygamber’in mizâh örnekleri, Sahabenin mizâh örnekleri, Selef-i salihinin mizâh örnekleri, zor zamanlarda mizâhın faydaları, ciddiyet ve mizâh arasında bulunan hikayeleri ihtiva etmektedir. Bu çalışmanın birinci bölümünde ilmî bir disiplin olarak mizâhın anlamı, mizâhın ortaya çıkışı ve Arap edebiyatındaki yeri, durumu ve tarihî gelişimi üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, Mer’î b. Yûsuf el-Kermî’nin hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise mizâhın meşruiyeti, mizâhın amaçları, mizâh-ı mahmûd, mizâh-ı mezmûm, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) mizâhı, Sahabenin mizâhı, Selef-i salihinin mizâhı, zor zamanlarda mizâhın faydaları, ciddiyet ve mizâh arasında bulunan hikayelerden örnekler verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Bed’î, Mizâh, Mer’î b. Yûsuf el-Kermî, *Ğizâ’u’l-ervâh bi’l-muhâdeseti ve’l-muzâh*.

Abstract

The term *mizâh* (humor) not only means "joke, comedy, wit, quip" but also refers to the art of expressing thoughts adorned with jokes and witticisms. Additionally, in Arabic, the terms *hazl*, *du'âba*, *nukta*, *çurfa* and *la'îfa* are used synonymously with humor. The art of "mizah" is recognized as a type of the rhetoric art of *badî* and has been found in the satires of *Jâhiliyya* poets and in the words of jesters who entertained people in palaces. During the Islamic period, some commentators interpreted certain verses of the Qur'an and cited some hadiths of the Prophet (peace be upon him) to argue that humor is forbidden. They even claimed that those who engage in humor should not have their hadith transmissions or testimonies accepted, as Islam calls people to seriousness. However, when we bring together the general views on this matter, it is understood that humor which destroys one's seriousness, takes matters lightly, or leads to enmity and hostility is prohibited, while other forms of humor are permitted. There are indeed reports that show the Prophet, the companions, and the early generations (*al-salaf al-şâliḥ*) engaged in humor. This understanding of humor was further developed during the Umayyad period and even became a profession for some. In the Abbasid period, just like in the previous era, a group famous for their humor emerged, and thus the art of humor continued to develop until the Ottoman period. Numerous works have been written on the art of humor across different cultures. Over time, these works, composed in various forms of humor, have contributed to a vast literature of humor. From the early period of Islam, many works have been penned that collect the anecdotes and stories of humor producers, and humor has found its place as a topic and heading in these works. The purpose of these works on the art of humor is to show Islam's tolerance, its balanced and measured rulings, and also to demonstrate that Islam takes into account people's tendencies to laugh, smile, and spend pleasant time with others, thereby providing psychological relief from the burdens of life. During the Ottoman Empire, many works on the art of humor were written. One of these is the work of Mar'î ibn Yûsuf al-Karmî (d. 1033/1624), a scholar of that period, titled *Ğizâ'u'l-arwâh bi'l-muḥâdasat wa'l-muzâh*. The treatise contains examples regarding the legitimacy of humor, the general purposes of humor, how praiseworthy humor (*al-mizâh al-maḥmûd*) should be and its examples, how blameworthy humor (*al-mizâh al-mazmûm*) should be and its examples, examples of the Prophet's humor, examples of the Companions' humor, examples of the humor of the pious predecessors, the benefits of humor in difficult times, and stories that are both serious and humorous. In the first part of this study, the meaning of humor as a scientific discipline, its emergence, and its place, status, and historical development in Arabic literature are discussed. In the second part, the life and works of Mar'î ibn Yûsuf al-Karmî are examined. The third part covers the legitimacy of humor, the purposes of humor, praiseworthy humor, blameworthy humor, the humor of the Prophet Muhammad, the humor of the Companions, the humor of the righteous predecessors, the benefits of humor in difficult times, and examples of stories that lie between seriousness and humor.

Keywords: Arabic Language and Literature, *Badî*, Humor, Mar'î ibn Yûsuf al-Karmî, *Ğizâ'u'l-arwâh bi'l-muḥâdasat wa'l-muzâh*.

Giriş

Arapçada م-ز-ح kökünden türeyen mizâh/مزاح veya müzâh/مُزاح kelimesi, mufâ'ale/مفاعلة babından mastar olup “karşılıklı şakalaşma, latife, eğlence, alay, ciddi olmayan, güldürü, espri,” gibi anlamlara gelmektedir.¹ Mizâh kelimesi Kur'an-ı kerimde geçmemektedir. Fakat hadislerde mezh kökünden türeyen أَضْحَحَ fiili bu manada kullanıldığı gibi رَوَّحُوا “rahatlatın” ve تَدَاعَبُوا “şakalaşın” şeklinde mizâh anlamına gelen kavramlarda kullanılmıştır.² Bedî' ilmi ile ilgili ise “şaka, eğlence alay, muziplik, ciddiyetsiz söz” vb. anlamlara gelen el-hezl/الهزل kavramı kullanılmaktadır.³

Düşünceleri şaka ve nüktelerle süsleyerek anlatan söz ve yazı çeşidi, başka bir deyişle insanı güldüren, gülümseten, eğlendiren, hoşça vakit geçirmesini sağlayan her türlü söz, ifade, hareket ya da nesneyi konu edinen disipline mizâh sanatı denilmektedir.⁴ Mizâh sanatı ile ilgili Arapça, Farsça ve Türkçe çok sayıda eser kaleme alınmıştır.⁵

Çalışma konumuz olan Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin (ö. 1033/1624), *Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh* adlı risalesi, Arapça mizâh literatüründeki önemli eserlerden biridir. Çalışmamızda mizâh disiplininin ruhunu yansıtmak ve edebî zevki hissettirmek gayesiyle söz konusu risaleden metinler seçilmiş; nesir parçalar da mümkün olduğu kadar secî olan ve birbiriyle uyumlu kelimeler kullanılarak tercüme edilmiştir.

Mizâh geleneğine uygun olarak çeşitli mizâh hikayelerinin derlendiği bu risalede; mizâhın meşruiyeti, amacı, Hz. Peygamberin, sahabenin ve selef-i salihinin mizâh örnekleri, zor zamanlarda mizâhın faydaları, hoş karşılanmayan mizâh ve sebepleri ve bu konuda serdedilen deliller, ciddiyet ve mizâh arasında bulunan birçok hikaye ve mizâh gibi görünüp ciddi olan hikayelerden bahsedilmektedir. Risalede geçen söz konusu mizâh örneklerinin, temel hedefi insan nefsinin dinlendirmek ve güldürmek olsa da asıl amacının öğüt verme,

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “mzh” 2/593; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979), “mzh” 1/404; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî Huseyi, *Mekâyisu'l-luğa*, thk. Abdusselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399/1979), “mzh” 5/319; İsmail Durmuş, “Mizah” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/205-206.

² Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî, *Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997/), 28-29.

³ Mustafa Aydın, *Arap Dili Belâgatında Bedî' İlmi Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 160.

⁴ İbn-i Manzûr, “mzh” 2/593; Cevherî, “mzh” 1/404; İbni Fâris, “mzh” 5/319; Durmuş, “Mizah”, 30/205-206; Muhammet Bilal Tolan, “Abbâsi Sarayında Bir Mizâh Şairi: Ebû Dulâme”, *Bingöl İlahiyat Dergisi* 14 (Aralık 2019), 22-38.

⁵ İskender Pala, “Mizah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/208.

uyarma, fert ve toplumdaki aksaklıkları eleştirme ve düzeltme olduğu görülmektedir.

1. Arap Edebiyatında Mizâh

Mizâh, Câhiliye dönemi şairlerin hicivlerinde rastlandığı gibi ayrıca Arap yarımadasının değişik saraylarında kral ve insanları güldüren nedimler bulunuyordu. İslami döneme gelindiğinde Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerini yorumlayanlar ve Peygamber'in (s.a.v) bazı hadislerini delil göstererek mizâhın yasaklandığını, hatta mizâh yapanların hadis rivayetleri ve şahitliklerinin kabul olamayacağını savunmuşlardır. Zira İslam dini insanları ciddiyete davet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve selef-i salihin dediğimiz neslin mizâh yaptığını gösteren rivayetler bulunmaktadır. Bütün lehte ve aleyhteki rivayetleri ve görüşleri bir araya getirdiğimiz zaman, İslam bilginleri, iki tür mizâhı, (mizâh-ı mahmûd) övülmüş mizâh ve (mizâh-ı mezmûm) kınanmış mizâh diye ikiye ayırmışlardır. İnsanın ciddiyetini yok eden ve onu hafife alan, kin ve düşmanlığa sebep olan mizâhın yasaklandığı ve bunun dışındaki mizâh çeşitlerine de izin verildiği anlaşılmaktadır.⁶

Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin günlük hayatlarında mizâhın yer aldığını ve insanları günlük yaşantının yorgunluğundan rahatlatmak için mizâhın bir ihtiyaç olduğunu savunan âlimler olmuştur. Bu dönemde mizâhlarını ele aldığımız Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) gibi sahabeler bulunmaktadır.⁷ Mizâhlarında doğruluğu ve hakikati ilke edinen Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin mizâh üslûpları, herkesçe bilinen gerçeklerin kinaye veya tevriye sanatı yoluyla ilginç bir biçimde ifade edilmesi şeklindedir.⁸

Bu mizâh anlayışı, Emeviler döneminde geliştirilerek sürdürülmüş. Hatta bazılarınca bir meslek haline dönüştürülmüştür. Emevîler döneminde tâbînden el-Kâdî Şüreyh (ö. 80/699 [?]), eş-Şa'bî (ö. 104/722), İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi mizâhları ile meşhur olan bir grup oluşmuştur. Aynı zamanda Emevî halifesi olan Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) de mizâhlarıyla bilinen tâbîündendir.⁹ Söz konusu isimlerin başta halife saraylarında ve vali konaklarında olmak üzere gündelik hayatın hemen her alanında şaka ve mizâhlarını sürdürdüklerini görebilmekteyiz. Bu dönemde

⁶ Bedreddin Ebü'l-Berekât Bedrüddîn Muhammed b. Radiyyiddîn el-Gazzî el-Âmirî, *el-Merâh fi'l-müzâh*, thk. Seyyid el-Cümeylî (Kahire: y.y, 1406/1986), 12-33; bk. Hasan Abdulğani Ebu Ğudde, *el-Mizah fi'l-İslam* (Riyad: Câmiatu'l-Melik Suud, 1426/2006), 25; Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 25-29; Durmuş, "Mizah", 30/205-206; Yusuf Doğan, "Hz. Peygamber ve Mizah", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 1/2 (Güz 2004), 191-203; Ramazan Altınay, "Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I", *Nüsha* 4/15 (Aralık 2004), 77-96.

⁷ Gazzî, *el-Merâh fi'l-müzâh*, 31, 39, 46, 49, 47, 51, 52, 54.

⁸ Gazzî, *el-Merâh fi'l-müzâh*, 12-33; bk. Ebu Ğudde, *el-Mizah fi'l-İslam*, 30-35; Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 25-29; Durmuş, "Mizah", 30/205-206.

⁹ Gazzî, *el-Merâh fi'l-müzâh*, 12-33; bk. Ebu Ğudde, *el-Mizah fi'l-İslam*; Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 25-29; Durmuş, "Mizah", 30/205-206.

yapılan mizâhın gelişmesinde önemli rolleri olan ünlü şairler Cerîr (ö. 728 [?]) ile Ferezdak (ö. 114/732) ve Cerîr ile el-Ahtal (ö. 92/710-11) arasında uzun zaman süren şiir atışmalarının önemli yeri bulunmaktadır.¹⁰

Mizâh sanatının Abbâsîler dönemi ise, Arap milliyetçiliğine karşı Arap olmayanların bir tepkisi şeklinde ortaya çıkan Şuûbiyye akımı, Araplarla her alanda kıyasıya rekabet başlatmıştır. Örneğin Arapların çöl hayatı ve kabile taassubu gibi Câhiliye gelenekleri şiirlerde mizâh malzemesi yapılmıştır. Ekonomik gelişmeye paralel olarak lüks artmış, halife sarayları nedimler ve soytarılarla dolmuştur. Buna bağlı olarak dönemin mizahının temelinde siyasî karmaşaya uygun olarak üstünlük ve rahatlama kuramının hâkim olduğu görülmüştür. Gaflet ve ahmaklık, tufeylîlik ve dilencilik, tehekküm¹¹ yoluyla mizâh, kelime ve mâna oyunlarından faydalanma, muhatabın sözüne veya sorusuna benzeri bir soru ile karşılık verme ve hazırcevaplık gibi konular dönemin önemli mizah çeşitlerinden sayılmıştır.¹²

Abbâsîler döneminde bir önceki dönemde olduğu gibi mizahlarıyla meşhur bir tabaka oluşmuştur. Gaflet ve ahmaklıkla meşhur Cuhâ (ö. 2./8. yüzyılın ikinci yarısı), malını korumak için saflık numarası yapan İbnü'l-Cessâs (ö. 159/775), anekdotlarıyla meşhur Ebü'l-Anbes es-Saymerî (ö. 275/888) ve İbn Memmâtî (ö. 606/1209), deli numarası yapan Uleyyân(ö.?), Behlûl (ö. 183/799 [?]) Sabbâh el-Müvesves(ö.?), tufeylîlik ve dilencilik ile meşhur Tufeyl b. Zellâl (ö. 3./9. yy.), Müzebbid el-Medîni(ö.?), Gâdirî(ö.?), Ebü'l-Hâris Muhammed b. Amr(ö.?), Cümmeyz (ö.?) ve Cemmâz(ö.?), tehekküm yoluyla mizâh yapan, mizâhu edebî bir sanat şeklinde ilk ortaya koyan ve *Kitâbü'l-Buhalâ'* ile *et-Terbî' ve't-tedvîr* adlı eserleriyle meşhur olan Câhiz (ö. 255/869), kelime ve mâna oyunlarından faydalanarak mizâh yapan Bedüzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008), el-Hârizmî (ö. 232/847'den sonra) ve Ebü'l-Alâ' el-Maarrî (ö. 449/1057) gibi şahsiyetler bulunmaktadır.¹³

İslam'ın ilk döneminden itibaren mizâh üreticilerinin anekdotları ve hikâyelerini toplayan birçok eser de kaleme alınmıştır. Örneğin Câhiz'in *Kitâbu'l-Hayevân* ve *Kitâbü'l-Buhalâ'*, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *el-Eğânî'si*, İbn Abd Rabbih'in (ö. 328/940) *el-'Ikdu'l-Ferîd*, Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-*

¹⁰ Durmuş, "Mizah", 30/205-206; Altınay, "Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I", 77-96.

¹¹ "Küçümseme yerinde ululama, ihtar yerinde müjdeleme, tehdit (va'îd) yerinde vaat (va'd), kınama yerinde öfür ve istihza yerinde medih lafızlarıyla hitap etmek anlamına gelmektedir." bk. Ahmed Matlûb, *Mucemü'l-muşâlahâti'l-belâgiyye ve tetâvoüruhâ*, (Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyyeti'l-Mevsûât, 1427/2006), 2/375.

¹² Akif Köten, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam (Asr-ı Saadette Mizah)* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 4/455-484; Durmuş, "Mizah", 30/205-206; Emin Uz, "İslam Kültüründe Mizah ve Türk Edebiyatındaki Yansımaları: Cevâmiu'l-hikâyât Örneği", *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 2/1 (2017), 20-39.

¹³ Köten, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam (Asr-ı Saadette Mizah)*, 4/455-484; Durmuş, "Mizah", 30/205-206; bk. Uz, "İslam Kültüründe Mizah ve Türk Edebiyatındaki Yansımaları: Cevâmiu'l-hikâyât Örneği", 20-39.

Ereb'i, Makkarî'nin (ö. 1041/1632) *Nefhu't-tîb* ve Râğıb el-İsfehânî'nin (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) *Muhâdarât*, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn* ve *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn* adlı eserlerinde mizah bir konu veya başlık olarak yerini almıştır.

Modern dönemde ise gerek oryantalistler gerekse âlimler mizâh edebiyatına dair birçok eser kaleme almışlardır. Örneğin Abbas Mahmûd el-Akkâd'ın (ö. 1889-1964) *Cuhâ ed-dâhikü'l-mudhik*, Enîs Füreyyha'nın *el-Fükâhe inde'l-'Arab*, Hasan Abdulğani Ebu Ğudde'nin, *el-Mizah fi'l-İslam*, Franz Rosenthal'in((1914-2003) *Erken İslâm'da Mizâh* adlı kitapları zikredilebilir.

Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin (ö. 1033/1624) *Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh* adlı eseri de bu literatür arasında yer alan önemli eserlerdendir. Çalışmamızda eserin 1418/1997 yılında Beyrut'ta Dâru İbn Hazm tarafından basılan 1. Baskısı esas alınmıştır.

2. Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin Hayatı ve Eserleri

el-Kermî, el-Makdisî, el-Misrî, el-Ezherî ve el-Hanbelî lakaplarıyla meşhur olan müellifin tam adı Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr'dir (ö. 1033/1624).¹⁴ Gazzî¹⁵ (ö. 1061/1651), *en-Na'tü'l-ekmel* isimli eserinde, Mer'î için “Şeyhu Meşâyihî'l-İslam”, “el-Alimü'r-Rebbânî”, “Hatimetu A'yâni Ulemâi'l-Muteehhirin”, “İmâm”, “Fakih”, “Muhaddis” gibi lakaplarla anıldığını

¹⁴ Mer'î, *Ekâvilü's-sikât*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1985), neşredenin girişi, 29-43; a.mlf., *Mesbûküz-z-zehb fi fazli'l-'Arab*, nşr. Ali Hasan Abdulhamid (Amman: Dâru Ammâr, 1408/1988), neşredenin girişi, 13-22; a.mlf., *el-Fevâ'idü'l-mevzûa fi'l-ehâdissi'l-mevzûa*, nşr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Riyad: y.y., 1419/1998), neşredenin girişi, 16-35; a. mlf., *Tahkiku'l-burhân fi isbâti hakikati'l-mizân*, nşr. Meşhûr H. Mahmûd Selmân (Kahire: y.y., 1410/1990), neşredenin girişi, 13; Muhammed el-Emin b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hulâşatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, nşr. Mustafa Vehbî (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4/358-361; a. mlf., *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tılâ'i'l-hâne*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1387-89/1967-69), 2/244-250; Abdülkâdir b. Ömer eş-Şeybânî İbn Ebû Tağlib, *Neylü'l-meârib bi-şerhi delili't-tâlib*, nşr. M. Süleyman Abdullah el-Eşkar (Kuveyt: y.y., 1403/1983), neşredenin girişi, 1/11-16; Kemâleddin b. Muhammed el-Gazzî el-Âmirî, *en-Natü'l-ekmel*, nşr. M. Mutî' el-Hâfız – Nizâr Abâza (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1402/1982), 189-196; Osman b. Bişr en-Necdî, *Unvânü'l-mecd fi târihi Necd* (Riyad: Matbaatu Dâreti'l-Melik Abdulaziz, 1402/1982), 1/11-13; Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Âmirî en-Necdî İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile alâ darâihî'l-hanâbile* (Mekke: Mektebetu Ahmed b. Hanbel, 1409/1989), 463-467; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dımaşkî, *Mucemü'l-maţbûâtü'l-Arabiyye ve'l-muarrebe* (Kahire: Matbaatu Serkîs, 1346/1928), 2/1162, 1290, 1737-1738, 1961; Abdullah b. Süleyman el-Gufeylî, *el-Allâme Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî âsâruhü'l-ilmîyye* (Riyad: Mecelletü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1418/1997), 337-365; Kasım Kırbıyık, “Mer'î b. Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/185-187.

¹⁵ bk. Cevat İzgi, “Necmeddin el-Gazzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/497-498.

söylemektedir. ¹⁶ Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin doğum tarihi hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemiştir. Hayatını inceleyen araştırmacıların birçoğu söz konusu eserlerinde

ولد في قرية طولكرم ثم انتقل منها الى القدس, ثم ارتحل منها الى مصر

(Tulkerm köyünde doğmuş oradan Kudüs'e, Kudüs'ten de Mısır'a geçmiştir.)¹⁷ şeklinde açıklama yapmışlardır. Ancak çalışma kapsamında yapılan araştırmalar neticesinde Mer'î b. Yûsuf'un doğum tarihinin h. 10. m. 1500 yıllarda olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸

2.1. Tahsili

Erginlik çağına kadar olan tahsilini Filistin'in Nablus yakınlarında bulunan Tûrkerm (Tûlkerm) köyünde ilköğrenimini ve hıfzını tamamlayan Mer'î, daha sonra ilmî bilgisini geliştirmek amacıyla Kudüs'e gidip orada dönemin değerli âlimlerinden ders almıştır. Mer'î, ilerleyen süreçte Kudüs'teki ilim tedrisatını tamamladıktan sonra Mısır'a yerleşmiş ve vefat edene kadar da orada kalmıştır. Mer'î, öğrenmeye olan merakı nedeniyle tahsilini sadece bir hocadan ya da bir merkezden değil farklı ilim adamlarından almıştır. İlmîni, İslam âleminin en önemli ilim merkezlerinden olan Kudüs ve Mısırdaki tamamlamıştır.¹⁹ Mer'î b. Yûsuf, ilim tahsili için Mısır'a yerleşerek hayatının geri kalan kısmını orada fetva vermekle, ayrıca öğretim ve telif ile geçirmiş ve 1033/1624 tarihinde vefat etmiştir.²⁰

2.2. Yaptığı Görevler

Mer'î b. Yûsuf, uzun uğraşlar neticesinde ilmî alanda elde ettiği bilgi birikimiyle ilim ehlinin takdirini kazanarak onların övgüsüne mazhar olmuştur. O,

¹⁶ Gazzî, *en-Natü'l-ekmel*, 196.

¹⁷ Mer'î b. Yûsuf, *Ekâvîlü's-sikât* neşredeninin girişi, 29-43; a.mlf., *Mesbûkû'z-zeheb*, neşredeninin girişi, 13-22; a.mlf., *el-Fevâ'idü'l-mevzûa*, neşredeninin girişi, 16-35; a. mlf., *Tahkîku'l-burhân*, neşredeninin girişi, 13; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 4/358-361; a. mlf., *Nefhatü'r-reyhâne*, 2/244-250; İbn Ebû Tağlîb, *Neylü'l-meârib*, neşredeninin girişi, 1/11-16; Gazzî, *en-Natü'l-ekmel*, 189-196; Osman b. Bişr en-Necdî, *Unvânü'l-mecd*, 1/11-13; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 463-467; Serkîs, *Mucemü'l-maḥbû'âtü'l-Arabîyye ve'l-mu'arabe*, 2/1162, 1290, 1737-1738, 1961; Gufeylî, *el-Allâme mer'î b. yûsuf*, 337-365; Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf" 29/185-187.

¹⁸ Mer'î, *el-Fevâ'idü'l-mevzûa*, neşredeninin girişi, 21.

¹⁹ Mer'î, *el-Fevâ'idü'l-mevzûa*, neşredeninin girişi, 26; el-Gazzî, *en-Natü'l-ekmel*, 191; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 4/358-361; Mer'î, *el-Fevâ'idü'l-mevzûa*, neşredeninin girişi, 16-35; en-Necdî, *Unvânü'l-mecd fi târîhi necd*, 1/11-13; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 463-467; Serkîs, *Mucemü'l-maḥbû'âtü'l-Arabîyye ve'l-mu'arabe*, 2/1162, 1290, 1737-1738, 1961; Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf", 29/185-187.

²⁰ Mer'î, *el-Fevâ'idü'l-mevzûa*, neşredeninin girişi, 26; el-Gazzî, *en-Natü'l-ekmel*, 191; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 4/358-361; Mer'î, *el-Fevâ'idü'l-mevzûa*, neşredeninin girişi, 16-35; Necdî, *Unvânü'l-mecd fi târîhi necd*, 1/11-13; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 463-467; Serkîs, *Mucemü'l-maḥbû'âtü'l-Arabîyye ve'l-mu'arabe*, 2/1162, 1290, 1737-1738, 1961; Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf", 29/185-187.

Kahire'de bulunduğu sıralarda Ezher Camii'nde Kur'an ve tefsir dersleri vermiştir.²¹ Daha sonra İbn Tolun Camii'nde Hanbelî fihkî okutmaya başlamış ve muhtemelen aklî ve naklî ilimlerde ulaştığı makamın büyüklüğünden dolayı Sultan Hasan Camii meşihatına tayin edilmiştir.²²

2.3. Hocaları

Yaşadığı ortamı iyi bir şekilde analiz eden Mer'î, başta Filistin olmak üzere Kudüs ve Mısır'a ilmî seyahatler düzenleyerek gelişimini devam ettirmiştir. Yolculuğu süresince İslâm âleminde ciddi anlamda rağbet gören ilim adamlarıyla karşılaşmış ve onlarla bulunduğu süre zarfında kendilerinden mümkün mertebe istifade etmeye çalışmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Merdâvî (ö. 1026/1617), Kadı Yahyâ b. Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî (ö. 1021-1025/1612-161), Muhammed Hicâzî b. Muhammed b. Abdullah el-Vâiz el-Ekrâvî el-Kalkaşendî (ö. 1035/1625) ve Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Guneymî (ö. 1044/1634) Mer'î'nin istifade ettiği hocalardan bazılarıdır.²³

2.4. Talebeleri

Mer'î, tahsil hayatı boyunca elde ettiği bilgileri iyice kavramış ve uzun bir zaman bu ilim yuvalarında ders vererek talebeler yetiştirmiştir. Mer'î, Mısır'a yerleştikten sonra oranın farklı medreselerinde uzun bir müddet müderrislik yapmıştır. Mer'î'nin Mısır'a geçiş yapmasıyla birlikte her yerde namı duyulmuş ilim tahsili için yüzlerce talebe onun rahle-i tedrisinden geçmiştir. Biyografi kitaplarından edindiğimiz bilgilere göre, yeğeni Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Yûsuf b. Ebû Bekir (ö. 1091/1680), Mısır kadısı Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed el-Cemmâzî el-Mâlikî (ö. 1065/1655), Dımaşk Hanbelî müftüsü Abdülbâkî b. Abdülkâdir (ö. 1071/1661) ve diğer bazı muhakkik âlimlerin bu zaman zarfında Mer'î'ye talebelik yaptığı anlaşılmaktadır.²⁴

²¹ İbn Ebû Tağlib, *Neylü'l-meârib*, neşredenin girişi, 1/11-12; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 4/358-361; Gazzî, *en-Natü'l-ekmel*, 191; Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf", 29/185-187; Mer'î, *Tahkiku'l-burhân*, neşredenin girişi, 13.

²² Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 4/358-361; İbn Ebû Tağlib, *Neylü'l-meârib*, neşredenin girişi, 1/11-12; Gazzî, *en-Natü'l-ekmel*, 191; Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf", 29/185-187; Mer'î b. Yûsuf, *Tahkiku'l-burhân*, neşredenin girişi, 13.

²³ bk. Gazzî, *en-Natü'l-ekmel*, 182-183; Muhammed Cemil b. Ömer b. Muhammed eş-Şattî ed-Dımaşkî, *Muhtasarı tabakâti'l-hanâbile*, nşr. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: y.y., 1406/1986), 106; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 4/358-361.

²⁴ Mer'î, *Tahkiku'l-burhân*, neşredenin girişi, 13; Mer'î, *Ekâvilü's-sikât*, neşredenin girişi, 29-43; Mer'î, *Mesbükü'z-zeheb*, 13-22; Mer'î, *el-Fevâidü'l-mevzûa*, neşredenin girişi, 16-35; Gazzî, *en-Natü'l-ekmel*, 189-196; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 4/358-361; a. mlf., *Nefhatü'r-reyhâne*, 2/244-250; Necdî, *Unvânü'l-mecd fi târihi necd*, 1/11-13; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 463-467; Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-*

2.5. Eserleri

Mer'î, hayatı boyunca çoğu risâle türünde olmak üzere yüzden fazla eser kaleme almıştır. Uzun bir eğitim ve öğretim serüveni neticesinde ilmî açıdan çeşitli alanlarda bilgi sahibi olan müellif, edindiği bilgileri eserlerine ustaca aktarmayı başarabilmiş ender şahsiyetlerdendir. Mer'î; nahiv, sarf, kelâm, usûlu'l-luga, me'ânî, beyân, cedel, mantık ve felsefe gibi ilimlerde yakaladığı başarıyla döneminin birçok âlimini geride bırakmıştır. Ayrıca fıkıh, tefsir, hadis ve bugünün ifadesiyle o dönemin güncel meseleler gibi dinî ilimlerde de önemli eserler kaleme almıştır.²⁵

3. Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh

Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin, Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l- muzâh adlı eserinin birçok baskısı yapılmıştır. Bunlardan birisi, Muhammed Halûf'un, hazırladığı ve tahkikini Mâhir Edip Habbûş-Muhammed Berekât-Alî Muhammed Zeyno-Muhammed Vâil el-Hanbelî-Cemâl Abdurrahîm el-Fâris-Muhammed Târık Mağrîbiyye heyeti tarafından yapılmıştır. Eser, *Mecmû'u resâili el-'allâme Mer'î b. Yûsuf el-Kermî* adıyla 10 cilt şeklinde hazırlanmış ve 6. cildin 239-295 sayfalarında yer alan Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l- muzâh risalesi Dâru'l-Lubbab tarafından İstanbul'da 1339/2018'de basılmıştır. Bir diğer basımı ise Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî tarafından 1318/1997 yılında Beyrut'taki Dâru İbn Hazm yayinevi aracılığı ile yapılmıştır. Ğizau'l-ervah bi'l-muhadeseti ve'l-mizâh, şaka yapmanın iyi olanları ve kötü olanları, dertli olanların dertlerini hafifletecek, meclisi şenlendirecek ve sevgiyi artıracak hikâyelerden oluşmaktadır.²⁶

3.1. Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh'ın Konuları

Risalede geçen konular genel olarak şu şekilde gruplandırılabilir:

Mizâhın meşruiyetiyle ilgili örnekler

Mizâhın genel olarak amaçları

Mizâh-ı mahmûd'un (övülmüş mizâh) nasıl olması gerektiği ve örnekleri

mu arrebe, 2/1162, 1290, 1737-1738, 1961; İbn Ebû Tağlib, *Neylü'l-me'ârib*, neşredenin girişi, 1/11-16; Gufeylî, "el-'Allâme mer'î b. yûsuf", 337-365; Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf", 29/185-187.

²⁵ Geniş bilgi için bk. Mer'î, *Mesbükü'z-zehab*, neşredenin girişi, 13-22; Mer'î, *el-Fevâidü'l-mevzû'a*, neşredenin girişi, 16-35; Mer'î, *Tahkiku'l-burhân*, neşredenin girişi, 13; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 4/358-361; a.mlf., *Nefhatü'r-reyhâne*, 2/244-250; İbn Ebû Tağlib, *Neylü'l-me'ârib*, neşredenin girişi, 1/11-16; Gazzî, *en-Natü'l-ekmel*, 189-196; Necdî, *Unvânü'l-mecd*, 1/11-13; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 463 467; Serkîs, *Mucemü'l-maḥbû'âtü'l-Arabîyye ve'l-mu arrebe*, 2/1162, 1290, 1737-1738, 1961; Gufeylî, "el-'Allâme Mer'î b. Yûsuf", 337-365; Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf", 29/185-187.

²⁶ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 25.

Mizâh-ı mezmûm'un (kınanmış mizâh) nasıl olması gerektiği ve örnekleri

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mizâh örnekleri

Sahabenin mizâh örnekleri

Selef-i salihinin mizâh örnekleri

Zor zamanlarda mizâhın faydaları

Ciddiyet ve mizâh arasında bulunan hikayeler.

3.2. Mizâhın Meşruiyeti ile İlgili Örnekler

Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh adlı risalesinde, mizâhın meşru olduğunu ispat etmek için Peygamberimizden ve birçok İslam büyüğünden örnekler getirmiştir. Örneğin Peygamber'in (s.a.v.) şu hadislerini zikretmektedir:

لقوله عليه الصلاة والسلام: اني لأمزح ولا أقول إلا الحق

(Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Şaka yaparım ama sadece doğruyu söylerim.” ve رحووا القلوب ساعة بعد ساعة (Kalpleri ara sıra rahatlatın.)²⁷ Ayrıca Mer'î konuyla alakalı şu örnekleri de vermiştir: İmam Ömer b. Abdülaziz şöyle demiştir:

وقال الإمام عمر بن عبد العزيز: إن في المحادثة تلقيحًا للعقول ، وترويحًا للقلب ، وتسريحًا للهيم ، وتنقيحًا للأدب

لا سيما إذا كانت المحادثة والممازحة بين الإخوان أهل الصفاء، والمحبة والوفاء ، فإن ذلك رُوْحِ الرُّوحِ وغذاء النفس

(Sohbet akılları besler, kalbi ferahlatır, üzüntüyü giderir ve edebi arındırır.” Özellikle sohbet ve mizah, samimiyet, sevgi ve vefa içinde olan dostlar arasında olursa, bu ruhun ruhu ve nefsin besinidir.²⁸ Abdulmelik b. Mervan (ö. 86/705) bir dostuna şöyle demiştir: “Her şeyden tatmin oldum, ancak dolunaylı gecelerde, toprak tepelerde dostlarla sohbet etmekten asla vazgeçmem.”²⁹)

3.3. Mizâh'ın Amaçları

Mer'î risalenin mukaddimesinde telif amacını şöyle açıklamaktadır:

²⁷ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 27-28.

²⁸ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 26.

²⁹ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 26-27.

الحمد لله خالق الأشباح ومدبر الأرواح ومقدر الغم والأفراح والصلاة والسلام على من كان يمزح ولا يقول إلا حقاً في المزاح، وعلى آله وأصحابه أولي المروءة والفتوة والفلاح فقد أحببت أن أضع بعض لطائف في ذكر المزاح وبيان محمود منه والمذموم، وبعض حكايات تزيل الهموم عن قلب المغموم وتحين بها المعاشرة وتلذُّ بها المسامرة راجياً دعوة أخٍ صالح من الإخوان سائلاً من الله العفو والغفران وسميته غذاء الأرواح بالمحادثة والمزاح

(Hamd, ruhları yaratan ve onları yöneten, üzüntü ve sevinçleri takdir eden Allah'a mahsustur. Mizâh yapar ama mizâh yaparken bile sadece doğruyu söyleyen Peygamberimize aline ve ashabına salat ve selam olsun. Bu nedenle, mizâhı anlatmak ve iyi olanı ile kötü olanı ayırt etmek, üzüntülü insanların kalbini hafifletmek için bazı eğlenceli hikayeler eklemek, insanlarla güzel ilişkiler kurmak ve sohbetleri daha keyifli hale getirmek amacıyla bazı anekdotlar derlemek istedim. İyi bir dostun duasını umarak ve Allah'tan af ve mağfiret dileyerek bu eseri "Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh" olarak adlandırdım.)³⁰

Mer'î ayrıca mizâhın üç hedefinin olması gerektiğini şöyle vurgulamıştır:

وإما أن يزيل بالمزاح ما طرأ عليه من سأم أو حدث به من هم أو غم فالعاقل يتوخى بمزحه إحدى حالتين: إما إيناس المصاحبين أو التودد إلى المخاطبين

(Bu nedenle, akıllı kişi mizahı; ya arkadaşlarını eğlendirmek veya dinleyicilere yakınlık göstermek ya da mizah ile sıkıntı ve üzüntüyü gidermek gibi üç durumdan biri için kullanır.)³¹

3.4. Mizâh-ı Mahmûd (Övülmüş Mizâh)

Mer'î risalede insanları rahatsız etmeyen, zararsız ve incitici olmayan, dedikodu ve kötöleme barındırmayan mizâhın iyi olduğunu hatta bazılarının böyle bir mizâhın mendup olduğunu şöyle açıklamıştır:

إذا تقرر هذا، فاعلم ايديك الله، انه لا بأس بالمزح الخالي عن سفساف الامور وعن مخالطة السفلة ومزاحمتهم، بل بين الإخوان أهل الصفاء بما لا أذى فيه ولا ضرر، ولا غيبة ولا شين، في عرض أو دين؛ بل ربما لو قيل: يندب، لم يبعد؛ إذا كان قاصداً به حسن العشرة والتواضع للإخوان، والانبساط معهم، ورفع الحشمة بينهم؛ من غير استهزاء أو إخلال بمروءة أو استنقاص بأحد منهم

³⁰ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 25-26.

³¹ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 27-28.

(Bu bilindikten sonra, Allah seni korusun, aşağılık insanlarla karışmayan ve insanları rahatsız etmeyen, zararsız ve incitici olmayan, arkasında dedikodu ve kötülleme barındırmayan mizah yapmanın sakıncası olmadığını bilmelisin. Hatta eğer iyi arkadaşlık, tevazu ve samimiyet amaçlanıyorsa, bu tavsiye edilebilir; çünkü bu, alay etmek veya herhangi birini küçümsemek için değil, dostlarla iyi geçinmek, samimiyeti artırmak ve resmiyeti ortadan kaldırmak için yapılır.)³²

Mer'î, övülmüş mizâhın sünnet olduğunu ve onunla ilgili örnekleri kısaca şöyle açıklamaktadır:

وبالجملة ، فإن المزح في مقام يقتضيه ، لا ملام فيه ؛ بل قيل لسفيان : المزاح هجنة؟ فقال : بل سنة ،
لقوله عليه الصلاة والسلام ابي لأمزح ولا أقول إلا الحق

(Kısaca, uygun yer ve zamanda yapılan mizâh, eleştirilmeye layık değildir. Süfîân es-Sevrî'ye (ö. 161/778), mizah kötü bir şey mi? diye sorulmuş, o da: "Hayır, sünnettir," demiştir; çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Şaka yaparım ama sadece doğruyu söylerim.)³³

وقيل للخليل بن أحمد : إنك تمازح الناس ! فقال : الناس في السجن ما لم يتمازحوا

(Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791), "İnsanlarla şaka yapıyorsun!" denildiğinde, "İnsanlar şaka yapmazlarsa hapiste gibidirler," demiştir.)³⁴

وكان ابن عباس رضي الله عنه إذا أكثروا عليه في مسائل القرآن والحديث، يقول: خذوا في الشعر وأخبار
العرب

(İbn Abbas (r.a.) (ö. 68/687-88), kendisine çok fazla Kur'an ve hadis sorusu sorulduğunda, "*Şiir ve Arapların hikâyelerine dönün*" derdi. ³⁵ Mer'î, Abbâsîler dönemi şairlerinden Ebû Nûvâs'tan (ö. 198/813 [?]) da övülmüş mizâhla ilgili şu örneği getirmiştir:

أروح القلب ببعض الهزل - تجاهلا مني بغير جهل أمزح فيه مزح أهل الفضل - والمزح أحيانا جلاء العقل

³² Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 27.

³³ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 27.

³⁴ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 28.

³⁵ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 28.

(Kalbimi biraz şaka ile rahatlatırım - Cahillik olmadan, bilerek şaka yaparım. Erdemli insanların şakalarını yaparım - Mizah bazen akli temizler.)³⁶

وفي الحديث : روحوا القلوب ساعة بعد ساعة

(Hadiste şöyle geçer: "Kalpleri ara sıra rahatlatın").³⁷

3.5. Mizâh-ı Mezmûm (Kınanmış Mizâh)

Mer'î, içinde gıybet, saygıyı düşüren ve itibarı azaltan bir aşırılık veya gizli kinleri uyandıran bir kabalık gibi olumsuz durumların olduğu mizâhın da kınanmış olduğunu risalesinde bir fasıl açarak açıklamıştır:

اعلم وفقك الله تعالى، أن المزح إذا خرج إلى حد الخلاعة، أو كان مع السفهاء، أو من لا يشاكلك، فهو هجنة ومذمة، وكذا إذا كان فيه غيبة أو انهماك يسقط الحشمة ويقلل الهيبة، أو فحش يورث الضغينة، ويجرك الحقود الكمينية؛

(Şakanın sefihlerle, senin dengin olmayanlarla veya şaka aşırı derecede olursa rezil ve kınanmış olduğunu bil; eğer şakada gıybet, saygıyı düşüren ve itibarı azaltan bir aşırılık veya gizli kinleri uyandıran bir kabalık varsa, şaka yine kınanır.)³⁸

Mer'î kınanmış mizâhı gerek hadislerden gerekse diğer âlimlerden alıntılar yaparak şöyle izah etmiştir:

روي في الحديث: المزاح استدراج من الشيطان واختداع من الهوى

(Hadiste rivayet edilmiştir: Mizâh, şeytandan bir aldatma ve nefsin tuzagıdır.)³⁹

Başka bir hadiste, وفي الحديث لا تمارئ أخاك ولا تمازحه ولا تعده موعدا فتخلفه

(Kardeşinle tartışma, onunla şakalaşma ve ona yerine getiremeyeceğin sözü verme.)⁴⁰

Mer'î büyüklerden birisinin şöyle dediğini aktarır:

وقال: إنما المزاح سباب، إلا أن صاحبه يضحك

³⁶ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 28.

³⁷ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 28.

³⁸ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 44.

³⁹ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 44.

⁴⁰ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 44.

(Mizâh dedikodu olup, sahibinin gülmesinden başka bir şey değildir.)⁴¹

Mer'î Hz. Ömer'in (r.a.) valilerine şöyle bir yazı gönderdiği aktarmıştır:

وقيل كتب عمر رضي الله عنه إلى عماله: امنعوا الناس من المزاح فإنه يذهب المروءة ويوغر بالصدور

(İnsanları mizâh'tan menedin, çünkü mizâh mürüvveti (erdemliği) götürür ve kalplerde kin uyandırır.)⁴²

Yine Mer'î kınanmış mizâhla ilgili şöyle denildiğini nakleder:

وقال أيضا: أتدرون لما سمي المزاح مزاحا؟ قالوا: لا. قال: لأنه زاح عن الحق

(Mizâhın neden mizâh olarak adlandırıldığını biliyor musunuz?" Dediler ki: "Hayır." Adam dedi ki: "Çünkü hakikatten uzaklaştırır.)⁴³

Mer'î, *Mensuru'l-Hikem* adlı eserde şöyle denildiğini aktarmıştır:

وقيل في منشور الحكم: المزاح يأكل الهيبة كما تأكل النار الحطب

(Mizâh, ateşin odunu yediği gibi heybeti yer.)⁴⁴

Bazı bilge, belâğatçı ve hikmet sahiplerinin şöyle dediğini söylemiştir:

وقال بعض الحكماء: من كثر مزاحه زالت هيئته ومن كثر خلافه طابت غيبته

(Mizâhı çok olanın heybeti kaybolur, ihtilafı çok olanın gıybeti tatlı olur.)⁴⁵,

وقال بعض البلغاء: من قل عقله كثر هزله

(Aklı az olanın mizâhı çok olur.)⁴⁶ ve

وقال بعض الحكماء: إياك والمزاح، فإن فيه سبع خصال مذمومة، ذهاب الورع، وذهاب الهيبة، وقساوة القلب، وخيانة الجليس، ويهدم الصداقة، ويجلب العداوة، ومذمة العقلاء، ويستهزئ به السفهاء، وعليه وزره ومن اقتدى به

(Mizâhtan sakın, çünkü onda yedi kötü haslet vardır: Takvayı giderir, heybeti giderir, kalbi katılaştırır, meclis arkadaşına ihanet eder, dostluğu yıkar, düşmanlık getirir, akıllılar onunla kınanır ve sefihlerin

⁴¹ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 45.

⁴² Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 45.

⁴³ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 45.

⁴⁴ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 45.

⁴⁵ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 45.

⁴⁶ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 45.

(akılsızların) alay etme aracı olur; böyle bir mizâhın günahı ve vebali ise ona ve ona uyanlara aittir.)⁴⁷

Mer'î Emevîler devrinin hiciv şairlerinde biri olan Ferezdak'ın (ö. 114/732) Basralı meşhur tâbiîn âlimi ve zâhidi Hasen el-Basrî'ye (ö. 110/728) şöyle dediğini nakletmiştir:

وقال الفرزدق للحسن البصري : إني قد هجوت إبليس . فقال: كيف تهجوه وعن لسانه تنطق؟ قال: فأقبل الفرزدق على قوم مع الجهم في المجلس، فقال لهم: ما اسمه؟ فلم يجزوه باسمه . فقال: والله لئن لم تخبروني لأهجونكم كلكم. فقالوا: الجهم بن المنذر بن سويد . فقال الفرزدق: أحق الناس ألا يتكلم في هذا أنت ، لأن اسمك اسم متاع المرأة، واسم أبيك اسم الحمار واسم جدك اسم الكلب

(Ferezdak Şeytan'ı hicvettim." Hasan-ı Basri dedi ki: "Onu nasıl hicvedersin ki onun dilinden konuşuyorsun?!" Ferazdak, mecliste Cehm ile beraber olan bir topluluğa dönüp dedi ki: "Adı ne?" Onlar ona adını söylemediler. Ferezdak dedi ki: "Vallahi, bana adını söylemezseniz hepinizin hicvini yaparım." Dediler ki: "Cehm b. Münzir b. Suveyd." Ferezdak dedi ki: "Bu konuda konuşmaması gereken kişi sensin, çünkü senin adın kadın eşyasının adı, babanın adı eşeğin adı ve dedenizin adı köpeğin adıdır.)⁴⁸

3.6. Hz. Peygamber'in Mizâh Örnekleri

Mer'î risalede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mizâhları başlığı altında ilk önce Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mizâh yapıp yapmadığını şöyle açıklamıştır:

ومن أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكر الأئمة أنه كان يمازح أصحابه ويخالطهم ويحدثهم ويداعب صبيانهم ويجلسهم في حجره ، ولا يقول في مزحه إلا الحق وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قالوا : يا رسول الله انك تداعبنا ! قال : إني لا أقول إلا حقا

(Peygamberimiz (s.a.v.)'in ahlakının bir parçası olarak, sahabeleriyle şakalaştığı, onlarla iç içe olduğu, çocuklarıyla oynadığı ve onları kucağına oturttuğu, şakalarında bile sadece doğruyu söylediği belirtilmiştir. Ebu Hureyre (r.a.)'den rivayet edildiğine göre, sahabeler, "Ey Allah'ın Resulü, bizimle şakalaşıyorsun!" dediklerinde, Resulullah (s.a.v.) "Ben sadece doğruyu söylerim," buyurdu.)⁴⁹

Mer'î risalede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mizâhları başlığı altında verdiği örneklerden bazıları da şunlardır.

⁴⁷ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 46.

⁴⁸ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 48.

⁴⁹ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 29.

جاءته امرأة، فقالت: يا رسول الله! إن زوجي مريض، وهو يدعوك؛ فقال لعل زوجك الذي في عينيه
بياض؟! فرجعت المرأة وفتحت عين زوجها، فقال: مالك؟! فقالت: أخبرني رسول الله صلى الله عليه
وسلم أن في عينيك بياضًا! فقال: وهل أحد إلا وفي عينيه بياض!؟

(Bir kadın Resulullah'a (s.a.v.) gelerek, "Ey Allah'ın Resülü, kocam hasta, seni çağırıyor," dedi. Resulullah (s.a.v.), "Kocanın gözlerinde beyazlık olabilir mi?" buyurdu. Kadın geri döndü ve kocasının gözlerine baktı. Kocası, "Ne oldu?" diye sordu. Kadın, "Resulullah (s.a.v.) gözlerinde beyazlık olduğunu söyledi," dedi. Kocası, "Gözlerinde beyazlık olmayan var mı?" dedi.)⁵⁰

وقالت له أخرى: يا رسول الله! أدع الله ان يدخلني الجنة. فقال: يا ام فلان! الجنة لا يدخلها
عجوز فولت المرأة وهي تبكي، فقال صلى الله عليه وسلم: أخبروها أنها لا تدخل الجنة وهي عجوز،

(Başka bir rivayette, bir kadın, "Ey Allah'ın Resülü, Allah'a dua et de beni cennete koysun," dedi. Resulullah (s.a.v.), "Ey falanca, cennete yaşlı kadınlar girmez," buyurdu. Kadın ağlayarak geri döndü. Resulullah (s.a.v.), "Ona, yaşlı olarak cennete girmeyeceğini, Allah'ın onu genç olarak yeniden yaratacağını söyleyin," buyurdu.)⁵¹ Başka bir kadın Resulullah'a (s.a.v.) gelerek,

وجاءته امرأة أخرى: فقالت يا رسول الله! احملي على بعير! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:
احملوها على ابن البعير فقالت: ما أصنع به؟ ما يحملني! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل من
بعير إلا ابن بعير؟ فكان يمزح معها

(Ey Allah'ın Resülü, beni bir deveye bindir," dedi. Resulullah (s.a.v.), "Onu bir deve yavrusuna bindirin," buyurdu. Kadın, "Ona ne yapacağım, beni taşımaz ki," dedi. Resulullah (s.a.v.), "Her deve bir deve yavrusu değil midir?" buyurdu. Bu şekilde onunla şakalaşıyordu.)⁵²

Enes bin Malik'ten rivayet edildiğine göre, bir adam Resulullah'a (s.a.v.) gelerek;

وعن أنس: أن رجلاً استحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: اني حاملك على ولد الناقة. فقال:
ما أصنع بولد الناقة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وهل تلد الإبل إلا النوق؟!

(Beni bir deveye bindir," dedi. Resulullah (s.a.v.), "Seni bir deve yavrusuna bindireceğim," buyurdu. Adam, "Deve yavrusuyla ne

⁵⁰ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 30.

⁵¹ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 30.

⁵² Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 30.

yapacağım?" dedi. Resulullah (s.a.v.), "Her deve bir deve yavrusu değil midir?" buyurdu.)⁵³

3.7. Sahabenin Mizâh Örnekleri

Mer'î Sahabenin mizâhları konusuna değinirken,

وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه بمزحون حتى بمحضرتة ، وكذلك من بعدهم من التابعين والعلماء والأئمة

(Resulullah'ın (s.a.v.) sahabeleri onun huzurunda şakalaşırlardı ve ondan sonraki tabîler, alimler ve imamlar da bu yolu izlerdi.)⁵⁴ Şeklinde durumu açıklamaktadır.

Mer'î risalede sahabenin mizâh örneklerinden bazılarını şu şekilde ele almıştır:

وعن ربيعة بن عثمان، قال : دخل أعرابي على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأناخ ناقته بفنائها ، فقال بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: لنعيمان الأنصاري: لو عقرتها فأكلناها ، فإنا قد قرمنا إلى اللحم، وغرم رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فعقرها نعيمان ، فخرج الأعرابي، فرأى راحلته ، فصاح: واعقرها يا محمد! فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : من فعل هذا ؟ فقيل له : نعيمان ، فاتبعه يسأل عنه حتى وجده في دار ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب وقد حفرت بما خنادق، وعليها جريد؛ فدخل نعيمان في بعضها ، فمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عنه، فأشار إليه رجل ورفع صوته: ما رأيتك يا رسول الله! وأشار بأصبعه حيث هو ، قال : فأخرجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد سقط على وجهه السعف ، وتغير وجهه، فقال : ما حملك على ما صنعت ؟ قال : الذين دلوك عليّ يا رسول الله هم الذين أمروني ؛ قال: فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسخ وجهه ويضحك؛ قال: ثم غرمها رسول الله صلى الله عليه وسلم للأعرابي

(Rabi'a b. Osman'dan rivayet edildiğine göre, bir bedevi Resulullah'a (s.a.v.) gelerek devesini onun avlusuna çöktürdü. Bazı sahabeler, Nuaymân el-Ensari'ye, "Canımız et istiyor, deveyi kes yiyelim" dediler. Nuaymân, deveyi kesti ve bedevi devesinin kesildiğini gördü. "Ey Muhammed, deveyi kim kesti?" diye bağırdı. Resulullah (s.a.v.) dışarı çıktı ve "Bunu kim yaptı?" diye sordu. Sahabeler, "Nuaymân" dediler. Resulullah (s.a.v.) onu aradı ve Zübeyr b. Abdülmuttalib'in kızı Dubâa'nın evinde buldu. Evde hendekler kazılmış ve hurma dallarıyla örtülmüştü. Nuaymân bu hendeklerden birine saklanmıştı. Resulullah (s.a.v.) onu sorunca, bir adam ona işaret edip sesini yükseltti: "Onu görmedim, ya Resulallah!" ve parmağıyla onun nerede olduğunu

⁵³ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 30.

⁵⁴ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 31.

gösterdi. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) onu dışarı çıkardı ve yüzünün üzerine hurma yaprakları düşmüş olduğunu gördü; yüzü değişti ve sordu: "Seni bunu yapmaya sevk eden neydi?" Adam cevapladı: "Ya Resulallah, beni sana gösterenler, bunu yapmamı emrettiler." Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) onun yüzünü okşadı ve güldü; sonra da bedeviye onun bedelini ödedi.)⁵⁵ Mer'î, yine sahabeden Nuaymân değerli bir şey gördüğünde onu satın alır ve sonra onu Resulullah'a (s.a.v.) getirip şöyle dediğini bize aktarır:

وكان نعيمان إذا رأى شيئاً نفيساً يشتريه، ثم يجيء به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول: يا رسول الله! هذا أهديته لك؛ فإذا جاء صاحبه يطلب نعيمان بثمنه جاء به إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيقول: يا رسول الله! أعط هذا ثمن متاعه؛ فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألم تحد لي؟ فيقول: يا رسول الله! والله لم يكن عندي ثمنه، ولقد أحببت أن تأكله؛ فيضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ويأمر لصاحبه بثمنه

(Ey Allah'ın Resülü! Bunu sana hediye ettim" derdi. Sonra sahibi gelip Nuaymân'dan parasını isteyince, Nuaymân onu Resulullah'a (s.a.v.) götürüp "Ey Allah'ın Resülü! Bu adama malının parasını ver" derdi. Resulullah (s.a.v.) de "Bana hediye etmedin mi?" derdi. Nuaymân da "Ey Allah'ın Resülü! Vallahi param yoktu ve senin onu yemen hoşuma gideceğini düşündüm" derdi. Resulullah (s.a.v.) güler ve sahibine parasını öderdi.)⁵⁶

Yine Mer'î Nuaymânla ilgili şu örneği vermektedir:

وشكى عيينة بن حصين إلى نعيمان صعوبة الصيام عليه، فقال: صم الليل؛ فروي أنه دخل عيينة على عثمان وهو يفطر في شهر رمضان، فقال: العشاء، فقال: أنا صائم، قال عثمان: أتصوم بالليل؟! فقال: هو أخف علي؛ فضحك عثمان وقال: هذه فعلات نعيمان

(Uyeyne b. Hısn (ö. 30/650 [?]), Nuaymân'a oruç tutmanın kendisine zor geldiğinden şikayet etti ve Nuaymân ona şöyle dedi: Geceleyin oruç tut. Rivayet olunur ki, Uyeyne bir gün Ramazan ayında iftar ederken Osmân b. Affân'ın (ö. 35/656) yanına girdi. Osmân ona yemek yemeği teklif etti. Uyeyne, "Ben oruçluyum" dedi. Osmân şaşkınlıkla, "Gece mi oruç tutuyorsun?" diye sordu. Uyeyne de "Bu bana daha kolay geliyor" diye cevap verdi. Bunun üzerine Osmân güldü ve şöyle dedi: "Bu, Nuaymân'ın işlerinden biridir".)⁵⁷

Mer'î, sahabeden Abdullah b. Sercis'ten (ö. 90/690) naklettiği şu olayı da risalesinde aktarmaktadır:

⁵⁵ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 31-32.

⁵⁶ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 32.

⁵⁷ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 33.

وعن عبد الله بن سرجس , قال : أتى الضحاک بن سفیان الکلابی رسول الله ﷺ فبايعه ؛ ثم قال : عندي امرأتان أحسن من هذه الحميراء ، أفلا أنزل لك عن إحداهما فتزوجها ؟ وعائشة جالسة تسمع قبل أن يضرب الحجاب ، فقالت : أهي أحسن أم أنت؟ قال: بل أنا أحسن منها وأكرم؛ وكان امرأً جميماً قبيحاً ، قال : فضحك النبي ﷺ من مسألة عائشة إياه ،

(ed-Dahhâk b. Süfyân el-Kilâbî (ö. 11/632 [?]) Resulullah'a (s.a.v.) geldi ve ona biat etti. Sonra dedi ki: "*Yanımda bu kumraldan (Âişe) daha güzel iki kadın var, bunlardan birini boşanayım ve sana vereyim onunla evlenirmisin?*" Âişe (r.a.) -henüz perde arkasında onlarla konuşun ayeti inmeden önceydi- dedi ki: "*O mu daha güzel, sen mi?*" Adam: "*Ben ondan daha güzel ve daha onurluyum.*" (Adam çirkin ve yakışıklı olmayan biriydi.) Resulullah (s.a.v.), Âişe'nin bu sorusuna güldü.)⁵⁸

Mer'î sahâbîlerden Suheyb er-Rûmî (ö. 38/659) ile Resulullah (s.a.v.) arasında geçen diyalogu da şöyle aktarmaktadır:

ودخل النبي صلى الله عليه وسلم يوماً على صهيب وهو يشتكى عينيه ويأكل تمرًا، فقال أيا صهيب تأكل التمر على علة عينيك؟! فقال: إنما آكل من الشق الصحيح؛ فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه

(Peygamber (s.a.v.) bir gün Suheyb'in yanına girdi. Suheyb'in gözleri ağrıyordu ve hurma yiyordu. Resulullah (s.a.v.) dedi ki: "*Suheyb, gözlerin ağrırken hurma mı yiyorsun?*" Suheyb: "*Sağlam olan tarafımla yiyorum.*" Resulullah (s.a.v.) güldü ve dişleri göründü.)⁵⁹

3.8. Selef-i Salihin Mizâh Örnekleri

Mer'î, Selef-i salihin dediğimiz tâbî'in ve tebe-i tâbî'ni ve onlara uyanları da içine alan İslam büyüklerinden mizâh örneklerinin bazılarını şu şekilde anlatmıştır:

وأقر رجل عند القاضي شريح بشيء، ثم ذهب لينكر، فقال شريح : قد شهد عليك ابن أخت خالتك

(Bir adam kadı Şüreyh'in huzurunda bir şeyi itiraf etti, sonra inkâr etmeye çalıştı. Şüreyh dedi ki: "*Teyzenin oğlu sana tanıklık etti*".)⁶⁰ Teyzenin oğlu ile kendini kastetmektedir, zira şahıs onun huzurunda ilk başta itiraf etmişti. Yine Kûfe kadısı Şüreyh'ten şu örneği de vermektedir:

ومر شريح بمجلس بممدان، فسلم، فردوا عليه وقاموا ورحبوا به، فقال: يا معشر همدان! إني لأعرف أهل بيت منكم لا يحل لهم الكذب. فقالوا: من هم يا أبا أمية؟ فقال: ما أنا بالذي يخبركم؛ فجعلوا يسألونه

⁵⁸ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 34.

⁵⁹ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 37.

⁶⁰ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 38.

وتبعوه ميلا أو قريبا منه يقولون له: من هم؟ وهو يقول: لا أخبركم؛ فانصرفوا عنه يتلهفون ويقولون: ليتنا
أخبرنا بهم

(Şüreyh, Hemedan'da bir meclisten geçerken selam verdi. Mecliste bulunanlar selamını alıp ona iltifat ettiler. Şüreyh: "Ey Hemedan halkı! İçinizde bir aileyi tanıyorum ki, onlara yalan söylemek helal değildir." Dediler ki: "Kimdir onlar, ey Ebu Umeyye?" Şüreyh dedi ki: "Sizlere söyleyecek değilim." Onlar peşinden gittiler ve sordular: "Kimdir onlar?" O da dedi ki: "Sizlere söylemem." Ve onlar ona yaklaşıp soruyorlardı: "Keşke bize kim olduklarını söyleseydi.")⁶¹

Tâbiînlerden hadis âlimi, eş-Şa'bî'den (ö. 104/722) şu örnekleri getirmektedir:

وسأل رجل الشعبي عن المسح على اللحية، فقال: خللها بأصابعك، فقال: أخاف أن لا تبلها. فقال
الشعبي: إن خفت فانقعها من أول الليل

(Bir adam Şa'bî'ye sakalını meshetmeyi sordu. Şa'bî dedi ki: "Parmaklarınla sakalını tara." Adam dedi ki: "İslanmaz diye korkuyorum." Şa'bî dedi ki: "Korkuyorsan gece başından itibaren suyun içinde ıslat.")⁶²

Başka birisi yine Şa'bî'ye sormuş:

آخر: هل يجوز للمحرم أن يحك بدنه؟ قال: نعم. قال: مقدار كم؟ قال: حتى يبدو العظم وسأل

(İhramlı olanın bedenini kaşması caiz midir? Şa'bî: "Evet". Ne kadar kaşyabilir? Şa'bî: "Kemik görünene kadar").⁶³

وقال له رجل: ما اسم امرأتي إبليس؟ فقال: ذاك نكاح ما شهدناه

(Bir adam Şa'bî'ye sordu: "İblis'in eşinin adı nedir? Şa'bî: "Bu bizim şahit olmadığımız bir evliliktir").⁶⁴ Yine kendisine soruldu:

وسئل: هل يجوز أن يصلى في الكنيسة قال نعم ويجوز أن يخرى فيها

(Kilisede namaz kılmak caiz midir? Şa'bî: "Evet, orada dışkılamak bile caizdir").⁶⁵

Mer'î, Tâbiîn neslinin âlimlerinden el-A'meş'ten (ö. 148/765) şu mizâh örneğini nakletmiştir:

⁶¹ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 38.

⁶² Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 39.

⁶³ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 39.

⁶⁴ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 39.

⁶⁵ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 39.

وقال ابن عياش: رأيت على الأعمش فروة مقلوبة، صوفها إلى خارج، فأصابنا مطر، فمررنا على كلب،
فتنحى الأعمش وقال، لا يحسبنا شاة

(İbn Ayyaş dedi ki: el-A'meş'in ters giyilmiş, yünü dışarıda olan bir kürk giydiğini gördüm, yağmur yağdı, bir köpeğin yanından geçtik, el-A'meş uzaklaştı ve dedi ki: "Köpek bizi koyun sanmasın".)⁶⁶

3.9. Zor Zamanlarda Mizâhın Faydaları

Mer'î risalesinde, bazı zor durumlarda mizâhın yerinde ve faydalı olduğunu; "فصل في نفع المزاح أحياناً في مقام الشدائد" (Zor durumlarda mizâhın faydaları)⁶⁷ şeklinde bir fasıl açarak konuyu açıklamıştır. Konuyla alakalı bazı kurrâlardan şöyle bir hikaye nakleder: "Haccâc (ö. 95/714), Hud suresindeki غَيْرُ صَالِحٍ "Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir."⁶⁸ ayeti okudu. Ayette geçen عَمَلٌ kelimesi tenvinli ve dammeli mi okuyacağını veya tenvinli ve kesreli mi okuyacağını bilemedi, Haccâc: Bana bir okuyucu getirin! Beni getirdiler fakat geldiğim zaman meclis dağılmıştı, beni hapse attılar ve unuttular. Altı ay sonra hapisten salındım, Haccâc bana sordu: Niçin hapsedildin? Dedim ki: Nuh'un oğlu için! Güldü ve beni serbest bıraktı."⁶⁹

Mer'î yine Haccâc'tan şu örneği vermektedir:

وحكي أن بعضهم أهدى للحجاج تينا قبل أوانه ليأخذ منه الجائزة، فلما قرب من دار الحجاج وإذا بالشرطي قد أقبل ومعه طائف من اللصوص، وقد هرب منهم واحد فأخذ الشرطي صاحب التين عوضه، وقرنه معهم، فلما عرضهم على الحجاج أمر بضرب أعناقهم، فلما قدم صاحب التين صاح: أيها الأمير! لست منهم؛ فقال: ما شأنك؟ فقص عليه القصة، فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون، كاد الملعون يهلك ظلماً ثم قال: ما تريد من الجائزة؟ فقال: أيها الأمير! أريد فأسا. قال: وما تصنع بها؟ قال: أقطع بها جذر شجرة التين التي عرفت بيني وبينك؛ فضحك الحجاج وأجازه جائزة سنوية

(Anlatılır ki birisi, ödül almak için mevsiminden önce Haccâc'a incir hediye etti, Haccâc'ın evine yaklaştığında bir polis, yanında hırsızlarla birlikte geldi ve bir tanesi kaçtı, polis incir sahibini onun yerine aldı ve onları Haccâc'ın huzuruna çıkardığında idamlarını emretti, incir sahibi bağırdı: Ey emir! Ben onlardan değilim; Haccâc: Senin durumun nedir? Hikayeyi anlattı, Haccâc: İna lillah ve inna ileyhi raciun, lanet olası neredeyse haksız yere ölecekti, sonra Haccâc: Ne ödül istiyorsun? Adam: Ey emir! Bir balta istiyorum. Haccâc: Onunla ne yapacaksın?

⁶⁶ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 40.

⁶⁷ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 42.

⁶⁸ Hûd, 11/46.

⁶⁹ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 42.

Adam: Seninle aramızda tanınan incir ağacının kökünü keseceğim;
Haccâc güldü ve ona büyük bir ödül verdi.)⁷⁰

Mer'î, Abbâsî halifesi el-Mansûr'dan (ö. 158/775) şöyle bir hikaye aktarır:

وقال المنصور لعامل بلغه عنه خيانة: يا عدو الله! وعدو أمير المؤمنين! وعدو المسلمين! أكلت مال الله،
وخنت خليفة الله، فقال: يا أمير المؤمنين! إذا لم يسمح خليفة الله لعيال الله بالأكل من مال الله فمن أي
مال يأكلون فضحك منه وأطلقه وأمر أن لا يولى بعدها عملاً

(Mansûr, ihanet ettiği haberini aldığı bir görevliye dedi ki: Ey Allah'ın düşmanı! Ve müminlerin emirinin düşmanı! Ve Müslümanların düşmanı! Allah'ın malını yedin ve Allah'ın halifesine ihanet ettin, görevli dedi ki: Ey müminlerin emiri! Allah'ın halifesi, Allah'ın ailesinin Allah'ın malından yemesine izin vermezse hangi maldan yiyecekler? Güldü ve onu serbest bıraktı ve ondan sonra ona iş verilmemesini emretti.)⁷¹

Verilen örneklerde görüldüğü üzere zor durumlarla karşılaşan insanların mizâh yaparak kurtulduğunu müşahede ediyoruz.

3.10. Ciddiyet ve Mizâh Arasında Bulunan Hikayeler

Mer'î risalesinde, ciddiyete benzeyip mizâh olan hikayeler için من الجد المشبه للمزح (Ciddi olup mizâha benzeyenler) şeklinde bir başlık ayırmıştır. Bu başlık altında zikredilecek mizâh örneklerinin temel amacı insan nefsinin dinlendirmek ve güldürmek olsa da çok defa güldürmenin altında öğüt verme, uyarma, fert ve toplumdaki aksaklıkları eleştirme ve düzeltme amaçları gizlidir. Mer'î'nin risalede bahsettiği ciddiyete benzeyip mizâh olan hikayelerden bazıları şunlardır:

أسر عتاب ابن ورقاء جماعة من الخوارج، فوجد فيهم امرأة، فقال: وأنت يا عدوة الله ممن مرق من الدين
وخرج على المسلمين؟ أما سمعت قول الله تعالى: كتب القتل والقتال علينا وعلى الغايات جر الذبول؟!
فقال: حسن معرفتك بكتاب الله دعانا إلى الخروج عليك يا عدو الله

(Atâb b. Varkâ (ö. 77/696), Haricilerden bir grubu esir aldı ve aralarında bir kadın buldu. Atâb dedi ki: "Sen ey Allah'ın düşmanı, dinden çıkanlardan ve Müslümanlara isyan edenlerden misin? Allah'ın şu sözünü duymadın mı: 'Bize öldürmek ve savaşmak farz kılınmıştır ve kadınlara uzun etek giymek farz kılınmıştır.?' Kadın dedi ki: "Senin

⁷⁰ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 42.

⁷¹ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 43.

Allah'ın kitabını iyi bilmen, bizi sana karşı çıkmaya sevk etti ey Allah'ın düşmanı!).⁷²

Mer'î konuyla ilgili Behlûl-i Dâna'dan (ö. 183/799 [?]) şu hikayeyi anlatır:

وسئل البهلول عن مسألة في الفرائض، وهي: رجل مات وخلف ابنا وبنتا وزوجة، ولم يترك شيئا من المال. فقال: للابن اليتيم والبنات الثلث ولزوجته خراب البيت، وما بقي من المهم فللعصبة

(Behlûl'e ferâid (miras) meselesinde bir soru soruldu, soru şöyleydi: "Bir adam öldü, bir oğul, bir kız ve bir eş bıraktı, ama hiçbir mal bırakmadı." Behlûl dedi ki: "Oğula yetimlik, kıza matem, eşine evin haraplığı kalır ve geriye kalan hüzüün akrabalarına kalır.")⁷³

وسأل أعرابي عبد الملك بن مروان فقال له: سل الله. فقال: قد سألته فأحالي عليك؛ فضحك منه وأعطاه

(Bir bedevi, Abdülmelik bin Mervan'dan bir şey istedi ve Abdülmelik: "Allah'tan iste." Bedevi: "Ona sordum, beni sana yönlendirdi." Abdülmelik güldü ve ona istediğini verdi.)⁷⁴

Mer'î, hadis hâfızı Ezher es-Semmân (ö. 203/818-19) ile Abbâsî halifesi el-Mansûr arasında geçen şu diyalogu da şöyle aktarmaktadır:

وذكر كثير من المؤرخين أن المنصور كان يدخل البصرة في أيام بني أمية مستترا، فيجلس في حلقة أزهر السمان المحدث، فلما أفضت الخلافة إليه قدم عليه أزهر الكوفة، فرحب به، وقرب منزله، وقال له: ما الذي أقدمك علينا؟ قال: جئتك طالبا. فأعطاه عشرة آلاف درهم، فأخذها وانصرفها، ثم عاد إليه في قابل، فلما راه، قال له: ما جاء بك؟ قال: جئت مسلما عليك. فأمر له بعشرة آلاف درهم، فأخذها وانصرف، ثم عاد إليه في قابل، فقال له: ما الذي أقدمك؟ قال: جئت عائدا، فأمر له بعشرة آلاف درهم، وقال له: لا تأتتا طالبا ولا مسلما ولا عائدا؛ فأخذها وانصرف، ثم عاد في العام القابل، فلما رآه، قال له: ما الذي أتى بك؟ فقال له: دعاء كنت سمعته من أمير المؤمنين، جئت لأكتبه. فضحك المنصور، وقال: إنه غير مستجاب، لاني دعوت الله أن لا يريني وجهك فلم يستجب لي، وقد أمرنا لك بعشرة آلاف درهم، وتعال متى شئت، فقد أعيتنا فيك الحيلة

(Birçok tarihçi, Mansûr'un Emeviler döneminde Basra'ya gizlice girdiğini ve Ezher es-Semmân el-Muhaddis'in halkasına oturduğunu zikretti. Halifelik ona geçtiğinde, Ezher Kûfe'ye geldi Mansûr onu karşıladı ve ona yakınında yer vererek: "Bizi neden ziyarete geldin?" diye sordu Ezher: "Senden bir şey istemeye geldim." Mansûr ona on bin dirhem verdi. Aldı ve ayrıldı, sonra ertesi yıl geri döndü. Mansûr onu

⁷² Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 50.

⁷³ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 50.

⁷⁴ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 51.

görünce "Neden geldin?" diye sordu, selam vermek için dedi. Ona on bin dirhem verdi, parayı alıp ayrıldı, sonra ertesi yıl geri geldi ve ona: "Seni ne getirdi?" dedi. O da: "Ziyaret için geldim," dedi. Ona yine on bin dirhem verdi: "Bize ne ziyaretçi ne selam verici ne de isteyen olarak gelme." Parayı alıp ayrıldı, sonra ertesi yıl geri geldi. Onu görünce: "Seni ne getirdi?" dedi. O da: "Emire'l-Müminin'den duyduğum bir duayı yazmak için geldim" dedi. Mansûr güldü: "O kabul olmayan bir dua, çünkü Allah'a senin yüzünü bana göstermemesini dua ettim ama kabul olmadı. Sana on bin dirhem emrettik ve ne zaman istersen gel, çünkü sana karşı hiçbir çare bulamadık".⁷⁵

Mer'î konuyla ilgili bir diğer örneği de el-Câhız'dan vermektedir:

وكان الجاحظ دميم الصورة، قبيح الوجه، ناتئ العينين؛ يحكى أنه قرع عليه ذات يوم الباب، فخرج غلامه، فسئل عنه، فقال: هو في البيت يكذب على ربه. فقيل له: وكيف ذلك؟ قال: نظر في المرأة وجهه، فقال: الحمد لله الذي خلقني فأحسن صورة

(el-Câhız çirkin bir görünüşe sahipti, yüzü çirkin, gözleri çıkıktı; bir gün kapısını çalmışlar, kölesi çıkmış ve onu sormuşlar, o da: "Evide, Rabbine yalan söylüyor" demiş. Ona: "Nasıl olur?" demişler. Kölesi de: "Aynadan yüzüne bakarak, beni en güzel şekilde yaratan Allah'a hamdolsun, diyor" demiş.)⁷⁶

Mer'î Basra dil mektebinin ilk temsilcilerinden Îsâ b. Ömer es-Sekafî'den (ö. 149/766) şu örneği vermiştir:

وقال ابن دريد: حدثنا أبو حاتم قال: حدثنا الأصمعي، قال: حدثني عيسى بن عمر، قال: ولي أعرابي البحرين، فجمع يهودها، فقال: ما تقولون في عيسى بن مريم؟ قالوا: نحن قتلناه وصلبناه. فقال الأعرابي: لا جرم! والله / لا تخرجون من عندي حتى تؤدوا إلي دينه. قال: فما خرجوا حتى أخذ منهم

(Arap bir adam, Bahreyn'e vali oldu ve oranın Yahudilerini topladı, onlara: "İsa bin Meryem hakkında ne diyorsunuz?" dedi. Onlar: "Biz onu öldürdük ve astık" dediler. Adam: "Öyleyse! Allah'a yemin ederim ki, onun diyetini ödemededen buradan çıkmayacağız" dedi. Onlar da ödemededen çıkmadılar.)⁷⁷

Mer'î nahiv ile ilgili verdiği şu anekdot ciddiyete benzeyip mizâh olan hikayelerden saymaktadır:

⁷⁵ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 51-52.

⁷⁶ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 52.

⁷⁷ Mer'î, Ğizâ'u'l-ervâh, 53.

وقال أبو هفان: رأيت بعض الحمقى يقول لآخر: قد علمت النحو كله إلا ثلاث مسائل. قال: وما هي؟ قال: أبو فلان، وأبا فلان، وأبي فلان. قال: هذا سهل. أما أبو فلان فللملوكي والأمراء والقضاة واما أبا فلان فللنساء والتجار والكتّاب، واما ابي فلان فللسفل والأراذل

(Ebû Hifân el-Muhzemî (ö. 257/871) şöyle demiştir: Bir ahmağın diğerine şöyle dediğini gördüm: "Bütûn nahvi (gramer) öğrendim, sadece üç mesele kaldı." Ona: "Nedir bunlar?" dedi. O da: "Ebû filân, ebâ filân, ve ebî filân." Diğer: "Bu kolay" dedi. "Ebû filân, krallar, emirler ve kadular içindir, ebâ filân, kadınlar, tüccarlar ve yazıcılar içindir, ebî filân ise aşâğılık ve reziller içindir, dedi".)⁷⁸

Sonuç

Mizâh sanatı, düşünceleri şaka ve nüktelerle süsleyerek anlatmak ve aynı zamanda insanı güldüren, gülümseten, eğlendiren, hoşça vakit geçirmesini sağlayan her türlü söz, ifade, hareket ya da nesneyi konu edinen disipline denilir. Arap edebiyatında mizâh sanatı, Câhiliye dönemi şairlerin hicivlerinde ve saraylarda insanları güldüren nedimlerin sözlerinde rastlandığı görülmüştür. İslami döneme geldiğinde mizâh sanatı ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmışsa da genel olarak söz konusu görüşler dikkate alındığında, insanın ciddiyetini yok eden ve onu hafife alan, kin ve düşmanlığa sebep olan mizâhın yasaklandığı ve bunun dışındaki mizâh çeşitlerine de izin verildiği anlaşılmaktadır. Bu mizâh anlayışı, Emeviler ve Abbâsiler döneminde de geliştirilerek sürdürülmüş, hatta bazılarınca bir meslek haline dönüştürülmüştür.

Mizâh sanatı ile ilgili farklı kültürlerde çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Zamanla bu farklı mizâh türlerinde kaleme alınan eserler geniş bir mizâh literatürünü teşekkül etmiştir. Câhız'ın *Kitâbu'l-hayevân* ve *Kitâbu'l-buhalâ*, İsfehânî'nin *Eğânî'si*, İbn Abd Rabbih'in *el-'Ikdu'l-ferîd*, Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb'i*, Makkarî'nin *Nefhu't-tîb* ve Râğıb el-İsfehânî'nin *Muhâdarât*, İbnü'l-Cevzî'nin *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn* ve *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn* adlı eserleri, mizâh sanatının gelişmesinde rol oynayan temel eserler olarak sayılabilir. Bu eserlerde genel olarak mizâh bir konu ve başlık olarak yerini almış ve İslam'ın ilk döneminden itibaren mizâh üreticilerinin anekdotları ve hikâyelerinin toplayan eserler olarak meşhur olmuşlardır.

Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin *Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh* adlı risalesi de bu literatür arasında yer alan önemli eserlerdendir. Mer'î risalede, mizâhın meşruiyetini Hz. Peygamber (s.a.v.), Sahabe ve Selef-i salihinden örnekler vererek ispat etmeye çalışmıştır. Mer'î mizâhın genel olarak amaçlarını; dostları eğlendirmek, dinleyicilere yakınlık göstermek ve sıkıntı ve üzüntüyü gidermek gibi durumlardan oluştuğunu belirtmiştir. İnsanları rahatsız etmeyen, zararsız ve

⁷⁸ Mer'î, *Ğizâ'u'l-ervâh*, 58-59.

incitici olmayan, dedikodu ve kötöleme barındırmayan mizâhın mizâh-ı mahmûd (övülmüş mizâh) olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde içinde gıybet, saygıyı düşüren ve itibarı azaltan bir aşırılık veya gizli kinleri uyandıran bir kabalık gibi olumsuz durumların olduğu mizâh-ı da mizâh-ı mezmûm (kınanmış mizâh) olarak değerlendirmiştir. Ayrıca insanın zor durumlarla karşılaştığında mizâhın ne gibi faydaları olduğunu örneklerle açıklamıştır. Ciddiyet ve mizâh arasında bulunan hikayelerin ihtiva ettiği dersler ve ibretleri örnekler vererek bize aktarmıştır.

Bu örnekler meşru mizâhı, İslam'ın hoşgörüsünü, hükümlerinin dengeleyici ve ölçülü olduğunu, ayrıca İslam'ın insanların gülme, tebessüm etme ve başkalarıyla hoş vakit geçirme eğilimlerini dikkate aldığını ve hayatın yüklerinden psikolojik olarak hafiflemeyi sağladığını gösterir. Ayrıca bu araştırmayla, mizâhın İslami çerçevede nasıl değerlendirileceği, sınırlarının ve amaçlarının neler olduğu konusunda detaylı bilgi sunmaktadır. Mizâhın doğru kullanıldığında sosyal bağları güçlendirebileceği ve ruhsal rahatlama sağlayabileceği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça/References

- Altınay, Ramazan. "Mizahın Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I". *Nüsha* 4/15 (Güz 2004), 77-96.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmi Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları 2018.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sıhâh*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Çiftçi, Hasan. "Mizah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/206-208. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Doğan, Yusuf. "Hz. Peygamber ve Mizah". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Dergisi* 1/2 (Aralık 2004), 191-203.
- Durmuş, İsmail. "Mizah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ebu Ğudde, Hasan Abdulğani. *el-Mizah fi'l-İslam*. Riyad: Câmîiatu'l-Melik Suud, 1427/2006.
- Gazzî, Bedreddin Ebü'l-Berekât Bedrüddîn Muhammed b. Radyıyiddîn el-Gazzî el-Âmirî. *el-Merâh fi'l-müzâh*. thk. Seyyid el-Cümeylî. Kahire: y.y.,1406/1986.
- Gufeylî, Abdullah b. Süleyman. *el-Allâme Merî b. Yûsuf el-Hanbelî âssâruhü'l-ilmîyye*. Riyad: Mecelletü'l-Buĥûsi'l-İslâmiyye, 1418/1997.
- İbn Ebî Taġlib, Abdülkâdir b. Ömer eş-Şeybânî. *Neylû'l-meârib bi-şerhi delîli't-tâlib*. nşr. M. Süleyman Abdullah el-Eşkar. Kuveyt: y.y, 1403/1983.
- İbn Humeyd, Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Âmirî en-Necdî. *es-Sühübü'l-vâbile alâ darâihî'l-hanâbile*. Mekke: Mektebetu Ahmed b. Hanbel, 1409/1989.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbni Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mekâyisu'l-luga*. thk. Abdusselam Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399/1979.
- İzgi, Cevat. "Necmeddin el-Gazzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gazzî, Kemâleddin b. Muhammed el-Gazzî el-Âmirî. *en-Natü'l-ekmel*. nşr. M. Mutî' el-Hâfız – Nizâr Abâza. Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1402/1982.
- Kırbyık, Kasım. "Mer'î b. Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/185-187. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Köten, Akif. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam (Asr-ı Saadette Mizah)*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.

- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-muştalahâtî'l-belâgiyye ve tetavüüruhâ*. Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyyeti'l-Mevsû'ât, 1427/2006.
- Mer'î, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî. *Ğizâ'u'l-ervâh bi'l-muhâdeseti ve'l-muzâh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997.
- Mer'î, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî. *Ekâvîlü'ss-sikât*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Muessetü'r-Risale, 1406/1985.
- Mer'î, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî. *Tahkîku'l-burhân fî şe'nî'd-duhân ellezî yeşrabühü'n-nâsü'l-ân*. thk. Meşhûr Hasan. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Mer'î, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî. *el-Fevâ'idü'l-mevzû'a fî'l-ehâdîssi'l-mevzû'a*. nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: 1419/1998.
- Mer'î, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî. *Mesbûkû'z-zeheb fî fazli'l-Arab*. nşr. Ali Hasan Abdulhamid. Amman: Dâru Ammâr, 1408/1988.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî. *Hulâsatü'l-esser fî (terâcimi) a yâni'l-karnî'l-hâdî aşer*. nşr. Mustafa Vehbî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî. *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tılâ'i'l-hâne*. nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1387-89/1967-69.
- Necdî, Osman b. Bişr. *Unvânü'l-mecd fî târîhi necd*. 7 Cilt. Riyad: 1402/1982.
- Pala, İskender. "Mizah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/208. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî. *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-ârabîyye ve'l-mu'arreb*. 2 Cilt. Kahire: Matbau Serkîs, 1346/1928.
- Şattî, Muhammed Cemîl b. Ömer b. Muhammed eş-Şattî ed-Dımaşkî. *Muhtasaru tabakâtî'l-hanâbile*. nşr. Fevâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: y.y, 1406/1986.
- Tolan, Muhammed Bilal. "Abbâsi Sarayında Bir Mizâh Şairi: Ebû Dulâme". *Bingöl İlahiyat Dergisi* 14 (Aralık 2019), 22-38. <https://doi.org/10.34085/buifd.623921>.
- Uz, Emin. "İslam Kültüründe Mizah ve Türk Edebiyatındaki Yansımaları: Cevâmiu'l-hikâyat Örneği". *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (Tullis)* 2/1 (2017), 20-39.



ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 219-241.

Issue: 20, 2024, 219-241.

Mütevâtir Haber ile Hadis İlmi Arasındaki Bağ

The Connection Between Mutawâtir Reports and the Science of Hadîth

İbrahim Gökçe

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.
Asst Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Hadith. Çanakkale, Türkiye.
igke33@gmail.com | ORCID: [0000-0002-0434-763X](https://orcid.org/0000-0002-0434-763X) | ROR ID: [05rsv8p09](https://ror.org/05rsv8p09)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

15 Temmuz 2024 15 July 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

13 Ekim 2024 13 October 2024

Yayın Tarihi Date Published

26 Aralık 2024 26 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

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

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

İbrahim, Gökçe. "Mütevâtir Haber ile Hadis İlmi Arasındaki Bağ". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 219-241. DOI: [10.52886/ilak.1516404](https://doi.org/10.52886/ilak.1516404)

İbrahim, Gökçe. "The Connection Between Mutawâtir Reports and the Science of Hadîth". *Theological Academia* 20 (December 2024), 219-241. DOI: [10.52886/ilak.1516404](https://doi.org/10.52886/ilak.1516404)

Öz

Rivâyetler, geçmişten geleceğe kurulan bilgi köprüleridir. Dünya var olduğu günden beri insanlar geçmişleriyle bu köprüler aracılığı ile bağ kurmuşlar; medeniyetlerinden, kültürlerinden, kökenlerinden ve dinî değerlerinden bu bağ sayesinde haberdar olmuşlardır. İslâm dini başta olmak üzere kadim dinlerin sonraki nesillere yazılı ve sözlü aktarımı düşünüldüğünde haber ve rivâyetin var ettiği bu bağın önemi daha iyi anlaşılmaktadır. İnsanlık tarihinde önemli bir yere sahip olan haber olgusu, İslâmî ilimler içinde aktarılış biçimi, bilgi değeri gibi kriterlere göre farklı tasnif ve taksimlere tabi tutulmuştur. Bu tasnif ve taksimler içinde haberlerin mütevâtir ve âhâd olarak iki kısımdan oluştuğu kabulü daha fazla benimsenmiştir. Bununla birlikte her iki kavram hakkında “varlıkları, şartları ve delil kabul edilme durumları” gibi konularda geçmişten günümüze devam eden yoğun tartışmalar da yaşanmıştır. Bu bağlamda özellikle müteahhir dönem hadis tarihinde âhâd ve mütevâtir haber üzerine kavramsal tartışmalar yapıldığı bilinmektedir. Çalışmamız bu tartışmalardan biri olan mütevâtirin hadis ilminin konusu olmadığı, fıkıh ilminden alındığı iddiasını ve bu iddianın gerekçelerini araştırmayı hedeflemektedir. Çalışma esnasında, tartışmanın mütevâtir haberin hangi şartlar altında kesin ve yakînî bilgi ifade ettiği noktasında yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bir rivâyetin mütevâtir olabilmesi için naklin yapıldığı dönemin doğal şartlarına göre her tabakadaki râvilerin sayısal çokluklarından dolayı yalan üzere ittifak etmelerinin mümkün olmaması gerektiğini ileri sürenler, mütevâtir kavramının hadis ilminin bir parçası olamayacağını savunmaktadırlar. Onlara göre râvilerin yalan üzere ittifak etmelerinin imkansızlığı çok sayıda olmaları ile gerçekleşmekte ve bu da haberin kesin bilgi ifade ederek mütevâtir olarak nitelenmesini sağlamaktadır. Doğal olarak râvi incelemesi sonrasında rivâyetin makbul olup olmadığına karar veren isnâd ilmi, sayısal çokluk sebebiyle yalan söyleme ihtimali olmayan ve kesin bilgi ifade eden bir haber ile ilgilenmeyecektir. Ayrıca hadislerin tabakalardaki râvi sayıları incelendiğinde sayısal çokluk sayesinde mütevâtir kabul edilebilecek rivâyet bulmak neredeyse imkansızdır. Bu görüş sahipleri bu iki gerekçeden hareketle mütevâtir haber kavramının hadis ilmiyle doğrudan bir bağı olamayacağını savunmuşlardır. Mütevâtir haberlerin kesin bilgi ifade etmesini râvilerin yalan üzere birleşme ihtimallerinin bulunmaması olarak kabul etmekle birlikte bunun sadece sayısal çokluk veya mekânsal uzaklık ile sınırlandırılmaması gerektiğini savunanlar ise, râvilerin sahip oldukları üstün meziyetlerin de hesaba katılması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre mütevâtir haberin belirleyici şartı “yalan üzere ittifakın mümkün olmamasıdır” ve bu, râvilerin sıfatları ile de gerçekleşebilir. Bu açıdan bakıldığında mütevâtir haber hadis ilminin konusudur ve hadisler arasında birçok mütevâtir rivâyet bulunmaktadır. Tarafların bu iddiaları gördüğümüz kadarıyla daha önce herhangi bir araştırmaya konu olmamıştır. Biz bu konuyu çalışırken daha çok hadis usûlü eserlerinden istifade etmeye çalıştık. Hadis usûlü eserlerine müracaat esnasında “Mütevâtir haberin hadis ilmi ile bağı nedir? Muhaddislere özgü bir mütevâtir anlayışından söz edilebilir mi? Hadislerin içinde mütevâtir olup olmadığı tartışmasının çıkış noktası nedir?” gibi soruların cevaplarını aradık. Cevaplar aranırken kronoloji takip edilerek görüşlerin aktarılmasına gayret göstermekle birlikte konu bütünlüğünün bozulmaması için bazen bu yöntemi terk etmek zorunda kaldık. Çalışmada eksik tümevarım yöntemiyle bazı genellemelere yer verdiğimizizi de ifade etmek isteriz.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fıkıh, Haber, Mütevâtir, İbn Hacer.

Abstract

Reports (rivāyāt) are bridges of knowledge established from the past to the future. Since the existence of the world, people have connected with their past through these bridges, and they have become aware of their civilizations, cultures, origins, and religious values through these connections. The importance of these connections which were possible through reports and narrations are better understood if we consider ancient religions' written and oral transmissions to subsequent generations, particularly in the religion of Islam. The concept of reports has been classified and divided within Islamic sciences based on criterias such as their transmission method and the value of the knowledge they convey. It has widely been accepted within these classifications that reports consist of two types: mutawātir and āḥād. However, intense debates have persisted over the centuries regarding the existence, conditions, and acceptance criterias of both concepts. Particularly in the later periods of hadīth history, conceptual discussions have been held regarding mutawātir and āḥād reports. This study aims to investigate the claim that mutawātir is not a subject of the science of hadīth but rather originates from the science of jurisprudence (fiqh), along with the justifications for this claim. During the study, it was observed that the debate largely revolves around whether mutawātir reports signify certain and definitive knowledge under specific conditions. Advocates argue that for a report to be considered mutawātir, it must be impossible for all layers of transmitters in its era to unanimously agree on falsehood due to their numerical abundance, thereby ensuring the report's designation as conveying certain knowledge. Consequently, the science of isnād, which determines the acceptability of a report based on the examination of transmitters, would not concern itself with a report that cannot possibly be fabricated due to its numerical abundance. Moreover, when examining the numbers of transmitters across layers, it is nearly impossible to find a report that could be accepted as mutawātir solely due to numerical abundance. Supporters of this view argue based on these two reasons that the concept of mutawātir reports cannot have a direct connection with the science of hadīth. While acknowledging that the impossibility of transmitters unanimously agreeing on falsehood is crucial for a mutawātir report to convey certain knowledge, they argue that this criterion should not be limited solely to numerical or spatial abundance but should also consider the superior qualities possessed by transmitters. From this perspective, mutawātir reports indeed fall within the scope of the science of hadīth, and there are many mutawātir narrations among hadīths. As far as we have seen, these arguments have not been the subject of any previous research. While conducting this study, we primarily relied on works on the principles of hadith. In our consultation of these works, we sought answers to questions such as "What is the connection between mutawātir reports and the science of hadīth? Can we speak of a distinct understanding of mutawātir specific to scholars of hadīth? What is the starting point of the debate on whether there are mutawātir reports among hadīths?" While attempting to follow a chronological approach in presenting viewpoints, we occasionally had to abandon this method to maintain the integrity of the subject. We also acknowledge that the study employs the method of induction from the specific to the general.

Keywords: Hadīth, Fiqh, Report, Mutawātir, Ibn Ḥajar.

Giriş

Mütevâtir haber kavramı İslâmi ilimlerde çok kullanılan ve tartışılan konulardan biridir. Birden fazla çeşidi olan bu kavramı ilk defa dört kısım olarak dile getiren kişinin Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî (1875-1933) olduğu kabul edilmektedir.¹ Keşmîrî'den sonra Şebbîr Ahmed el-Osmânî (öl. 1369/1950) Keşmîrî'nin isnâd, mânevî, tabaka ve amel tevâtürü olarak dile getirdiği dört çeşit mütevâtiri örnekleri ile açıklayarak bu taksimin bilinirliğini artırmıştır.² Hadis ilimleri daha çok isnâd tevâtürü ve mânevî tevâtür ile ilgilenmiştir. Bu nedenle mütevâtir konusunun ele alındığı çalışmalarda araştırma yapılan tevâtür çeşidinin net bir şekilde ifade edilmesi önem arz etmektedir. Bu makalede mütevâtir ile "isnâd tevâtürü" kastedilmiş ve araştırma mütevâtirin bu kısmı ile sınırlandırılmıştır.

Mütevâtir haber, bilindiği üzere hadis ilminde önemli bir yere sahiptir. Özellikle hadis usûlü ilminde mütevâtir haber geniş denilebilecek bir mahiyette anlatılmakta ve âhâd haberlerin kasîmi olarak nitelenmektedir.³ Mütevâtir kavramından hadis usûlü eserlerinde ilk ciddi anlamda söz edenlerin başında Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) gelmektedir. O, *Kifâye'*de haberlerin mütevâtir ve âhâd olarak iki kısma ayrıldığından bahsettikten sonra mütevâtir haberin genel hatları ile tanımını yapmış; mütevâtir haber râvilerinin sayılabilecek bir çoklukta olduğundan söz etmiş ve yalan üzere anlaşmalarının da imkânsız olması gerektiğini dile getirmiştir.⁴

Mütevâtir haber konusunu anlatırken Hatîb el-Bağdâdî'nin bu ifadelerini değerlendiren İbnü's-Salâh (öl. 643/1245), onun bu kavramı hadisçi kimliği ile zikretmediğini aksine fıkıhçı ve fıkıh usûlcülerine tabi olduğunu iddia etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin mütevâtir haberin hadis ilmi ile ilgili bir kavram olmadığı için fıkıhçılara uyduğunu dile getiren İbnü's-Salâh, bununla yetinmeyip fıkıhçıların tanımına uygun mütevâtir hadis denilen bir rivâyetten söz etmenin çok zor olduğunu savunmuştur.⁵

İbnü's-Salâh'ın bu sözlerini değerlendiren Irâkî (öl. 806/1404), Hatîb el-Bağdâdî'den önce hadisçilerin eserlerinde mütevâtirden söz ettikleri yönünde

¹ Keşmîrî'nin taksimi için bk. Muhammed Enver el-Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/144.

² Şebbîr Ahmed Osmânî, *Mebâdî 'ilmi'l-hadîs ve usûluhû* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011), 88-94.

³ Haberlerin mütevâtir ve âhâd olarak ayrılmasına karşı çıkanlar olduğu gibi bütün rivâyetlerin âhâd olduğunu savunanlar da mevcuttur. Bu sebeple hadis ilminde haber kavramının tarihçesiyle ilgili derin bir çalışma yapılması yerinde olacaktır. Özellikle mutezilenin haber anlayışının hadisçiler nezdinde haber kavramına etkileri bu noktada önem arz etmektedir. Mutezilenin hadis anlayışına yönelik çalışmalara bakıldığında bu noktanın zayıf bırakıldığı görülmektedir.

⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435/2013), 1/108.

⁵ Ebû Amr Osmân ibn Abdurrahmân İbnü's-Salâh eş-Şehrazûrî, *Ulûmu'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 267.

itirazlar yapıldığını ifade etmiştir.⁶ Fakat onların kullandıkları kavramın İbnü's-Salâh'ın dile getirdiği, fıkıhçıların kullandığı mütevâtir olmadığını söyleyen Irâkî, onların eserlerinde tevâtür kavramına yer verdiklerini ve bunu "iştihâr/şöhret kazanma" anlamında kullandıklarını belirtmiştir.⁷ İbnü's-Salâh'a göre fıkıh ile hadis ilimlerindeki mütevâtir kavramı farklıdır. Hatîb el-Bağdâdî'nin kitabında yer verdiği mütevâtir fıkıhçılara ait bir terimdir ve hadisçiler bu kavramı rivâyetin şöhret kazanması anlamında kullanmışlardır. Muhtemelen İbnü's-Salâh'ın mütevâtir konusuna "*Meşhurlardan bir tanesi de fıkıh ve usûlcülerin bahsettiği mütevâtirdir.*" diyerek başlamasının ve mütevâtir ile fıkıh arasında bağ kurmasının sebebi de budur.

Hatîb el-Bağdâdî ile hadis usûlü ilmüne girdiği görülen mütevâtir haber kavramı daha sonraki âlimler tarafından da benimsenmiş ve bugüne kadar hadis usûlü eserlerinde incelenmiştir. Mütevâtir haberi hadis ve hadis usûlünün bir konusu olarak görmeyen İbnü's-Salâh bile bir şekilde bu kavramdan söz etmiştir. Fakat onun mütevâtir hadisin varlığı ile ilgili sarf ettiği sözler dikkatleri üzerine çekmesine ve İbn Hacer'in (öl. 852/1449) itirazı sonrasında derinlikli bir tartışmaya neden olmuştur.

Ülkemizde mütevâtir haber özelinde birçok değerli çalışma yapılmıştır. Bu alanda yazılan en geniş eser Hüseyin Hansu'nun "*Mütevâtir Haber*" isimli çalışmasıdır. Çalışmada "Hadis İlminin Konusu Açısından Mütevâtir Haberler" isimli bir bölüm bulunmaktadır. Bu ve diğer bazı başlıklar altında fıkihtan alınan mütevâtir haberin hadisin konusu olmadığını nakiller ile ortaya koyan Hansu, hadisçilere ait mütevâtire değinmemektedir. Sonuç bölümünde ise mütevâtir hadislerin derlendiği eserlerin fıkıh usûlündeki mütevâtir anlayışına göre olduğunu dile getirmiştir.⁸ Araştırmamız ise Hansu'un bu çalışmasına ek olarak muhaddislere özgü bir mütevâtir anlayışının imkanını sorgulamış ve mütevâtir hadis eserlerinin hangi tür mütevâtir hadis anlayışına göre tasnif edildiği noktasında farklı bir yargıya ulaşmıştır. Çalışmamızın bu yönüyle özgün olduğunu söylemek mümkündür. Mütevâtir konusunda tespit ettiğimiz diğer eserler ise Osman Bayraktutan'ın, *Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler ve Kıraatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkit Meselesi*,⁹ Ramazan Özmen'in, *Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları Açısından Serahsî ile Gazalî Arasında Bir Mukayese ve Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Habere Yaklaşımları*,¹⁰

⁶ Irâkî'nin söz ettiği itirazı Zerkeşî'nin yaptığı görülmektedir. bk. Bedrüddîn Muhammed b. Behâdır b. Abdillâh Zerkeşî, *en-Nüket `alâ İbni's-Salâh* (Riyad: Dâru Edvâu's-Selef, 1429/2008), 3/1309.

⁷ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh li mâ utlika ve uğlika min kitâbi İbni's-Salâh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014), 776.

⁸ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 199.

⁹ Osman Bayraktutan, "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), "Kıraatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkit Meselesi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 02 (Aralık 2014).

¹⁰ Ramazan Özmen, "Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları Açısından Serahsî ile Gazalî Arasında Bir Mukayese", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/2 (Aralık 2023), "Hanbelî Fıkıh Âlimlerinin Mütevâtir Habere Yaklaşımları", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007).

Bilâl Saklan'ın, *Mütevâtir Haber ve Meseleleri*¹¹ isimli çalışmalarıdır. Mütevâtir haber ile ilgili çalışma yapanlardan biri de Üzeyir Durmuş'tur. Durmuş, çalışmasında mütevâtir haber râvilerinin kesin bilgi ifade ettiğinden dolayı muhaddislerce isnâd incelemesine tabi tutulmadan kabul edildiğini dile getirdikten sonra¹² bir rivâyetin râvilerinin incelenmeden mütevâtir kabul edilmesini tenkit konusu yapmıştır.¹³ Bu bağlamda Durmuş'un düştüğü çelişkinin birçok çalışmada var olduğunu ve bunun sebebinin muhaddislerin mütevâtir hadis anlayışlarının net olarak ortaya konulmadığından kaynaklandığını söylemek isteriz. Çalışmamız bu flu alanı netleştirmeyi ve sorunları çözmeyi hedeflemektedir. Bunun dışında söz konusu çalışmalarda tespit edebildiğimiz kadarıyla "Mütevâtir hadis var mıdır?" sorusunun cevabı tüm yönleriyle ele alınmamıştır. Özellikle bu soruyla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz "mütevâtirin yalan üzere birleşme imkânı olmayan çok sayıda râvi tarafından rivâyet edilmesi sebebiyle bilgi ifade etmesinin" ne anlama geldiğinin akademik çalışmalarda çok fazla üzerinde durulmadığını, bu noktada kafa karışıklığı olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışma ise karışıklığın giderilmesi için mütevâtir haber şartlarından "sayısal çokluk-ilm ifade etme" ilişkisini merkeze almasının yanında bu ilişki ile doğrudan bağı olduğu düşünülen "Mütevâtir haber hadis ilminin konusu mudur?" sorusunun da cevabını aramaya çalışmaktadır. Ayrıca bunlarla muhtemel bağı olan "muhaddislerin ve fıkıhçıların mütevâtir anlayışlarının farklı olduğu" tezinin doğruluğu araştırmanın asli hedefleri arasındadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde yer verdiği şekli ile bir mütevâtir kavramının hadisçilerin ıstılahında yer almadığı, onların tevâtür, mütevâtir anlayışlarının farklı olduğu iddiası bu makalede delilleriyle birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda böyle bir ayırımın İslâm dünyasında tartışılmasına vesile olan kişinin İbn Hacer olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Zira kapalı bir şekilde de olsa bu düalizme İbnü's-Salâh'a yaptığı itiraz ile ilk dikkat çeken ve sonraki dönemlerde tartışılmasına vesile olan odur. Araştırmada değinileceği üzere İbnü's-Salâh'ın hadislerin içinde mütevâtir bulunmasının zor olduğunu iddia etmesi ve İbn Hacer'in buna karşı çıkışı dikkatleri mütevâtir haberin "ilm ifade etmesi-hadis ilmiyle bağı" üzerine çekmiştir.

Bu çalışmada yukarıda ifade edilenlere ek olarak "İmâm Şâfiî'nin (öl. 204/820) öncülük ettiği ve muhaddislerin çoğunluğunun benimsediği fıkıhçılardan farklı bir mütevâtir anlayışı var mıdır?" sorusunun cevabı da araştırılmaya çalışılmıştır. Bu çaba esnasında konuyla ilgili herhangi bir akademik çalışma yapıldığı da tespit edilememiştir. Makalenin bu noktada bir nebze olsun katkı sağlaması umulmaktadır.

Araştırmada büyük oranda hadis usûlü eserlerinden istifade edilmiştir. Konunun bir yönünün fıkıh usûlü ile alakalı olmasına rağmen bu eserlere fazla

¹¹ Bilal Saklan, *Mütevâtir Haber ve Meseleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986).

¹² Üzeyir Durmuş, "Mütevâtirin Tanımı ve Örnekleri Üzerine Bazı Tenkidler" *Theosophia Journal* 6 (Haziran 2023), 34.

¹³ Durmuş, "Mütevâtirin Tanımı ve Örnekleri Üzerine Bazı Tenkidler", 42.

müracaat edilmemesi makalenin sınırlarının belirlenmesinde etkin rol oynamıştır. Çalışmada kronoloji mümkün olduğunca takip edilmeye çalışılmış, klasik kaynaklardaki atıflar bizzat asıllara müracaat edilerek tetkik edilmiştir. Bunun sonucunda bazı yanlış anlaşılmalarda olduğu tespit edilerek kaynakları ile birlikte zikredilmiştir.

Çalışmada öncelikle hadis usûlü eserlerinden maksada kâfi gelecek miktarda istifade edilerek mütevâtir kavramının tanımına kısaca değinilmesi hedeflenmektedir. Konu bütünlüğünü ve akışını bozmaması ve fıkıhçıların tanımı olarak nitelenmesinden dolayı Hatîb el-Bağdâdî'nin tanımı fıkıhçıların mütevâtir tanımı olarak kabul edilmiştir. Ayrıca çalışmanın ana metninde mütevâtir haberin hadis ilminin konusu olduğunu kabul edenler ve etmeyenlerin iddiaları detaylı bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Mütevâtir Kavramının Tanımı

Şebbîr Ahmed el-Osmânî'nin "Hadisin senedin başından sonuna kadar yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan gruplar tarafından aktarılmasına isnâd mütevâtiri denir."¹⁴ sözü önceden de ifade edildiği üzere İbnü's-Salâh'ın fıkıhçıların mütevâtir anlayışı olarak bahsettiği tanım olmaktadır. Klasik dönem hadis usûlü eserlerine bakıldığında ise Hatîb el-Bağdâdî'nin *Kifâye'*de mütevâtir ve âhâd haberleri şöyle tanımladığı görülmektedir:

"Tevâtür haberine gelince o günün şartlarına göre değerlendirildiğinde yalan üzere ittifak etmeleri imkânsız kabul edilecek bir sayıya ulaşan topluluğun haberine denir. Bu kişilerin haberi aktardıkları vakitte yalan üzere anlaşmaları imkansızdır. Verdikleri böyle bir habere şüphe karışması mümkün değildir. Zorla, mecbur bırakılarak ve başka sebepler ile yalana yönelmeleri imkansızdır. Ne zaman bu şartları taşıyan bir haber bir topluluktan tevâtür ederse bu haberin doğruluğu kesin kabul edilir ve ilim ifade eder. Fakat âhâd haber ise tevâtür vasıflarını taşımayan rivâyettir ve birçok kişi rivâyet etse de ilim ifade etmez."¹⁵

Hatîb el-Bağdâdî tanımında mütevâtir haber râvilerinin herhangi bir şekilde yalan söylemek için birlikte hareket etmelerinin imkânsız olduğunu vurgulamıştır. Râvilerin yalan üzere anlaşma imkanından uzak olmaları rivâyet ettikleri haberin kesin bilgi ifade etmesi anlamına gelmektedir. İbnü's-Salâh da mütevâtir haberden söz ederken bu noktayı dile getirerek bu türlü haberlerin taşıdıkları şartlardan dolayı şüphe içermeyen kesin bilgi kaynağı olduklarını ifade etmiştir.¹⁶

Hatîb el-Bağdâdî sonrası İbn Hacer dönemine gelindiğinde onun *Nüzhe'*de mütevâtir haber konusunu kapsamlı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Mütevâtir haberin birçok senede sahip olduğunu dile getiren İbn Hacer, böyle bir haberin

¹⁴ Osmânî, *Mebâdî*, 88.

¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/108.

¹⁶ İbnü's-Salâh, *'Ullûmu'l-hadîs*, 267.

senedin başından sonuna kadar her tabakada yalan üzere birleşme imkânı olmayan çok kişi tarafından rivâyet edilmesinin, ilk tabaka tarafından duyu organları ile tespit edilen bir bilgiye dayanmasının ve zarûrî bilgi ifade etmesinin şart olduğunu belirtmiştir.¹⁷ Onun bu mütevâtir tanımı kabul görmüş ve neredeyse bütün hadis usûlü eserlerinde yer almıştır.

2. Mütevâtir Haberin Hadis İlminin Konusu Olmadığı Görüşü

Hatîb el-Bağdâdî'den sonra mütevâtir haber konusuna değinen İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210), hadis ilminde bu kavramdan söz edildiğini kabul etmekle birlikte muhaddisin mütevâtir bilgisine ihtiyacı olmayacağını çünkü; muhaddisin vazifesinin rivâyet olduğunu, mütevâtir haberin istinbât ile bağından dolayı fıkıhçıların ilgi alanına girdiğini iddia etmiştir.¹⁸ İbnü'l-Esîr mütevâtir ile istinbât arasında nasıl bir bağ kurduğunu açıkça ifade etmese de fıkıhçıların delillerden hüküm çıkarırken bilgi değerlerini öncelikli olarak bilinmektedir. Kesin bilgi ifade eden haberleri zannî bilgi ifade eden haberler ile bir tutmayan fıkıhçılar, mütevâtir haberlerden elde ettikleri bilgileri daha fazla önemsemişlerdir. Haberlerin fıkıh ilminde hüküm çıkartma açısından değerli olduğunu düşünen İbnü'l-Esîr, hadis ilminin ise haberlerin nakli ile ilgilendiğini söyleyerek bir bakıma mütevâtir haberlerin aktarılma yönteminden ziyade ifade ettikleri bilgi değerinin ön plana çıktığına vurgu yapmıştır.

Mütevâtir kavramının hadis ilmiyle bağı araştırmasında tarihi süreç takip edilerek İbnü's-Salâh'a gelindiğinde onun mütevâtir haberi meşhurun kısımlarından saydığı görülmektedir. Bundan daha dikkat çekici olan ise "fıkıhçıların ve fıkıh usûlcülerinin söz ettiği mütevâtir"¹⁹ diyerek İbnü'l-Esîr gibi mütevâtir kavramını fıkıh ve usûlüne ait bir kavram olarak nitelemesi ve hadisçilerin mütevâtir kelimesini bu anlamda kullanmadıklarını iddia etmesidir. Onun bu ifadeleri açıkça göstermektedir ki İbnü's-Salâh mütevâtir kavramını hadis ilmine ait bir kavram olarak görmemektedir. Önceden ifade edildiği üzere Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde mütevâtir kavramına yer vermesiyle ilgili değerlendirmesi de bu tespiti desteklemektedir. Hadisler arasında mütevâtir haber şartlarına sahip bir rivâyetin bulunmasının zor olduğu düşüncesi İbnü's-Salâh'ı mütevâtirin hadis ilmiyle bir bağı olmadığı kanaatine ulaştırmıştır. "Hadislerin içinde mütevâtir rivâyet neredeyse yok denecek kadar azdır."²⁰ "Örnek getirmesi istendiğinde bu istek kişiyi yorar."²¹ sözleri de onun bu görüşte olduğunu doğrular mahiyettedir.

¹⁷ Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tevdihi nuhbeti'l-fiker* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 1432/2011), 41-43.

¹⁸ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîsi'r-rasûl* (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Halavânî, 1389/1969), 1/38.

¹⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 267.

²⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 267.

²¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 268.

İbnü's-Salâh, mütevâtir haberin hadis ilminin ilgi alanına girmeyeceğini iddia ederken önemli bir noktaya dikkat çekmiştir. Ona göre fıkıhçıların mütevâtir haber tanımına koydukları "bütün tabakalardaki râvilerin yalan üzere birleşmelerinin imkânsız olması" şartı hadislerin içinde böyle bir rivâyetin bulunmasını neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Yani ona göre hadisler içinde bu şartlara hâiz mütevâtir haberler bulunmuyorsa doğal olarak mütevâtir haber kavramı hadis ilminin ilgi alanına girmeyecektir. Müstakil olarak ele alınacak olan İbn Hacer'in itirazı da tam bu düşünceye yöneliktir. İbn Hacer hadislerin içinde mütevâtir rivâyetlerin çok olduğunu ileri sürerek İbnü's-Salâh'ı bundan "habersiz olmakla" itham etmiştir.²² Onun İbnü's-Salâh'a yönelttiği bu itirazın İbnü'l-Esîr için geçerli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Zîra İbnü'l-Esîr'in mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi değeri üzerinden hareketle, İbnü's-Salâh'ın ise mütevâtir haber için ileri sürülen şartların hadisler özelinde gerçekleşmesinin zorluğundan dolayı mütevâtir haberin hadis ilminin konusu olamayacağını savundukları anlaşılmaktadır. Yeri gelmişken Hâzîmî'nin (ö. 584/1188) de aynı görüşte olduğunu ifade etmek gerekir. Hadisin mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayrıldığından söz eden Hâzîmî, hadislerin içinde mütevâtir şartlarını taşıyan bir rivâyetin bulunmasının oldukça zor olduğunu belirtmiştir.²³ Bu sebeple mütevâtir haberin hadis ilmiyle bağı araştırılırken hadisler içinde mütevâtir olup olmadığı tartışmalarına da değinmek gerekmektedir. Çünkü Hâzîmî ve İbnü's-Salâh örneklerinde görüldüğü üzere ağır şartlara hâiz mütevâtir haberin hadis ilmiyle bağına hadisler içinde var olmasına göre değerlendirenler bulunmaktadır.

İbnü's-Salâh ile aynı dönemde yaşayan İbn Ebü'd-Dem'in (öl. 642/1244) konuyla ilgili sözleri tartışmaya yeni bir bakış açısı getirmese de İbnü's-Salâh'ın yaşadığı dönemde mütevâtir kavramının fıkıh ile ilişkilendirildiği izlenimini güçlendirmektedir. İbnü's-Salâh'ın ifadelerinin benzerini dile getiren, bu kavramın fakihlere ait olduğuna vurgu yapan İbn Ebü'd-Dem, "*Zikrettiğimiz şartlar çerçevesinde Hz. Peygamber'den böyle bir mütevâtir hadis aramaya teşebbüs eden muhaddisler aslında muhale râm olmuş, imkansız talep etmişlerdir.*" sözüyle anlatısına devam etmiş ve böyle bir rivâyetin Nebvî Hadisler içinde bulunmadığını söyleyerek sözlerine son vermiştir.²⁴ Bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki mütevâtir kavramı hadis ilmine yabancı olmayan ama fıkıh ilminden transfer edilen bir terimdir. Ayrıca İbn Ebü'd-Dem de İbnü's-Salâh gibi bu kavramın taşıdığı zor şartlar sebebiyle hadis ilminin temel konu ve kavramları arasında yer almadığına vurgu yaparak kavramın hadis ilmi dışından transfer edildiğini ve bir bakıma hadis ilmiyle bir bağının olmadığını dile getirmiştir.

²² İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 45.

²³ Ebü Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzîm el-Hâzîmî el-Hemedânî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse* (Medine: en-Nâşir el-Mütemeyyin, 1438/2016), 132.

²⁴ Ebü İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh b. Abdilmün'im b. Alî el-Hemdânî el-Hamevî, *Tedkiku'l-mâye fi tahkiki'r-rivâye* (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Basâir li'l-Bahsi'l-İlmî, 1436/2014), 1/323.

Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) İbn Hibbân (öl. 354/965) gibi bazı muhaddislerin mütevâtir hadislerin varlığını kabul etmediğini belirterek İbnü's-Salâh'ın bundan söz etmediğini iddia etmesi²⁵ konumuzla bağından dolayı önemlidir. Zîra İbn Hibbân'a göre hadislerin hepsi âhâd ise hadis ilminde mütevâtir kavramından söz etmenin de anlamı olmayacaktır. İbn Hibbân hadislerin hepsinin âhâd olduğunu iddia ederken şu ifadeleri kullanmıştır:

"Haberlere gelince, hepsi âhâddır. Çünkü Hz. Peygamber'den iki adil kişinin, onlardan her birinden de iki adil kişinin, bu ikisinden her birinden de iki adil kişinin rivâyet ederek senedin sonuna kadar bu şekilde devam eden bir haber yoktur. Bu çeşit rivâyet imkânsız ve geçersiz olunca haberlerin hepsinin âhâd olduğu anlaşılır. Kim âhâd haberleri makbul saymaktan imtina ederse âhâd rivâyetler dışında sünnet olmadığı için sünnetin tamamını terk etmeyi amaçlamış demektir."²⁶

İbn Hibbân'ın bu ifadelerini Zerkeşî, mütevâtir haberin tamamen reddi olarak anlamış ve mütevâtir haber konusuna değinen İbnü's-Salâh'ın bundan söz etmediğini dile getirmiştir. Bu görüşünde İmam Sehâvî (öl. 902/1497)²⁷, Alî el-Kârî (öl. 1014/1605)²⁸ ve Münâvî (öl. 1031/1622)²⁹ de Zerkeşî'ye katılmaktadır. İbn Hibbân'ın haberlerin hepsini âhâd olarak nitelemesi ilk bakışta mütevâtiri reddetmek gibi gözükse de sözün tamamına dikkatlice bakıldığında özel bir durumu dile getirmeye çalıştığını düşündürecek karineler mevcuttur. O, sanki bu cümleleriyle âhâd haberlerin makbul sayılması için bir kişiden en az iki kişinin hadis alması gerektiğini iddia edenler olduğunu, böyle bir durumun ise mümkün olmadığını, buna rağmen âhâd rivâyetlerin kabulü için bu şartın öne sürülmesinin sünnetin tamamını inkâr anlamına geleceğini vurgulamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda onun mütevâtir hadisleri inkâr etmediğini, imkânsız şartlar öne sürerek âhâd haberleri kabul etmeye yanaşmayanlara cevap vermeye çalıştığını söylemek mümkün gözükmektedir. Müteahhir dönem âlimlerinden İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) âhâd haber tanımı da bu ihtimali destekler mahiyettedir.³⁰ İbn Hibbân ile çağdaş olan Mutezile âlimlerinden Cübbâî (ö. 303/916) âhâd haberler ile amel etmek için Hz. Peygamber'den en az iki kişinin haberi alması ve her bir râviden yine en az iki kişinin rivâyet ettiği bir sened ile nakledilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.³¹ O dönem

²⁵ Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ İbni's-Salâh*, 3/1309, 1310.

²⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Belbân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1/156.

²⁷ Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs* (Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 4/21.

²⁸ Nûruddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Sultân Muhammed, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Beirut: Dâru'l-Erkam, ts.), 187.

²⁹ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *el-Yevâkit ve'd-düer fi şerhi nuhbeti İbn Hacer* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007), 1/266.

³⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *en-Nebzetü'l-kâfiye fi ahkâmi usûli'd-dîn* (Berut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984), 29.

³¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri, *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/231.

Mutezile imamlarının âhâd haberlere karşı takındıkları bu tavır ehli hadis tarafından yadırganmıştır. İbn Hibbân'ın âhâd haber tanımının da bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür. Onun âhâd haberler ile ilgili yukarıda ifade edilen sözlerinin müteahhir dönemdeki âhâd hadis anlayışından ziyade kendi döneminde teferrüd eden râvilerin rivâyetlerini kabul etmeyenlere dönük bir cevap olarak anlaşılması daha doğru olacaktır.³²

Mütevâtir haberin isnâd ilminin konusu olmadığını düşünenlerden biri de İbn Hacer'dir. O konuyla ilgili şunları dile getirmiştir:

"Bu haliyle isnâd ilminin konusu olmadığından aslında (*Nuhbetü'l-fiker'* de) mütevâtirin şartlarını açıklamadım. Çünkü isnâd ilminde hadisin amel edilmeye uygunluğunun tespit edilebilmesi için râvilerin özelliklerine ve eda siygalarına bakılarak sıhhati veya zayıflığından söz edilir. Mütevâtirin ise râvileri incelenmez. Aksine herhangi bir araştırma yapılmaksızın amel edilir."³³

Bu ifadelerden mütevâtir haber konusunun isnâd ilminde detaylı bir şekilde incelenmesini gerektirecek bir bağ bulunmadığı ve dolayısıyla isnâd ilminin konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Isnâd ilminde râvilerin sahip oldukları özelliklerin ve nakilde kullandıkları edâ siygalarının araştırıldığını vurgulayan İbn Hacer, mütevâtir haber râvilerinin ise incelemeye tabi tutulmadıklarından dolayı bu kavramdan isnâd ilminde söz etmeye gerek olmadığını savunmuştur.³⁴ İbn Hacer'in görüşü aktarılırken "isnâd ilmi" kavramı korunmuştur. Çünkü o, mütevâtir kavramının hadis usûlünün bir konusu olmadığını savunurken çok sayıda mütevâtir hadis olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle onun mütevâtirin hadis ilmiyle bir şekilde bağı olduğuna inandığı söylenebilir.

İbn Hacer sonrasında Kâsım b. Kutluboğa (öl. 879/1474), Sehâvî, İbnü'l-Hanbelî (öl. 971/1563), gibi isimler de mütevâtir haberin hadis ilminin konusu olmadığını savunmuşlardır.³⁵

³² Hâzîmî de İbn Hibbân'ın bu sözlerinin Mutezile'nin haber anlayışına yönelik olduğu kanaatindedir. bk. Hâzîmî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, 158.

³³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 45, 46.

³⁴ İbn Ebû Şerîf (ö. 906/1500) de benzer gerekçeler ile mütevâtir haberin isnâd ilminin konusu olmadığını savunmuştur. detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî, *Hâşiyetü'l-kemâl İbn Ebî Şerîf 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 36.

³⁵ Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *el-Kavli'l-mübtaker* (Şam: Dâru'l-Fârâbî, 1429/2008), 32, 33; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 4/16; Ebû Abdillâh Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî, *Kafvu'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009), 28-29.

3. Mütevâtir Haberin Hadis İlminin Konusu Olduğu Görüşü

Bir önceki bölümde ifade edildiği üzere İbn Hacer mütevâtir haberin isnâd ilminin konusu olmadığı görüşündedir. Fakat İbnü's-Salâh'ın mütevâtir hakkındaki sözlerini beğenmeyerek söylediği şu sözler çelişkili bulunmuştur:

"İbnü's-Salâh yukarıda açıklanan mütevâtir haberin az olduğunu hatta sadece 'Kim benim adıma yalan söylese...'³⁶ hadisinin mütevâtir olabileceğini söylemiştir. Mütevâtir hadislerin az olduğu veya hiç olmadığı iddialarını kabul etmiyoruz.³⁷ Çünkü bu, birçok seneden, râvilerin hallerinden ve onların normal koşullarda yalan üzerine (bilerek) anlaşmalarını ya da (kasıtsız) ittifak etmelerini imkânsız kılacak sıfatlarından habersiz olmalarından kaynaklanmaktadır. Hadisler içerisinde çok sayıda mütevâtir olduğunu dile getirmek bu noktada söylenebilecek en doğru sözdür. Doğuda ve batıda musanniflerine nispeti kesin olan, hadisçiler arasında elden ele dolaşan meşhur eserler vardır. Bu eserler râvilerinin yalan üzere birleşmesi imkânsız olan ve mütevâtirin diğer şartlarına da sahip, birçok senedi olan bir hadisi nakletmeleri durumunda bu hadis kesin bilgi ifade eder. Bu gibi hadisler meşhur hadis eserlerinde çoktur."³⁸

İbn Hacer'in bu itirazında değinilmesi gereken önemli noktalar bulunmaktadır. Öncelikle İbnü's-Salâh'ı bilgi eksikliği ile itham etmektedir ki bu iddianın gerçekliği araştırmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır. Bunun ötesinde "Râvilerin hallerinden"³⁹ habersiz olma suçlaması ve hadis kitaplarındaki bir rivâyetin tüm varyantlarının araştırıldığında birçok mütevâtir hadise ulaşılacağına iddia edilmesi tartışmanın başka bir zemine taşınması anlamına gelmektedir. Çünkü İbn Hacer'in bu iddiası, sened ve râvi tenkidine tabi olmayan mütevâtir haberin araştırılması demektir ki bu İbnü's-Salâh'ın kastını aşan bir iddiadır. İbnü's-Salâh'ı itham ettiği cümleleri daha anlaşılır kılmaya çalışırsak açıkça İbn Hacer "Meşhur hadis koleksiyonları araştırıldığında birçok senedli hadisler tespit edilecektir. Bu hadislerin râvileri incelendiğinde yalan üzere birleşme imkânı olmayan kimseler oldukları anlaşılacaktır. Bu da hadisler arasında birçok mütevâtir

³⁶ Buhârî, "İlim", 38.

³⁷ İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın iddiasını reddederken "ممنوع" kelimesini kullanmıştır. Metinde "kabul etmiyoruz" diye tercüme edilmesi uygun görülen bu ifade aslında bir münazara kavramıdır. Delil talebi anlamında kullanılan bu kavramı İbn Hacer'in kullanmasını garip bulan Kâsım b. Kutluboğa, "Bazı muhakkikler ölmüş birisine mücerret men'in kabul edilmeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü men delil talebi anlamında bir kavramdır. Ölen kimseden ise delil talep edilmez." diyerek meşhur kavramları da hatalı kullandığını ima etmiştir. Kâsım b. Kutluboğa'nın bu sözünü *el-Kavli'l-mübteker* ismiyle matbu olan haşiyesinde bulamadık. Bu nakil için bk. Münâvî, *el-Yevâkîf ve'd-dürer*, 1/ 266. İbn Kutluboğa'nın bu ifadesini Lekânî de nakletmiş ayrıca İbn Hacer'in bu sözünün delil talep etmek anlamında olmadığını, bu konuda herhangi bir delil bulunmadığı anlamına geldiğini söylemiştir. "Velev ki böyle olsa da mezhep sahiplerinin ölmesiyle mezhepler ölmez." demek suretiyle ölüye değil de görüşe men yapılabileceğini vurgulamıştır. Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî, *Kadâu'l-vatar fi tevdihi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1431/2010), 1/540, 541.

³⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 45.

³⁹ İbn Hacer'in bu ifadesi önemlidir. Zira bir rivâyetin mütevâtir sayılabilmesi için râvilerin sahip olduğu sıfatların da etkili olduğunu savunmaktadır.

haber olduğunun ispatıdır.” demektedir. Râvilerin hallerine yani sahip oldukları zabt, adalet, Müslüman olmak gibi özelliklerine bakarak yalan üzere birleşme imkanlarının olmayacağı kanaatine ulaşarak bir rivâyetin mütevâtir olduğunu iddia etmek doğal olarak mütevâtir haber râvilerinin isnâd ilminin incelemesine tabi olacağını söylemekten başka bir şey değildir. Bir önceki bölümde ifade edildiği üzere mütevâtir haber râvilerinin isnâd ilmi tarafından incelemeye tabi tutulamayacağını söyleyen İbn Hacer’in bu son cümleleri bir çelişki olarak anlaşılabilceği gibi iki farklı mütevâtir haber anlayışına sahip olduğu şeklinde de anlaşılmaya müsait gözükmektedir.

İbn Hacer’in *Nüzhe* derslerindeki açıklamalarını aktarmasıyla meşhur olan Kâsım b. Kutluboğa, İbn Hacer’in râvilerin sahip olduğu sıfatlar sayesinde rivâyeti mütevâtir yapabileceğine dair sözlerini şöyle aktarmıştır:

“Mütevâtir haber râvilerinin senedin başından sonuna kadar aynı sığata sahip olmaları şartı ile kastedilen, her tabakadaki râvilerin yalan üzere birleşme imkanlarının olmamasıdır. Tabakalar arasında râvi sayısında eşitlik olmasa da örneğin hem zahir hem de batın adalete sahip yedi râvi sadece zahir adalete sahip on râvi gibi kabul edilir. Çünkü râvilerin özellikleri şahıs makamına geçer. Hatta yedi dürüst kişinin sözü kesin bilgi ifade ederken dürüstlükte daha aşağıdaki on kişinin sözü kesin bilgi ifade etmeyebilir. O zaman mütevâtir haberde asıl olan kesin bilgi ifade etmesidir. Sayıya itibar edilmesi değildir.”⁴⁰

Bu cümleler tasnif edilmiş eserlerdeki bir âhâd rivâyetin senedlerinin toplanarak râvilerinin incelenmesi sonrasında rivâyetin mütevâtir olduğuna karar vermede etkili olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. Fakat böyle bir sened toplama işinden sonra o rivâyet için tevâtür kelimesinin kullanılması daha uygun olacaktır. Zîra muhaddislerin bir rivâyetin birden fazla tariki olmasını tevâtür kelimesi ile ifade ettikleri bilinmektedir. *Risâle*'de haber-i vâhidin hüccet olmasından söz eden İmâm Şâfiî, sened sayısının artmasını tevâtür kavramı ile ifade etmiş ve bunun rivâyete güç katacağını belirtmiştir.⁴¹ Aynı şekilde İmâm Buhârî'nin imâmın arkasında kıraat konusunu açıklarken Fâtîha okumayanın namazının geçerli olmayacağını ifade eden hadisin tevâtür ettiğini söylemesi⁴² bu rivâyetin kesin bilgi ifade eden birçok tarikinin bulunduğu anlamına gelmektedir.

Rivâyetin mütevâtir sayılması için râvilerinin vasıflarının etkili olması düşüncesi İbn Hacer'in ilk defa ortaya koyduğu bir şey değildir. Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) şu ifadeleri bu görüşün İbn Hacer'den önce de dillendirildiğini göstermektedir:

⁴⁰ Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kaolü'l-mübtaker*, 32, 33.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 432.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kitâbü'l-Kırâ'e halfe'l-imâm* (Kahire: el-Mektebetü's-Selifiyye, 1400/1980), 7.

“Mütevâtir lafzı ile birkaç mana kastedilir. Çünkü mütevâtir ile kastedilen ilim⁴³ ifade etmesidir. Fakat bazıları sadece birçok kişinin rivâyet ettiği haberlere mütevâtir ismini vermişlerdir ve bu haberlerin birçok kişi tarafından rivâyet edildikleri için ilim ifade ettiği kabul edilmiştir. Şöyle demişlerdir: ‘Bir haberde ilim ifade eden her sayı (bulunduğu) her haberde ilim ifade eder.’ Bu görüş zayıf bir görüştür. Sahih görüş ise cumhurun şu görüşüdür: İlim bazen râvilerin çok olmasıyla gerçekleşirken bazen de dini özellikleriyle ve zabtları ile gerçekleşir. Hariçten eklenen karinelerin hepsiyle de haberin ilim ifade etmesi mümkündür. Bazı durumlarda ilmin hasıl olması mümkün olurken bazı durumlarda olmayabilir.”⁴⁴

İbn Teymiyye’nin sözlerine dikkat edildiğinde İbn Hacer’in iddiası ile büyük oranda benzerlik gösterdiği görülmektedir. Özellikle râvilerin sahip oldukları sıfatların haberin tevâtüründe rol oynadığı savı her iki âlim tarafından dile getirilmektedir. Bunun yanında hem İbn Teymiyye hem de İbn Hacer bir rivâyetin mütevâtir olarak nitelenmesi için ilim ifade ediyor olmasının daha önemli olduğunu dile getirmiştir. Onlara göre tabakalardaki râvi sayılarının çok olması yalan üzere birleşme imkanlarını ortadan kaldırıp bir haberin ilim ifade etmesine dolayısıyla mütevâtir olmasına vesile olurken, sayısal çokluk yerine geçen râvilerin sıfatları da ilim ifade etmede etkili olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında râvilerin isnâd ilminin incelemesine tabi olmaları sebebiyle mütevâtir haberin hadis ilmini ilgilendiren bir yönünün olduğu söylenebilir. Fakat burada bir konunun daha vurgulanması önem arz etmektedir. Mütevâtir haberin tabakalarında râvi sayısının çok olması ile kastedilen, bir araya gelerek yalan söyleme ihtimalini ortadan kaldıracak bir çokluktur. Ona göre bu çokluğun maktu bir sayısı yoktur. Aksine maktu bir sayı belirlenmesi onun mütevâtir anlayışına uymayan bir durumdur. Bu sebeple İbn Hacer’in “Mütevâtir haberlerde râvi sayı sınırlaması yoktur.”⁴⁵ sözünün, râvilerin sıfatlarının mütevâtir haber şartı sayılması iddiasını tamamlayıcı bir unsur olarak anlaşılması daha uygun olacaktır. Çünkü haberlerin mütevâtir olabilmeleri için her tabakada en az şu kadar râvi olmalıdır şeklindeki bir tahdit, râvilerin özelliklerini anlamsız kılacaktır. Belirlenen sayının altında kalan rivâyetlerin râvileri ne kadar üstün meziyetli şahsiyetler olsalar da tevâtürün oluşması için bir etkileri olamayacaktır. Aynı şekilde bu sayının üstüne çıkılması durumunda yine belirleyici sayı olacak, râvilerin sıfatları olmayacaktır. Onun için İbn Hacer sayısal alt sınır belirlemeyerek mütevâtir hakkında ictihâdî bir alan açmıştır. Râvi sayılarının önemli olmadığı, râvilerin sıfatlarının yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılacak bir çoklukta olmasının yeterli görüldüğü bir mütevâtir anlayışında hangi haberin mütevâtir olacağına tespit edilmesi doğal olarak içtihat ile belirlenecektir. Bundan

⁴³ Rivâyetlerin ilim ifade etmesi ile kastedilen zan ifade etmemesidir.

⁴⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1416/1995), 18/48.

⁴⁵ İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, 41.

dolayı söz konusu mütevâtire bize göre “ictihâdî mütevâtir” diye isim vermek münasip olacaktır.⁴⁶

İbn Teymiyye ve İbn Hacer’in mütevâtir haber ile ilgili sözleri farklı iki mütevâtir anlayışına işaret etmesi açısından önemlidir. İbn Hacer’e göre İbnü’s-Salâh âhâd olan rivâyetlerin bir araya getirildiklerinde ve râvileri incelendiğinde mütevâtir olabileceklerinden habersizdir. Fakat İbnü’s-Salâh’ın böyle bir ithama maruz kalmasını doğru bulmuyoruz. Çünkü o, Hatîb el-Bağdâdî’nin zikrettiği, fıkıhçılara ait olduğunu düşündüğü mütevâtir haberlerin hadisler arasında bulunmasının zor olduğunu iddia etmiştir. İbn Hacer’in itiraza asıl kabul ettiği mütevâtir haber ise bundan farklıdır. Bu sebeple İbn Hacer’in iddiası ile ispatı arasında takrîb olmadığını söyleyebiliriz.

Âhâd rivâyetlerin bir araya toplanmasının, râvilerinin sıfatlarına bakılarak ilim ifade etmesinin ve akabinde rivâyetin mütevâtir olmasına karar verilmesinin isnâd ilminin işi olduğu ileri sürülerek İbn Hacer’e itiraz edilmiştir. “*Bu sözlerin herhangi bir değeri yoktur. Zîra mütevâtir haberlerde râvilerin özelliklerinin bir tesiri olamaz. Bu sebeple böyle bir açıklama gereksizdir.*”⁴⁷ diyen Kâsım b. Kutluboğa, râvilerin sahip oldukları sıfatların mütevâtir haberin varlığına bir etkisi olmadığını sert bir şekilde dile getirmiştir. İbnü’l-Hanbelî de râvilerinin incelemeye tabi tutulamayacağından dolayı mütevâtir haberlerin isnâd ilminin konusu olmadığını ve bu sebeple de İbn Hacer’in bu iddiasının geçersiz olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Bu eleştirilere bakarak Kâsım b. Kutluboğa ve İbnü’l-Hanbelî’nin bir haberin mütevâtir olarak kabul edilmesinde râvilerin sayısal çokluğuna itibar edilmesi gerektiğini, bunun dışında başka bir isnâd mütevâtirinden söz edilemeyeceğini savundukları anlaşılmaktadır. Ayrıca bu kabulleri onları mütevâtir haberin hadis ilmiyle bir bağı olamayacağı sonucuna götürmektedir.

Mütevâtir haber görüşünden dolayı İbn Hacer’i eleştirenlerin yanında İmam Sehâvî gibi onun haklı olabileceğini dile getirenler de bulunmaktadır. Sehâvî’nin mütevâtirin bir yönüyle hadis ilmiyle bağının olabileceğinden söz etmesi dikkat çekicidir. Bu konuda şunları söylemiştir:

“Örneğin bu tabaka râvilerine (sahâbe) bakıldığında onların yüceliğinden dolayı adetin, üç sahâbînin yalan ve hata üzerine ittifak etmelerini mümkün görmediği söylenebilir. Diğerlerinin ise sahâbîlerin sahip oldukları sıfatı taşımamaları sebebiyle tevâtür örneğin on kişi ile gerçekleşebilir. Sonrakilerin ise adalet sahibi olmamaları, fâsık olduklarının bilinmesi sebebiyle daha fazla sayı ile tevâtürün gerçekleşmesi mümkün olacaktır. Evet işaret ettiğim noktaya nazarla mütevâtir konumuz (isnâd ilminin konusu) olabilir.”⁴⁹

⁴⁶ “İctihâdî mütevâtir” isimlendirmesi tarafımıza ait bir kavramsallaştırma değildir. Klasik eserlerde var olan bir kavramın mezkûr duruma benzetilmesi değildir.

⁴⁷ Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kaolü’l-mübteker*, 33.

⁴⁸ İbnü’l-Hanbelî, *Kafou’l-eser fi safou’ulûmi’l-eser*, 28-29.

⁴⁹ Sehâvî, *Fethu’l-muğis*, 4/22.

Burada Sehâvî mütevâtir haberin hadis ilminin konusu olabileceğini söylerken İbn Hacer gibi rivâyetin mütevâtir olabilmesi için râvilerin sahip oldukları özelliklerin ölçüt olabileceğini söylemektedir. Özellikle sahâbe tabakasından örnek veren Sehâvî, aslında bir bakıma râvi çokluğu ile var olan mütevâtir anlayışının sorun çıkaracağı tabakaya da işaret etmektedir. Zîra hadislere bakıldığında Hz. Peygamber'den sahâbeye aktarılırken yalan üzere ittifak edemeyecek bir çokluğun hazır bulunması çoğu zaman mümkün olmamıştır. Bu sebeple fıkıhçıların tarif ettiği mütevâtirin hadisler içinde var olması gerçekten zordur.

Sehâvî'ye benzer cümleler kuran Alî el-Kârî, mütevâtir haberin hadis usûlünün konusu olduğunu dile getirirken aynı zamanda böyle düşünen muhaddislerin genel kanaatini de özetlemektedir:

"Râvilerin doğal şartlar altında yalan üzere birleşmelerinin mümkün olmaması bazen râvilerin sıfatlarına bakmadan çok sayıda râvi ile gerçekleşebilirken bazen de sıfatlar ile gerçekleşebilir. Örneğin; aşere-i mübeşşereden (on sahâbîden) yirmi tane tâbiîn râvinin rivâyeti gibi. Burada aşere-i mübeşşerenin doğal şartlarda yalan üzere birleşmesi imkansızdır. Fakat adil de olsalar on tane tâbiîn'in doğal şartlarda yalan üzere birleşmeleri imkânsız bir durum değildir.⁵⁰ Aynı şekilde yirmi tane müftü, müderris bir konuyu nakletseler ilim ifade eder. Fakat yirmi öğrenci veya elli tane bunların dışında kişi bu meseleyi nakletse ilim ifade etmez."⁵¹

Alî el-Kârî'nin verdiği örneklere bakıldığında râvilerin adaletine vurgu yaptığı görülmektedir. Sahâbe tabakasının diğer tabakalara üstünlüğünün, hocaların öğrencilere nispetle daha güvenilir olduğunun dile getirilmesi râvilerin adil olmaları durumunda yalan söyleme ihtimallerinin olmayacağını anlatmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. İbn Teymiyye, İbn Hacer, İmam Sehâvî ve Ali el-Kârî'nin dile getirdikleri mütevâtir tanımının İbnü's-Salâh'ın zikrettiği mütevâtirden bambaşka bir şey olduğu net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu âlimlerin savundukları mütevâtir kavramının belirleyici unsurunun din içindeki inanca dayalı kabuller olduğu anlaşılmaktadır. Mütevâtir habere etki eden sahâbilerin adil kabul edilmesi, ilim sahibi insanların daha güvenilir olması gibi kriterler aslında fıkıhçıların kabul ettiği mütevâtir ölçütlerinden farklı şeyleri ifade etmektedir.

Mütevâtir haberin hadis ilminin konusu olması hakkında çelişkili ifadeler kullanmak ile itham edilen İbn Hacer'in doğru anlaşılması için çabalayan Lekânî (öl. 1041/1632), râvilerin sayısal çokluğu ile var olan mütevâtirin isnâd ilminin konusu olmadığını, râvilerin sıfatları itibarıyla mütevâtir kabul edilen haberin ise isnâd ilminin konusu olduğunu ifade etmiştir.⁵² Lekânî'nin bu yorumunun yukarıda konuyla ilgili aktarılan bilgilerle örtüşmesinin yanında çelişki olarak algılanan

⁵⁰ Alî el-Kârî bu örneği ile cennet ile müjdelenen on sahâbînin üstün vasıflarının haberin mütevâtir olmasına etkisini kanıtlamak için vermiştir. Buna göre adalet, doğruluk gibi üstün meziyetlere sahip râvilerin sayı çokluğu olmadan da tevâtür şartını yerine getirecekleri ifade edilmiştir.

⁵¹ Alî el-Kârî, Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker, 172.

⁵² Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, 1/523.

duruma farklı bir bakış açısı teklif etmesi açısından da önemlidir. Lekânî'nin yanı sıra Üchûrî (öl. 1066/1656), Ekrem es-Sindî (öl. 1086/1675) ve Muhammed es-Sindî (öl. 1187/1773) de İbn Hacer'in tanımını yaptığı mütevâtirin⁵³ hadis ilminin konusu olmadığını, İbnü's-Salâh'a cevap verirken dile getirdiği mütevâtirin ise hadis ilminin konusu olduğunu açıkça söylemişlerdir.⁵⁴

Buraya kadar aktarılan bilgilerden anlaşılmıştır ki fıkıhçılar ve hadisçilerin mütevâtir anlayışları farklıdır. Fıkıhçılar bir rivâyetin mütevâtir sayılmasını râvilerin hallerine değil de yalan üzere ittifak etmelerinin imkansızlığına bağlarken muhaddisler ise râvilerin özelliklerinin bu noktada etkisi olduğunu kabul etmektedirler. İlk kaynaklara müracaat edildiğinde bu ayrımı açık bir şekilde dile getirenin İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* adlı eserinde haber konusunda karşıt görüşte birisiyle yaptığı tartışmayı aktarmaktadır. Söz haberlerin tevâtür etmesine gelince adamın aynı şehirde yaşayanların birbirlerinden yapacakları rivâyetlerin tevâtür olarak kabul edilemeyeceğini, ayrı beldelerde olmaları halinde bunun geçerli olabileceğini söylemesi üzerine İmâm Şâfiî, bundan hoşlanmamış ve adamın dininde önder kabul ettiği biri hakkında yalan söyleyebilme ihtimalini gündeme getirmesinin çirkin olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Allah'ın Kur'ân'da övdüğü Bedir savaşına katılanlardan birisinin ona Hz. Peygamber'den bir şey nakletmesi durumunda bunu kabul edip etmeyeceğini sormuş, bunun kabul edilmemesi durumunda sahâbe sonrası nesillerin fazilet noktasındaki eksiklikleri sebebiyle haber-i vâhidlerinin kabul edilmemesinin daha öncelikli olacağını vurgulamıştır.⁵⁵

İmâm Şâfiî'nin tartıştığı kişinin aynı şehirdeki râvilerin birbirlerinden naklettikleri haberleri tevâtür kapsamında görmediği, mekânsal yakınlıklarından dolayı yalan söyleme ihtimallerinin olduğunu iddia ettiği görülmektedir. Bu şahıs bir rivâyetin mütevâtir sayılması için râvilerinin yalan üzere birleşme ihtimallerinin olmaması gerektiğini savunurken bunun râvilerin sahip oldukları özelliklerden gerçekleşmesine bakmamakta aksine râvilerin dışında örneğin mekânsal uzaklık gibi anlaşarak yalan söyleme ihtimallerini yok eden sebeplerin bulunması gerektiğini düşünmektedir. İşte bu İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'a itiraz ettiği noktanın aynısıdır. Buna karşı İmâm Şâfiî'nin verdiği örnekler ise râvilerin yalan üzere ittifak etmelerinin imkansızlığının sahip oldukları vasıflardan kaynaklanmasının da mümkün olduğunu göstermektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in ahabına yaptığı vurgular onların güvenilir olduklarından dolayı yalan söyleme ihtimallerinin olmadığını dile getirmekten başka bir şey değildir. Ona göre sahâbilerin yalan söyleme ihtimallerinin ortadan kalkması için ayrı ve uzak yerlerde olmalarının şart

⁵³ İbn Hacer'in mütevâtir tanımı için bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 41-43.

⁵⁴ Nûruddîn Ebü'l-İrşâd Alî b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Üchûrî, *Hâşiyetü'l-Üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), 127, 128; Muhammed Ekrem en-Nasarbûrî es-Sindî, *İm'ânu'n-nazar fi tevâlihi nuhbeti'l-fiker* (Manchester: Dâru'l-Müttakîn, 1440/2019), 67; Muhammed b. Sâdık el-Meydânî es-Sindî, *Behcetü'n-nazar 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker* (Riyad: Müessesetü Beynûne, 1436/2015), 83.

⁵⁵ Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1405/1984), 76-80.

koşulması onların sahip oldukları üstün ahlaki, erdemli meziyetlerin yok sayılmasıdır ki bu dini gelecek nesillere aktaranlar için düşünülmesi mümkün olmayan bir durumdur. Buradan hareketle rivâyetlerin mütevâtir addedilmesinde râvilerin sıfatlarının göz önünde bulundurulması düşüncesinin temellerini İmâm Şâfiî'nin attığı söylenebilir.

Sonuç

İslâm dininin sözlü ve yazılı olarak nesilden nesile aktarılacak günümüze kadar ulaştığı düşünülürse rivâyet ve haber olgularının önemi daha iyi anlaşılacaktır. Bu öneme binaen âlimler haber konusunu çeşitli açılardan incelemişler ifade ettikleri bilgi değerlerine göre kısımlara ayırmışlardır. Şüphesiz ve kesin bilgi içeren haberin mütevâtir olduğunda ittifak eden ilim insanları, mahiyeti hakkında ise ortak bir fikir etrafında birleşmemişlerdir. Aynı şekilde mütevâtir haberin hadis ilmine aidiyeti de âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Araştırma, tartışmanın “mütevâtir haberin yalan üzere birleşme ihtimali olmayan râvilerce nakledilmesi” şartı üzerinde yoğunlaştığını tespit etmiştir. Mütevâtir haberin hadis ilmi dışından intikal ettiğini ve hadis ilmiyle bir bağı olmadığını savunanlar bu şartı sayısal çokluk, mekânsal uzaklık gibi dış etkenler ile açıklarken; aksi kanaate sahip olan ilim insanları ise içsel faktörler olarak nitelenebilecek “râvilerin sıfatları”nın da yalan üzere birleşmeyi imkânsız kılan bir durum olduğunda ısrar emektedirler. Araştırmada dikkat çeken bir başka husus ise kimi âlimlere nispet edilen birtakım görüşlerin yanlış anlaşılma ihtimalidir. Bu bağlamda İbn Hibbân ve İbnü's-Salâh'ın isimlerini zikretmek mümkündür. Özellikle İbn Hacer başta olmak üzere mütevâtir haberin hadis ilmiyle bağı olduğunu savunanların ise farklı bir anlayışa sahip oldukları, buna rağmen karşıtlarının kavrama yükledikleri anlam ile değil de kendi kabulleri ile itiraz ettikleri anlaşılmaktadır.

Araştırma bulgularından biri de İbn Hacer'in *Nüzhe'*de mütevâtir haberin hadis ilmi ile bağı hakkında konuyu iki farklı açıdan değerlendirmiş olmasıdır. Bu değerlendirmede hadisçilere özgü mütevâtir haber anlayışına işaret etmiştir. Fakat onun bu işareti örtülü kalmış ve haksız ithamlara maruz kalmasına sebep olmuştur. Çalışmamızda İbn Hacer'in fıkıhçıların kullandığı mütevâtir kavramını isnâd ilminin konusu kabul etmediği, râvilerin hallerine bakarak mütevâtir olduğu anlaşılan rivâyetleri ise hadis ilminin bir parçası saydığı tespit edilmiştir. Buna istinaden Hatîb el-Bağdâdî ile hadis usûlü eserlerine giren ve bugün hala aynı şekilde kitaplarda yer alan mütevâtir kavramının fıkıhçılara ait bir kavram olduğu, bu kavramın tanımına uygun mütevâtir diyebileceğimiz hadis bulmanın gerçekten zor olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte senedleri toplanarak, râvileri isnâd tenkidine tabi tutulan ve mütevâtir olduğuna karar verilen haberlerin ise hadis mecmualarında çok sayıda bulunabileceğini söylemek de mümkündür. Fakat tekrar etmek gerekirse birinci çeşit fıkıhçıların, ikincisi ise muhaddislerin mütevâtir anlayışlarını ifade etmektedir. Mütevâtir haberin bu ikili ayırımına göre mütevâtir hadisleri toplayan

eserlerdeki rivâyetlerin de nasıl mütevâtir sayıldığına daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz. Zira Medine’de bir arada olan sahâbîlerin yalan üzere birleşme ihtimalleri her zaman mümkündür. Fakat râvilerin sıfatlarına bakıldığında ve özellikle dini alanda delil olarak değerlendirildiğinde yalan üzere birleşmeyeceklerini kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

Araştırmada mütevâtir haberin hadis ilminin konusu olmadığına inananların iki temel gerekçe ileri sürdükleri tespit edilmiştir. Onlara göre fıkıhçıların mütevâtir haber şartlarının gerçekleşmesi zordur ve hadisler arasında bu şartları taşıyan rivâyetler bulmak neredeyse imkansızdır. Diğer gerekçeleri ise bu tür haberlerin kesin bilgi ifade etmesi sebebiyle râvilerinin ricâl tenkidine tabi tutulmamasıdır. Sened ve râvi incelemesi yapılmayan bir rivâyetin isnâd ilmiyle dolayısıyla hadisle bir bağı olamaz. Onların görüşlerini şöyle formüle etmek mümkündür: “Sayısal çoklukları sebebiyle yalan atma ihtimali olmayan râvilerin rivâyetleri mütevâtirdir ve kesin bilgi ifade eder. Hedefi haberlerin doğruluğunu araştırmak olan isnâd ilmi yanlış olma ihtimali olmayan rivâyetleri incelemeye tabi tutmamaktadır. Bu sebeple mütevâtir haberler hadis ilminin konusu değildir. Ayrıca bu haberlerdeki râvilerin sayısal çokluklarından dolayı yalan üzere ittifakları imkânsız olunca bilgi değerleri de kesin mertebesinde kabul edilmektedir. İşte böyle şartlara hâiz bir haberin hadisler içinde var olması çok zordur. Hadisler içinde bulunması zor olan bir rivâyet çeşidinin hadis ilmiyle bağından söz etmek doğru olmayacaktır.”

Mütevâtir haberin hadis ilmiyle bağı olduğunu düşünen muhaddisler ise sadece râvilerinin yalan ve hata üzerine birleşme ihtimalini ortadan kaldıracak çoklukta rivâyet edilen haberlerin mütevâtir kabul edilmesine itiraz etmişler, çokluğun tevâtürü gerçekleştirmediği hallerde râvilerin sıfatlarının da etkili olacağını iddia etmişlerdir. Tarihi süreçte geriye doğru gidildiğinde bu görüşün İmâm Şâfiî’ye kadar uzandığı görülmektedir. Bu sebeple bu çeşit mütevâtir haber anlayışının kurucusunun İmâm Şâfiî olduğunun söylenmesi yanlış olmayacaktır. Mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesini sağlayan şeyin râvilerin yalan üzere birleşme ihtimallerinin imkânsız olması fikri bu görüştekilerin de temel doktrindir. Fakat onlara göre bu imkânsızlık râvilerin sayısal çokluğu ile gerçekleşebildiği gibi bu çokluğun sağlanamadığı durumlarda râvilerin özellikleriyle de gerçekleşebilir. Râvilerin özelliklerine bakıldığında ise hadis koleksiyonları içinde çok sayıda mütevâtir hadis bulmak mümkündür. Onlara göre râvileri incelemeye tabi tutulan ve hadisler arasında çok sayıda bulunan böyle mütevâtir haberlerin hadis ilmiyle güçlü bir bağı olduğu muhakkaktır. Onların mütevâtir görüşünü ise şöyle özetlemek mümkündür: “Bir haber râvilerinin yalan üzere birleşmelerinin imkânsız olması halinde mütevâtir olur. Yalan üzere ittifak etmenin mümkün olmaması ise sayısal çokluk, mekânsal uzaklık gibi dış etkenler ile olabileceği gibi, râvilerin sahip olduğu üstün meziyetler ile de olabilir. İşte böyle özelliklere sahip râvilerin yalan söylemesi imkansızdır ve bu imkânsızlık haberin kesin bilgi ifade etmesini sağlar. Bu yol ile mütevâtir kabul edilen haberler hem isnâd hem de hadis ilminin konusudur.”

Araştırmanın önemli noktalarından biri de bir rivâyetin râvilerinin sahip oldukları vasıflara göre mütevâtir sayılmasında içtihadın rolüne vurgu yapmasıdır. Çünkü râvilerin özelliklerinin incelenmesi bir bakıma içtihat ameliyesidir. İnceleme sonunda haberin mütevâtir olup olmadığına karar verecek olan kişi müçtehitir. Aynı hükmü fıkıhçıların mütevâtir haber anlayışları için söylemek mümkün değildir. Zîra onlara göre doğal şartlarda sayısal çokluğun var ettiği bir mütevâtir haber üzerinde hiçbir değerlendirme yapılamaz. Rivâyet zaten zatı itibarıyla kesin bilgi ifade etmektedir.

Araştırmada ortaya konulan veriler ışığında muhaddislere özgü bir mütevâtir anlayışın var olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Onlar râvilerin özelliklerine bakılarak hadis kitaplarındaki birçok senedin bir araya getirilmesi sonucunda mütevâtir hadis tespit etmenin mümkün olduğunu iddia etmektedirler. Bu iddia “mütevâtir haber râvileri incelemeye tabi değildir” genel kuralına aykırı ve bilindik mütevâtir anlayışından farklıdır.

Burada son olarak önemli olduğunu düşündüğümüz iki noktayı dile getirmek istiyoruz. Çalışmada ifade edildiği üzere İbnü’s-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî’nin mütevâtir tanımının fıkıhçılara ait olduğunu iddia etmiştir. Biz bu araştırmada asıl konumuzun dışında olduğunu düşündüğümüzden dolayı bu iddianın gerçekliğini araştırmayı uygun bulmadık. Fakat alana katkısı açısından bu konuda ayrı bir çalışma yapılmasının faydalı olacağını ifade etmek isteriz. Diğer bir husus ise fıkıhçıların mütevâtir anlayışlarında Mutezilenin etkisinin araştırılmasıdır. Çalışmamız sırasında fıkıhçıların mütevâtir haber görüşleri ile Mutezilenin görüşünün çok yakın olduğuna şahit olduk. Bu bağlamda iki ekol arasında yapılacak bir mukayesenin İslâmi ilimler sahasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Kaynakça/References

- Alî el-Kârî, Nûruddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Bayraktutan, Osman. "Kıraatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkit Meselesi". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 2014), 41-69.
- Bayraktutan, Osman. "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 91-136.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed b. Zühêyr b. Nâsır. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. thk. Fadl er-Rahmân es-Sevrî. *Kitâbü'l-Kırâ'e halfe'l-imâm*. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbûrî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Durmuş, Üzeyir. "Mütevâtirin Tanımı ve Örnekleri Üzerine Bazı Tenkidler" *Theosophia Journal* 6 (Haziran 2023), 33-47.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2. Basım 1435/2013.
- Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzîm el-Hemedânî. thk. Ebû Hümâm Muhammed b. Alî es-Savmeî el-Beydânî. *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*. Medine: en-Nâşir el-Mütemeyyin, 1. Baskı, 1438/2016.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdirrahmân. *et-Takyîd ve'l-İdâh li mâ utlika ve uğlika min kitâbi İbn Salâh*. thk. Üsâme b. Abdullah el-Hayyât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1435/2014.
- İbn Ebü'd-Dem, Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh b. Abdilmün'im b. Alî el-Hemdânî el-Hamevî. *Tedkîku'l-mâne fi tahkîki'r-rivâye*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Basâir li'l-Bahsi'l-İlmî, 1. Basım, 1436/2014.
- İbn Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-rasûl*. nşr. Abdülkâdir el-Arnâvût. 12 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Halavânî, 1389/1969.

- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tevdihi nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûrüddîn 'Itr. Kahire: Dâru'l-Basâir, 1432/2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *en-Nebzetü'l-kâfiye fi ahkâmi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Belbân*. thk. Şuayb Arnavût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân ibn Abdurrahmân eş-Şehrazûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûrüddîn 'Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Keşmîrî, Muhammed Enver. *Feydu'l-bârî ulâ sahîhi Buhârî*. thk. Muhammed Bedr Âlim el-Marafî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Lekânî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen. *Kadâu'l-vatar fi tevdihi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Şadî Âli Numân. 3 Cilt. Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1431/2010.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *el-Yevâkî ve'd-dürer fi şerhi nuhbeti İbn Hacer*. thk. El-Murtezâ ez-Zeyn Ahmed. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1428/2007.
- Osmânî, Şebbîr Ahmed. *Mebâdî ilmi'l-hadîs ve usûluhû*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1432/2011.
- Özmen, Ramazan. "Hanbelî Fıkıh Âlimlerinin Mütevâtir Habere Yaklaşımları". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 29-53.
- Özmen, Ramazan. "Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları Açısından Serahsî ile Gazalî Arasında Bir Mukayese". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/2 (Aralık 2023), 523-542.
- Saklan, Bilâl. *Mütevâtir Haber ve Meseleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân. *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 1424/2003.
- Sindî, Muhammed b. Sâdık el-Meydânî. *Behcetü'n-nazar ulâ şerhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Ali b. Ahmed el-Kindî. Riyad: Müessesetü Beynûne, 1. Basım, 1436/2015.

-
- Sindî, Muhammed Ekrem en-Nasarbûrî. *Îm ânû'n-nazar fi tevdîhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Ebû Saîd Gulâm Mustafâ el-Kâsîmî es-Sindî. Manchester: Dâru'l-Müttakîn, 2. Basım, 1440/2019.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Cimâu'l-ilm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1405/1984.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Üchûrî, Nûruddîn Ebû'l-İrşâd Alî b. Muhammed b. Abdurrahmân. *Hâşiyetü'l-Üchûrî alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Beşşâr Mecîd Halîl el-Kaysî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Behâdır b. Abdillâh. *en-Nüket `alâ İbni's-Salâh*. thk. Zeynü'l-âbidîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Dâru Edvâu's-Selef, 1429/2008.



ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 243-262.

Issue: 20, 2024, 243-262.

Müdreç Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi ve Anlam Üzerindeki Etkisi

The Relationship of Mudraj Recitation with Tafsir and Its Effect on Meaning

Mustafa Hamurlu

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Bölümü
Asst. Prof., Harran University, Faculty of Theology, Qur'an Reading and Recitation Department,
Şanlıurfa/Türkiye

mustafahamurlu@harran.edu.tr | ORCID: [0000-0001-9153-2800](https://orcid.org/0000-0001-9153-2800) | ROR ID: [057qfs197](https://ror.org/057qfs197)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

27 Temmuz 2024 27 July 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

13 Aralık 2024 13 December 2024

Yayın Tarihi Date Published

26 Aralık 2024 26 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

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

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Hamurlu, Mustafa. "Müdreç Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi ve Anlam Üzerindeki Etkisi". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 243-262. DOI: [10.52886/ilak.1523237](https://doi.org/10.52886/ilak.1523237)

Hamurlu, Mustafa. "The Relationship of Mudraj Recitation with Tafsir and Its Effect on Meaning". *Theological Academia* 20 (December 2024), 243-262. DOI: [10.52886/ilak.1523237](https://doi.org/10.52886/ilak.1523237)

Öz

Kıraat ilminin öne çıkan özelliklerinden birisi de farklı şekilde yorumlanabilen âyetlerle ilgili tercihte bulunmaya katkı sunmasıdır. Bu anlamda ilk başvurulması gereken kaynak, mütevâtir kıraat rivayetleridir. Kıraat ilmi özelinde nakledilen rivayetler mütevâtir, âhad ve şâz olarak tasnif edilmektedir. Mütevâtir rivayetlerin nakil şartlarını taşımayan rivayetler şâz olarak adlandırılmıştır. Daha geniş rivayet grubunu ifade etmesi açısından şâz kıraatlerin bütün yönleriyle aydınlatılması ve tefsire ne denli etki ettiği üzerinde durulması önem arz etmektedir. Müdrec rivayetler, klasik kıraat kaynaklarında Şâz kıraatlerin bir alt bölümü olarak yer almışsa da müdrecin bir tür kıraat olmaktan ziyade tefsir kabîlinden yapılmış ziyadeleri içerdiği ifade edilmektedir. Müdrec rivayetler Kur'an'ın bir bölümü olmamakla beraber, Hz. Peygamber'den nakledilen ve Kur'an'ın bazı kavramları hakkında yapılan açıklamalardan ibarettir. Bu durumda müdrec rivayetler sahâbilerin, Hz. Peygamber tarafından yapılan bu açıklamaları kayıt altına aldıkları ve âyetin daha net anlaşılması için âyetlerin yazılı bulunduğu yerlerin yanına not ettikleri kelime ve cümlelerden meydana getirdikleri ifadelerdir. Bu çalışma müdrec kıraatlerin mahiyetini merkezine alıp, hangi kapsam altında değerlendirildiğini ve tefsire katkısını konu edinmektedir. Çalışmada müdrec kıraatlerin nasıl belirlendiği ve diğer rivayetlerden nasıl ayırt edildiği konusuna açıklık getirilecektir. Bu bağlamda tetkik ettiğimiz konulardan biri miras meselesidir. Müdrec kıraatlerin, miras konusu gibi icma edilen bir hükmü beyan etmesi bu yönüyle önem arz etmektedir. Kur'an'da zikredilen cinayet ve zihar kefareti hususunda, müdrec rivayetlerin önemli bir noktaya açıklık getirdiği görülmektedir. Yine Kur'an'da yer alan yemin çeşitlerinden hangisinin kefarete gerektirdiği ve bu kefaretin nasıl uygulanacağı konusunda, Mütevâtir kıraat ile müdrec kıraatlerin farklı sonuçlar içerdiği görülmektedir. Müdrec kıraatler sabit nakillerle bize ulaşmışsa da Kur'an mesabesinde değillerdir. Bazı âlimler, senedi sahih olması kaydıyla Hz. Osman mushafında bulunmayan müdrec kıraatlerle namaz kılınabileceğini öne sürmüşlerdir. Sahâbe ve tâbiûndan bazı kimselerin bu tarz kıraatleri namazda okudukları ve hiç kimsenin bu konuda onları tenkit etmediği rivayet edilmektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili aktarılan bu rivayetleri destekleyecek delillerin izah edilmesi önem arz etmektedir. Ulemânın kahir ekseriyeti bu tarz rivayetlerle kılınan namazın sahih olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Diğer bazı âlimlerde orta yolu bulmaya çalışmıştır. Namazda okunması vacip olan Fatiha sûresinde mütevâtir kıraatin okunması gerektiğini, vacibin dışında kalan yerlerde ise müdrec kıraatlerin icra edebileceğini öne sürmüşlerdir. Bu çalışmamızda müdrec kıraatlerin tanımının yanı sıra bir kıraat türü olarak mı yoksa anlamı açıklayan bir rivayet olarak mı değerlendirileceği konusu irdelenmiştir. Ayrıca üzerinde icma edilen bir hükmü beyan etmesi, ihtilafli bir meselede tercih sebebi olarak görülmesi, mutlak manayı kayıt altına alması ve müdrec kıraatlerle namaz kılınup kılınmaması konularına cevap aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsîr, Kur'an, Âhad, Müdrec.

Abstract

One of the prominent features of the science of recitation is that it contributes to making choices regarding verses that can be interpreted in different ways. In this sense, the first source to be consulted is the mutawatir recitation narrations. The narrations that are specifically conveyed in the science of recitation are classified as mutawatir, ahad and shaz. Narrations that do not meet the conditions for conveyance of mutawatir narrations are called shaz. In terms of expressing a wider group of narrations, it is important to clarify all aspects of shaz recitations and to focus on how much they affect the interpretation. Mudraj recitations, which are considered as a sub-section of shaz recitations within classical recitation sources, it is stated that they are not type of recitation but rather contain additions in the form of interpretation. Although the mudraj narrations are not part of the Qur'ān, these narrations consist of the Prophet's explanations of some concepts in the Qur'ān. In this case, the mudraj narrations are the expressions that the companions made by recording these explanations of the Prophet and by making notes next to the places where the verses are written so that the verse can be understood more clearly. This study focuses on the nature of the mudraj recitations and examines the scope within which they are evaluated and their contribution to tafsir. The study will clarify how mudraj recitations are determined and how they are distinguished from other narrations—In this context, one of the issues we examine is the issue of inheritance. In this regard, it is important that the mudraj recitations express a consensus decision such as the issue of inheritance Although the mudraj recitations have reached us through fixed narrations, they are not considered Quranic. Some scholars have claimed that prayers can be performed with the Mudraj recitations not found in the Qur'ān of Hz. Osman, provided that the chain of narrators is authentic. It is narrated that some of the companions (ṣaḥāba) and the successors (tābi'ūn) read such recitations during prayers and no one criticized them on this issue. Therefore, it is important to explain the evidence that will support these narrations on the subject. The overwhelming majority of scholars have adopted the view that prayers performed with such narrations are not authentic (ṣaḥīḥ). Some other scholars have tried to find a common ground. They have suggested that the mutawatir recitation should be read in the Surah Fatiha, which is obligatory (wājib) to be read during prayer, and that mudraj recitation can be performed in places other than the obligatory parts. In this study, in addition to the definition of mudraj recitation, the issue of whether they should be considered as a type of recitation or as a narration explaining the meaning has been examined. In addition, this study sought answers to the questions of whether Mudraj recitations express an agreed ruling, whether they are seen as a reason for preference in a controversial issue, whether they record the absolute meaning, and whether prayers are performed with Mudraj recitations.

Keywords: Recitation, Tafsir, Qur'ān, Ahad, Mudraj.

Giriş

Müddrec kıraatler, ilgili âyetin bir çeşit tefsir ve yorumu olarak değerlendirilebilir. Hatta tefsirin en önemli kısmı da diyebiliriz. Bu rivayetler içerisinde tıpkı hadis nakillerinde olduğu gibi zayıf ve uydurma haberler olmakla birlikte nakledilen bu rivayetlerin çoğunluğu bizzat Hz. Peygamber'e atfedilmiştir. Râvî, doğrudan Hz. Peygamber'den duyduğunu belirtmektedir. Bu nakiller içerisinde sahâbeye veya tâbiîne nispet edilen rivayetler de bulunmaktadır. Bu tarz rivayetlerin mevkuף müddrec ya da maktu' müddrec şeklinde sınıflandırılması mümkündür.¹ Kıraat ilminde ismi öne çıkan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) konuyla ilgili şöyle demiştir: "Kıraat âlimlerinin müddrec kıraatleri nakletmelerindeki asıl gayeleri, âyetlere verdikleri anlamı desteklemek içindir. Böylece âyetin farklı vecihlerini ve yorumlarını aktarmış olacaklardır. Bu hususa Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى صلاة العصر) şeklinde okuması ve Ubey b. Ka'b'ın (ö. 33/654) (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فيهن) şeklinde kıraat etmesi ve Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) (فإن الله من بعد إكراههن هن غفور رحيم) şeklinde okuması örnek verilebilir. Görüldüğü üzere âyete eklenen kelimeler, âyetin anlamını destekler mahiyettedir. Tâbiîn âlimlerinden nakledilen bu rivayetler makul ve makbul görülürken, önde gelen sahâbeden nakledilmiş olması bu rivayetleri daha önemli kılmakta ve müstakil bir kıraat görüntüsü vermektedir.²

Müddrec kıraatler, her ne kadar Kur'an'dan sayılmasalar da Hz. Peygamber'den nakledilen ve tefsir olarak kabul edilen Âhâd rivayetler kapsamındadır. Yani Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri kabilinden değilse de rivayeti nakleden sahâbî bizzat Hz. Peygamber'e atfederek nakletmişse Kur'an'ın Sünnetle tefsiri kabilinden sayılabilir. Şayet bu rivayetlerde Hz. Peygamber'e sarahaten bir atıf yoksa bu durumda en düşük ihtimalle sahâbe kavli olarak değerlendirilebilir.³

Müfessir, sahâbeden gelen bu rivayetlere öncelik vermeli ve sahâbenin kıraatini, konum olarak sahâbeden daha düşük olanların kıraatine tercih etmelidir. Bu hususta Mücâhid: "Şayet ben Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652) kıraatini okumuş olsaydım, kıraatlerin farklılığıyla ilgili birçok soruyu Abdullah b. Abbâs'a (ö. 68/687) sormuş olmayacaktım" demiştir.⁴ Kurtubî (ö. 671/1273), mütevâtir olarak nakledilen Kur'an'da yer almayan şâz kıraatlerin Kur'an'dan sayılamayacağını ve bu nedenle Kur'an'mış gibi onunla amel edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu tarz rivayetler, Abdullah b. Mes'ûd'un (فضيما ثلاثة أيام متتابعات) şeklindeki kıraatinde olduğu gibi onun

¹ Muzaffer Ekrem Küçükturgut, *Semantik Açından Kıraatlerde "Müddrec" Kavramı* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 32-33.

² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî el-Bağdâdî, *Feğâ ilu'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye vd. (Dimaşk-Beyrut: y.y., 1416/1995), 1/195.

³ Muhammed Ömer Bâzmûl, *el-Kirâtu ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* (Kahire: Dâru'l-Hicret, 1417), 1/376.

⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aşmed b. Os.mân ez-Zehabî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 4/454.

kıraat tercihinin beyan etmesi kabilenden sayılabilir. Fakat râvî, naklettiği bu rivayeti saraheten Hz. Peygamber'e atfedecek olursa âlimler bununla amel edilmesi konusunda olumlu ve olumsuz iki farklı görüş öne sürmüşlerdir. Amel edilemeyeceğini savunanlar, sahâbenin bu rivayeti normal bir rivayetten ziyade Kur'an'dan bir parçaymış gibi naklettiğini fakat mütevâtiren nakledilen Kur'an'da bu ziyadenin yer almadığını belirtmişlerdir. Müdreç kıraatle amel edilebileceğini savunanlar ise, bu ziyadenin Kur'an'dan bir parça olmasa bile en hafif ihtimalle hadis olarak değerlendirilebileceğini ve dolayısıyla da amel edilebilir olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵

İbn Kudâme (ö. 682/1283), Abdullah b. Mes'ûd'un kıraati konusunda benzer görüş beyan etmiş ve şayet bu ziyade Kur'an'dan ise bunu kabul etmenin gerekli olduğunu, aksi durumda da bunun Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisten ibaret olduğunu belirtmiştir. Zira âyetin bu şekilde okunduğunu duyan sahâbî bu ziyadeyi Kur'an zannetmiş olabilir. Her iki durumda da âyete farklı anlam katan bu müdreç kıraatle amel edilebilir.⁶ İbn Hacer (ö. 852/1449), Abdullah b. Abbâs'ın Bakara sûresinde yer alan âyeti (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج) şeklinde kıraat etmesiyle ilgili "Senedi sahih olan şâz bir kıraattir. Âlimler nezdinde bu tür kıraatlerin konumu âyetin tefsiri mahiyetindedir." şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir.⁸ Taberî (ö. 310/923), İbn Atiyye (ö. 383/993), Kurtubî ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin büyük çoğunluğu müdreç kıraatleri dikkate almış ve âyetle ilgili yaptıkları yorumları desteklemek, âyete ziyade bir anlam kazandırmak veya bir görüşü tercih etmek için bu kıraatlerden istifade etmişlerdir. Çünkü bu kıraatler, âyetin daha doğru anlaşılmasına, kapalı noktaların vuzuha kavuşmasına ve fıkhi ihtilafların yorumlanmasına katkı sunmaktadır. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675) kıraati bu hususa örnek teşkil etmektedir. Kendisi Nisâ sûresinde geçen (وله) "Eğer bir erkek veya kadının malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut kız kardeşi varsa her birinin payı altı da birdir"⁹ cümlesini (وله أخ أو أخت من أم) "ve anne bir erkek yahut kız kardeşi varsa her birinin payı altı da birdir" şeklinde kıraat etmiştir. Abdullah b. Abbâs'ta (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) "Rabbinizden lütuf beklemenizde sizin için bir günah yoktur"¹⁰ meâlindeki âyeti (ليس عليكم

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 1/47.

⁶ Ebû Muhammed Muvaffaḡuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâfilî İbn Kudâme el-Maḡdisî, *el-Muḡnî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405/1985), 8/752.

⁷ el-Bakara 2/198.

⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerḡi saḡhi'l-Buhârî* (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1987), 3/395.

⁹ en-Nisâ 4/12.

¹⁰ el-Bakara 2/198.

(جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في موسم الحج) “*Hac mevsimlerinde Rabbinizden lütuf beklemenizde...*” şeklinde okumuştur.¹¹

1. Müdrec Kıraatın Tanımı ve Gelişim Süreci

Müdrec, Kur’an metnini açıklama ve yorumlama gayesiyle yapılan eklemeler diye tanımlanmaktadır.¹² Bu olgunun ortaya çıkması ve kavramsal bir nitelik kazanması üç dönemde gerçekleşmiştir. Birinci dönem, âyetlerde anlaşılması zor müphem ve kapalı lafızların tefsir edilmesidir. Hz. Peygamber kendisine yöneltilen soruları cevaplamış ve izahata ihtiyaç duyulan anlarda âyetlerdeki kapalılığı ortadan kaldırmıştır.¹³ Bazı sahâbîler, Hz. Peygamber’in yaptığı bu açıklamaları ezberleyip sözlü olarak diğer insanlara aktarırken diğer bazı sahâbîler de bu detayları Mushafların bir kenarına not etmişlerdir.¹⁴ Yapılan bu uygulamaya bakıldığında bunun bir çeşit idrâc/müdrec faaliyeti olduğu söylenebilir. Fakat o dönemde bu bir kavram olarak tanımlanmış değildir. Bu uygulama, ilk dönem sahâbîler için faydalı bir faaliyet olarak değerlendirilse de diğer kuşaklar için aynı durum söz konusu olmamış, sahâbe devri sonrasında bu bilgiler Kur’an âyetleriyle karışmıştır. Zira müdrec ya da ferşi kıraat farklılıkları gibi uygulamalar, ilk yazan kişi için bir anlam ifade etse de sonraki dönemlerde ikisini birbirinden ayırmak zorlaşmıştır.¹⁵ İlk dönem Hz. Osman’ın Kur’an mushaflarını çoğaltmasıyla devam etmiş ve bu uygulama sayesinde kıraatler kayıt altına alınmış ve kıraat niteliği taşımayan eklemeler bu Mushaflara alınmamıştır. Haliyle müdrec kıraatler de çoğaltılan mushafların dışında kalmıştır.

İkinci dönemi, bu kavramın istilahi bir nitelik kazandığı beşinci asırla, kıraat tasnifleri içinde yer almaya başladığı döneme kadarki süreç olarak ele almak mümkündür. Bu dönemde Süyûtî, başta İbnü’l-Cezerî olmak üzere kendinden önceki kıraat âlimlerinden istifade etmek suretiyle yeni bir tasnif yapmıştır. Bu tasnifte kıraatleri; mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, müdrec ve mevzû şeklinde altı

¹¹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Kahire: el-Matbaatu’s-Selefiyye, 2001), 3/504; Ebû Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr Ḳurtubî, *el-Câm’i li-aḥkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 2/413; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muḥîṭ* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 2002), 2/293; Murat Akkuş, “Mennâ’ Halîl Kattân’ın Mebâhis fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Ulûmu’l-Kur’ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*, ed. Yaşar Akaslan (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 162; Mennâ’ Kattân, *‘Ulûmu’l-Kur’ân/Kur’ân İlimleri*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997), 229.

¹² Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1943), 1/429.

¹³ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998), 66-69.

¹⁴ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 1/429.

¹⁵ Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur’ân-ı Kerim Bilgileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 159.

başlık altında toplamıştır.¹⁶ Müdrecele ilgili üçüncü dönem ise Süyûti sonrası dönemdir. Günümüze kadar uzanan bu dönemde her alanda olduğu gibi kıraat alanında da pek çok eser kaleme alınmıştır. Çoğu müellifin Süyûti'nin kıraat tasnifini baz alarak eser telif ettikleri görülmüştür.¹⁷

2. Müdreç Kıraatlerin Tefsîre Etkisi

Müdreç kıraatlerin tefsire etkisi farklı şekillerde öne çıkmıştır. Aslında müdreçin, kıraat diye adlandırılrsa da onun bir çeşit tefsir hüviyetinde olduğunu söylememiz mümkündür. Bu bakımdan müdreç bazen icma' edilen bir hükmü açıklama amacıyla zikredilmiş bazen de ihtilafli bir konuda tercih sebebi sayılabılmıştır. Buradan hareketle müdreç kıraatlerin âyetlerin anlamı üzerindeki etkisi şöyle açıklanabilir:

2.1. İcmâ' Edilen Bir Hükmü Beyan Etmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı konular ayrıntılı ve çok yönlü olarak anlatılmıştır. Miras mevzusu da bu tarz konulardandır. Mal paylaşımı sırasında kimlerin ve ne kadar pay alacağı âyetlerde açıkça belirtilmektedir. Cenâb-ı Allah Nisâ sûresinde (وان كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس) “Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve bir erkek veya bir kız kardeşi bulunursa ona altıda bir pay düşer” buyurmaktadır. Mirasta “kelâle” diye bilinen bu mevzuda bir erkek veya bir kız kardeşin altıda bir (südüs) pay aldığı ifade edilmektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs ise âyeti (وله أخ أو أخت من أم) şeklinde kıraat etmiş ve burada zikredilen kardeşlerle ana bir kardeşlerin kastedildiğini belirtmiştir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın bu kıraati üzerinde âlimlerin icma'ı söz konusudur. Zira İbn Kudâme, âyette geçen kardeşlerle ana bir kardeşlerin kastedildiğini, âlimlerin bu hususta görüş birliğine vardığını ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın kıraatinin bunu desteklediğini söylemiştir. İbn Abdu'l-Berr de (ö. 463/1071) konuyla ilgili benzer görüş beyan etmiş ve bu âyette sadece ana bir kardeşlerin murâd edildiğini açıklamıştır.¹⁸

Âlimlerin öteden beri ihtilaf ettikleri bahislerden birisi de mirasta Müşerreke meselesidir. Müşerreke, vefat eden bir kadının yakınlarından geriye kocası,

¹⁶ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman es-Süyûti, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-M'arife, 1317), 198.

¹⁷ Muzaffer Ekrem Küçükturgut - İrfan Çakıcı, “Kıraat İlminde Müdreç Olgusu”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2024), 22-23.

¹⁸ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, 7/5; Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed İbn 'Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muwaṭṭa' mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, thk. Muṣṭafâ b. 'Aḥmed el-'Alevî, Muḥammed 'Abdulkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vizâratu 'Umumi'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 5/199.

annesi/ninesi, ana bir iki kardeşi, bir veya daha fazla öz kardeşinin kalmasıdır. Sahâbe'nin büyük çoğunluğuna göre öz kardeşlerle ana bir kardeşler, kendileri için taksim edilen payı aralarında eşit bir şekilde paylaşırlar. Mezhep imamlarından İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) de bu görüşü savunmuşlardır. Diğer taraftan bazı sahâbîler, âyetin sahih kıraatini delil göstererek ana bir kardeşlere üçte bir pay verirken öz kardeşlere mirastan herhangi bir pay vermemişlerdir. Mezhep imamlarından Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu görüşü benimsemişlerdir.¹⁹

2.2. İhtilafı Bir Hükümde Tercih Sebebi Olarak Görülmesi

Cenâb-ı Allah Kur'an'da bir insanın kasıt olmadan hata yoluyla birini öldürmesi veya hanımıyla zihâr yapıp tekrar ona geri dönmesi durumunda kefarete olarak mümin bir köle azad etmesi gerektiğini beyan etmektedir.²⁰ Fakat yemin keffareti için aynı durum söz konusu değildir. Mâide sûresinde Cenâb-ı Allah "Yeminin kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta seviyesinden on yoksulu yedirmeniz yahut onları giydirmeniz veya bir köle âzat etmenizdir."²¹ buyurmaktadır. Görüldüğü üzere sahih kıraatte kölenin mümin olma şartı zikredilmemektedir. Fakat şafii ve mâlikî mezheplerinde, zihâr ve katl kefaretinde olduğu gibi yemin kefaretinde de mümin bir köle âzat edilmesini gerekli görmüşlerdir. Diğer taraftan Ebû Hanife ve talebeleri kölenin mümin olma şartını dikkate almamışlardır.²² Mütevâtir kıraate bakıldığında da kölenin mümin olma şartını destekleyecek bir muraccih bulunmamaktadır. Ancak bu konuda müdrec kıraatin tercih sebebi olduğunu savunan İmam Şâfiî ve İmam Mâlik gibi mezhep imamlarının görüşü ağır basmaktadır.

2.3. Mutlak Manayı Kayıt Altına Alması

Müslümanların hata ve kusurlarını telafi etmek ve onlara hidayet yolunu göstermek için gönderilen Kur'an-ı Kerîm, Müslümanların hafife aldığı ve pek önemsemediği bazı uygulamalara bir sınırlama getirmiş ve uyulmadığı takdirde belli cezalarla tecziye etmiştir. Bu hususlardan birisi de yemin kefaretidir. Cenâb-ı Allah Kur'an'da yemin türlerine dikkat çekmiş ve kefarete gerektiren yemin türünün

¹⁹ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâ'âtî'l-aşr* (b.y.: y.y., ts.), 1/8; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir fi fıkhî mezhebi'l-imâmi's-Şâfiî ve huve şerhu Muhtaşari'l-Muznî*, thk. eş-Şeyh 'Alî Muhammed Me'ûd, eş-Şeyh 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), 8/91; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: y.y., ts.), 16/82; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/78.

²⁰ en-Nisâ 4/82, el-Mücâdele 58/3.

²¹ el-Mâide 5/89.

²² İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 11/263; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir fi fıkhî mezhebi'l-imâmi's-Şâfiî ve huve şerhu Muhtaşari'l-Muznî*, 15/322.

hangisi olduğunu beyan etmiştir. Buna göre yeminini bozan kimse, kendi ev halkına yedirdiği yemeğin orta seviyesinden on fakiri doyurması veya onları giydirmesi ya da bir köle âzat etmesi gerekmektedir. On fakiri yedirme, giydirme veya köle âzat etme imkânı bulunmayan kimse üç gün oruç tutmalıdır.²³ Mütevâtir kıraatte de sadece üç gün geçmektedir. (فصيام ثلاثة أيام) Abdullab b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve Ubey b. Ka'b ise âyeti (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) şeklinde "peş peşe üç gün" eki ile birlikte kıraat etmişlerdir. Buradan hareketle İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, üç günlük kefarete orucunun peş peşe ya da ayrı ayrı tutulabileceğini belirtmişlerdir.²⁴ Diğer yandan Ebû Hanife ve İmam Ahmed ise orucun peş peşe tutulması gerektiğini şart koşmuş ve Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatini gerekçe göstermişlerdir.²⁵ İbn Kudâme konuyla ilgili şöyle demiştir; "Bu üç sahâbî'nin müdreç kıraati bizler için delil teşkil etmektedir. Şayet okudukları bu kıraat Kur'an'dan ise bu güçlü bir delildir. Çünkü Kur'an'dan olmayan bir şeyin Kur'an'a sonradan eklenmiş olması mümkün değildir. Yok değilse o zaman Hz. Peygamber'den gelen bir tefsir rivayeti mahiyetinde kabul edilebilir."²⁶ Dolayısıyla müdreç kıraat diye kabul edilen ilavelerin, sadece birer açıklamadan ibaret olduğu ve mütevatir kıraatten ayrı tutulması gerektiği söylenebilir. Çünkü sahih ve mütevatir kıraatler Kur'an'dan bir bölüm olarak kabul edilirken, müdreç ve zayıf kıraatler Kur'an olarak görülmezler. Zira müdreç kıraatler, âyetlerde geçen bir ifadeden kastedilen anlamı belirtmek için metin kenarlarına kaydedilen notlardan ibarettir.

2.4. Kur'an'da Çelişkinin Bulunmadığını Teyit Etmesi

Kur'an ilimlerinden kabul edilen mevzulardan birisi de muhkem ve müteşâbih konusudur. Mevzu bahisle ilgili Âl-i İmrân sûresinde geçen şu âyet dikkat çekicidir. (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون اءامننا به)²⁷ Bu âyetin meâlinde iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, müteşâbih âyetlerin anlamını yalnız Allah bilir. Derin ilim sahibi âlimler de bu âyetlere Allah'tan geldiği şekliyle iman eder ve ona teslim olurlar. Dolayısıyla âyetteki العلم والراسخون في العلم cümlesi başlı başına bir cümle olup öncesiyle bağlantısı yoktur. İkinci ihtimal ise, ilimde rûsûh etmiş âlimler müteşâbih âyetlerin anlamını bilirler ve bu yüzden ona iman ettik derler. İbn Kuteybe (ö.

²³ el-Mâide 5/89.

²⁴ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Çurtubî İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-mukteşid* (Kahire: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî ve Evlâduhu, 1395/1975), 1/418; Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza Şemsuddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 8/138.

²⁵ Ebu'l-Hasen Âlî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetu'l-mubtedî*, thk. Tâllâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 5/81; İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 8/752.

²⁶ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 8/752.

²⁷ Âl-i İmrân 3/7.

276/889), Ebû Süleymân ed-Dimeşkî²⁸ ve Rebi' (ö. 688/1289), gibi bazı tefsir âlimleri bu görüşü tercih etmişlerdir.²⁹ Fakat müfessirlerin kahir ekseriyeti birinci görüşü tercih etmişlerdir. Bu aynı zamanda Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Ubey b. Ka'b, Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ve benzeri sahâbîlerin de tercihidir.³⁰ Müfessirlerin birinci yani müteşâbih âyetlerin anlamının sadece Allah tarafından bilindiği görüşünü tercih etmelerindeki en önemli etken, Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen (*وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم*) şeklindeki müdrec kıraattir.³¹ Abdullah b. Mes'ûd'tan nakledilen müdrec kıraat de (*وإن حقيقة تأويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون ءامنا*) şeklinde³² Abdullah b. Mes'ûd'un bu kıraatine göre derin ilim sahibi kimseler, müteşâbih âyetlerle ilgili bilgi sahibidirler. Fakat sahâbenin çoğunluğu bu görüşü tercih etmemişlerdir.

Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen ve kendisinin âyeti (*وما يعلم تأويله الا الله ويقول*) şeklinde kıraat etmiş olması,³³ cumhurun yani birinci görüşün sahih olduğunu gösterir mahiyettedir. *ويقول* cümlesinin başındaki vâv harfi ise isti'nâf'tır. Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen bu kıraatin müdrec olduğu sabit olsa da Kur'an'ın tercümanı kabul edilen İbn Abbâs'tan nakledilmiş sahih bir rivayet kabilindedir. Dolayısıyla onun kıraati diğerlerine tercih edilmeyi gerektirir.³⁴

3. Müdrec Kıraatlerin Şâz Kıraatlerle İlişkisi

Genel olarak bakıldığında müdrec kıraatlerin, Hz. Osman mushafına ve Arap dili gramerine uygun olmayan şâz kıraatlerin alt bir sınıfı kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla şâz kıraatler için uygulanan hüküm müdrec kıraatler için de icra edilmektedir. Kıraatle ilgili yazılan kitaplara bakıldığında müdrec kıraatlerle şâz kıraatlerin aynı hükme tabi tutuldukları

²⁸ Ebû Süleyman'ın doğum tarihi bilinmediği gibi vefat tarihi de bilinmemektedir. İbn 'Asâkir, Suyûfî ve Dâvudî onun vefat tarihinden söz etmedikleri hâlde onlardan sonraki dönemlerde yaşayan Edirnevî, onun hicrî dört yüze doğru vefat ettiğini söylemiştir. Murat Oral, "Ebû Süleyman ed-Dîmaşkî ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Artuklu Akademi* 9/1 (2022), 56.

²⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 2001), 5/221; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: y.y., 1422/2001), 1/354.

³⁰ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 3/182-183.

³¹ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 5/221; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 3/29.

³² Ebû Muhammed 'Abdulḥak b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: y.y., 1422), 1/382.

³³ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şanânî 'Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, thk. Ḥabîburrahmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 1/196; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbüri Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Haydarabad: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1915), 2/317.

³⁴ Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-M'arife, 1317), 2/8.

görülebilmektedir. Müdreçin kıraatle bir şekilde ilişkilendirilmesi ve kıraat tasnifi içinde yer verilmesi sistematik bir yapı oluşturması bakımından uygun görülebilir. Ancak müdreç kıraat diye nitelenen ilavelerin, okuyuş icra etme anlamındaki kıraatten ayrı tutulması gerekmektedir. Çünkü müdreç olgusu sahih veya şâz gibi bir kıraat değildir. Tam aksine âyetlerin daha doğru anlaşılması için sayfanın çevresine yazılan yorumlardan ibarettir.³⁵ Dolayısıyla ister Hz. Peygamber'e veya sahâbeye ait olsun bu tür eklemeleri kıraat olarak değil de tefsir ve açıklama mesabesinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Müdreç ilavelerini kıraatlerden ayıran diğer bir hususta müdreçin ictihada, kıraatin ise nakil ve rivayete dayanmasıdır. Bu yönüyle sahâbenin not ettiği ilaveler ya Hz. Peygamber'e ya da kendi ictihatlarına dayanmaktadır. Her iki durumda da bu tür rivayetler İslâm âlimleri katında değerli görülmektedir.³⁶

3.1. Ahkâm Konularında Müdreç Kıraatlerin Delil Olmasının Hükümü

Fıkıh ve usul âlimlerinin çoğunluğuna göre Mushaflarda yazılı bulunan Kur'an'ın nassıyla uyuşmayan âhâd rivayetlerin Kur'an'dan sayılması mümkün değildir. Zira âyetlerin Kur'an'dan sayılabilmesi için mütevâtir yollarla nakledilmiş olması gerekmektedir. İbn Kudâme, mushaflarda yazılı olan âyetlerin Kur'an'dan, mushafta bulunmayan eklerin ise Kur'an'dan olamayacağını beyan etmektedir. Çünkü, Kur'an'ı fazlalıklardan muhafaza edecek bunca yardımcı unsur varken, bazı âyetlerin ihmalkarlık veya unutkanlık sebebiyle Kur'an'a eklenmediği yaklaşımı orfe ve geleneğe bütünüyle aykırıdır.³⁷

Konuyla ilgili şöyle bir yaklaşımda bulunmak mevzunun daha net anlaşılmasını sağlayacaktır. Kıraatle ilgili Hz. Ömer (ö. 73/693), Hz. Âişe, Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve daha başka sahâbe'den nakledilmiş olmasına rağmen Hz. Osman mushafıyla uyuşmuyorsa bu rivayetlerin Kur'an'dan sayılması imkân dahilinde değildir.³⁸

Fıkıh Usulü âlimlerinden Burhaneddin el-Cüveynî (ö. 478/1085), Hz. Peygamber'in ashabının, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde iki kapak arasında bulunan Mushaf üzerinde icmâ' ettiklerini, Mushaf'ın dışındaki sayfaları attıklarını

³⁵ Mehmet Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi* (Erzurum: AÜSBE, Yüksek Lisans, 1997), 42.

³⁶ İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 187; Muharrem Önder, "Şâz Kıraatler ve İslâm Hukuku Açısından Değeri", *İHAD* 13 (2009), 178.

³⁷ Ebû Muḥammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'ilî İbn Kudâme el-Maḳdisî, *Ravḍatu'n-nâzır ve cennetu'l-munâzır fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (b.y.: Muessesetu'r-Reyyân, 1423/2002), 1/63.

³⁸ İbn 'Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaḫḫa'ta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, 4/279.

ve konu üzerinde ittifak ettiklerini nakletmektedir. Dolayısıyla bu ana Mushaf'ta yer almayan fazlalıklar Kur'an'dan sayılmamaktadır.³⁹

Fakat burada izah edilmesi gereken bir soruya halen cevap aranmaktadır. Kur'an'dan olmadığı kabul edilmekle beraber Hz. Osman Mushaf'ına muhalif olan müdrec kıraatler şer'i hükümlere delil teşkil edebilir mi? Bu konuda iki yaklaşım söz konusudur:

3.2. Müdrec Kıraatlerin Delil Niteliği Taşınması

Tûfî (ö. 716/1316), konuyla ilgili şöyle demektedir: “(فصيام ثلاثة أيام متتابعات) örneğinde olduğu gibi âhâd yollarla nakledilen kıraatler biz Mâlikîlere ve Hanefîlere göre delil niteliğindedir. Zira aktarılan bu rivayetler ya Kur'an'dır ya da sahih bir nakildir ve her iki durumda da onunla amel etmeyi gerektirmektedir.”⁴⁰ İbn Abdu'l-Berr de âhad yollarla nakledilen kıraatlerle amel edilmesi konusu üzerinde icmâ' edildiğini dile getirmektedir. Hanbelîler, bu tarz kıraatlerin senedinin sahih olması durumunda amelin gerekli olabileceğini söylerler. Bu sebeple Abdullah b. Mes'ûd'un yemin kefareti ile ilgili âyetteki kıraatini delil kabul etmektedirler. Fakat Hanefîler İbn Mes'ûd'un kıraatinin ilk dönemlerde Kur'an'dan bir âyet olarak tilavet edildiğini fakat daha sonra bu kıraatin nesh edildiğinden hareketle, Kur'an'dan sayılmayan bir metnin Kur'an'dan nesh edilemeyeceği iddiasını ileri sürmektedirler.⁴¹

Hanefîler şâz kıraatlerin delil olabilmesi için “kıraatin şöhret bulmuş ve yaygınlaşmış olması” şartını müdrec kıraatler içinde ifade etmişlerdir. Zira Abdullah b. Mes'ûd'un kıraati Hz. Peygamber döneminden Ebû Hanife'nin yaşadığı döneme kadar şöhret bulmuş ve tilavet edilmiştir. Fakat Kur'an âyetleri için öngörülen tevâtür şartı bu kıraatte bulunmamaktadır. Dolayısıyla Abdullah b. Mes'ûd'un adaleti ve hıfzından şüphe edilemeyeceğine göre aktarmış olduğu bu kıraatin belli bir dönem sonra nesh edilmiş olabileceği görüşü ağır basmaktadır.⁴² Bu sebeple Hanefîler, şâz ve meşhur olmadığı gerekçesiyle Ubey b. Ka'b'ın (فعدة من أيام آخر متعديت) şeklindeki müdrec kıraatiyle amel etmemişlerdir. Yani mazereti sebebiyle Ramazan orucunu vaktinde tutamayan kimsenin, kaza niyetiyle daha sonra tutacağı oruçları aralıksız tutmasını şart koşmamışlardır.⁴³

³⁹ Ebû'l-Me'âfî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî, *el-Burhân fi Uşûli'l-Fıkıh*, thk. Şalâh b. Muḥammed b. 'Avîda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/428.

⁴⁰ Necmeddîn Süleymân b. Abdu'l- Qavî et-Tûfî, *Şerhu Muḥtaşari Ravḍa* (Beyrut: Mektebetu'r-Ruşd, 1419), 2/25.

⁴¹ Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Seraḥsî, *Uşûlu's-Seraḥsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/281; Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-imâmî's-Şâfiî ve huve şerhu Muḥtaşari'l-Muznî*, 15/330.

⁴² Seraḥsî, *Uşûlu's-Seraḥsî*, 2/81.

⁴³ 'Os mân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bârî Fâḥruddîn el-Ḥanefî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakâik şerhu Kenzi'd-daḳâik ve Hâşiyeti's-Şelebî* (Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313), 1/336.

3.3. Müdreç Kıraatlerin Delil Niteliği Taşımaması

Buna göre müdreç kıraatler delil olmadığı gibi onunla amel etmek de caiz değildir. Bu görüş, Mâlikî'lerin kahir ekseriyetiyle beraber Şâfiilerden bir grup tarafından benimsenmiştir.⁴⁴

Bu görüşü savunanlar, Abdullah b. Mes'ûd ve benzeri sahâbî'lerden gelen mushafların mütevâtir mushaflar olmadığını ve dolayısıyla da Kur'an'dan bir parça kabul edilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Gazzâlî (ö. 505/1111), yemin kefaretinde bahsi geçen orucun peş peşe tutulmasını gerekli görmemekte, konuyla ilgili Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatinin Kur'an'ın beyanı ve yorumu mahiyetinde olduğunu kabul etmektedir. Zira bütün sahâbîler, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafeti döneminde iki kapak arasında bulunan mushafı ittifakla kabul etmiş ve ana mushaf dışındaki rivayetleri reddetmişlerdir.⁴⁵ Hz. Peygamber'in mübelliğ olması dolayısıyla Kur'an âyetlerinin tümünü, herkesin kabul edeceği bir çoğunluğa aktarması gerekmektedir. Sadece bir sahâbî'nin aktardığı müdreç rivayetler bu kapsamda değerlendirilmemelidir. Buradan hareketle, müdreç kıraati nakleden sahâbinin rivayeti, naklettiği bu ilavenin Kur'an âyetlerinin bir açıklaması ve yorumu şeklinde anlaşılmalıdır.⁴⁶

Bu iki yaklaşıma bakıldığında birinci görüşün tercihe şayan olduğu ve âlimlerin büyük çoğunluğunun da bu görüşü benimsediği söylenebilir. Zira sahâbî'nin sahih bir senetle naklettiği rivayet Kur'an'dan olmasa bile, Hz. Peygamber'den nakledilen ve kendisiyle amel edilebilecek kuvvetli bir haber niteliğindedir.

4. Müdreç Kıraatlerin Namazda Okunması

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin ittifakla kabul ettiği görüşe göre, Osman mushafıyla uyuşmayan müdreç kıraatlerle namaz içinde veya dışında kıraat edilmesi caiz değildir. İbn Abdü'l-Berr konuyla ilgili âlimlerin icmâ' ettiğini nakletmektedir. İmam Mâlik de Abdullah b. Mes'ûd veya başka bir sahâbî'nin müdreç kıraatiyle tilavet eden imamın arkasında namaz kılınamayacağını ve sözlerine itibar edilmeyecek az bir kesim dışında bütün âlimlerin bu konuda icmâ'

⁴⁴ İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravdatu'n-nâzir ve cennetu'l-munâzir fi usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 1/181; Ebû'l-Hasen 'Alî b. İbrâhîm b. Sa'îd el-Hûfî el-Hûfî, *el-Burhân fi 'Ul'umi'l-Kurân*, thk. es-Seyyid Seyyid Ahmed Necm (b.y.: y.y., 1436/2015), 1/337; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kurân*, 2/8.

⁴⁵ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beirut: y.y., 1413/1993), 1/194.

⁴⁶ Cuveynî, *el-Burhân fi Uşûli'l-Fıkh*, 1/427; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Salebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi Uşûli'l-Ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî (Beirut - Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 1/114.

ettiğini ifade etmektedir.⁴⁷ Bazı âlimler, bir kimsenin Hz. Osman mushafına muhalif bir kıraatle kıldığı namazın geçersiz ve haram olduğunu beyan etmektedirler.⁴⁸

Müdreç kıraatlerle kılınan namazların sahih olup olmadığıyla ilgili âlimler üç farklı görüş öne sürmüşlerdir.

4.1. Müdreç Kıraatlerle Kılınan Namazın Geçersiz Olması

Âlimlerin büyük çoğunluğu, Hz. Osman mushafına muhalif olan kıraatlerle kılınan namazların bâtıl olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁴⁹ Buna gerekçe olarak akli delile başvurmuşlardır. Şöyle ki, müdreç kıraatler her ne kadar sabit nakillerle bize ulaşmışsa da Kur'an mesabesinde değillerdir. Zira Cebrâl'in Kur'an'ı Hz. Peygamber'e son arz edişinde bu müdreç kıraatler yer almamıştır. Hz. Peygamber'den sonra da sahâbe, Hz. Osman'ın mushafı üzerinde icmâ' etmişlerdir. İbadet olması bakımından namazın kıyam halinde ancak Kur'an'dan âyetler okunabilmektedir. İbn Kudâme, namazda kıyam halinde tevâtür yoluyla sabit olan Kur'an âyetlerinin okunması gerektiğini, Abdullah b. Mes'ûd'un kıraati gibi müdreç kıraatlerin okunmasının uygun olmadığını belirtmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla bir kimse Hz. Osman mushafı dışında bir kıraatle namaz kılacak olursa bu kimsenin kıldığı namaz sahih olmayacaktır.⁵¹

İmam Mâlik, konuyla ilgili kendisine yöneltilen "Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen müdreç kıraatle namaz kılan bir imama tabi olunur mu?" şeklindeki bir soruya; 'böyle bir imamın arkasında namaza durulmamalı ve oradan çıkılmalı' şeklinde cevap vermiştir.⁵² İmâm Serahsî (ö. 483/1090) de Hanefi imamlarından nakille bu görüşü desteklemekte ve müdreç kıraatin namazı bozduğunu ifade etmektedir.⁵³

4.2. Müdreç Kıraatlerle Kılınan Namazın Sahih Olması

Bazı âlimler, senedi sahih olması kaydıyla Hz. Osman mushafında bulunmayan müdreç kıraatlerle namaz kılınabileceğini öne sürmüşlerdir. Zira

⁴⁷ İbn 'Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaţta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, 8/292.

⁴⁸ Ebu'l-Hasen 'Alâuddîn 'Alî b. Suleymân ed-Dimeşki el-Ĥanbelî el-Merdâvî, *el-İnşâf fi Marifeti'r-Râcih mine'l-Ĥilâf* (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/43.

⁴⁹ İbn Kudâme el-Mağdisî, *Ravdatu'n-nâzir ve cennetu'l-munâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Ĥanbel*, 1/181; Ĥüfî, *el-Burhân fi 'Ul'umi'l-Kurân*, 1/337; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kurân*, 2/8.

⁵⁰ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğnî*, 12/358.

⁵¹ Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Ĥanbelî 'Abdurrahman el-Mağdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr ulâ Metni'l-MuĤni* (b.y.: y.y., ts.), 1/534.

⁵² Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Mudevvene* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/84; Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muĤri'in ve müşşidü't-tâlibîn*, thk. Ali İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 82.

⁵³ Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, 1/280.

sahâbe ve tâbiûn'dan birçok kişinin bu tarz kıraatleri namazlarda okuduklarını iddia etmiş ve hiç kimsenin bu konuda onları tenkit etmediğini belirtmişlerdir.⁵⁴ Hz. Peygamber'in "Kim Kur'an'ı indirildiği gibi tane tane okumak isterse onu Ümmü 'Abd'in (Abdullah b. Mes'ûd) kıraati üzere okusun." şeklindeki buyruğunun, İbn Mes'ûd'a ait müdreç kıraati desteklediğini savunmuşlardır. Konuyla ilgili Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm'in (ö. 15/636) Kur'an kıraatiyle ilgili ihtilafı mevzularda Hz. Peygamber'in "size öğretildiği gibi okuyun" buyruğundan hareketle Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatini tercih ettiklerini nakletmişlerdir. Fakat burada göz ardı edilen bir durum söz konusudur. Her iki rivayette bahse konu olan kıraat türü, Abdullah b. Mes'ûd'tan nakledilen müdreç kıraatlerden ziyade sahih kıraatlerdir. Ayrıca sahâbenin, Kur'an henüz cem' edilmeden önce, Hz. Osman mushafında yer almayan kıraatleri okumuş olduklarına dair sahih bir nakil mevcut değildir.⁵⁵

4.3. Her İki Görüşü Cem Eden Yaklaşım

Diğer bazı âlimlerde orta yolu bulmaya çalışmıştır. Namazda okunması vacip olan Fatihâ sûresinde, mütevâtir kıraati okuyabildiği halde bu müdreç kıraatleri eklerse bu durumda namazı sahih olmaz. Zira bu durumda vacip olan kıraati yerine getirip getirmediği tam anlamıyla bilinemeyecektir. Vacibin dışında kalan ve okunması sünnet olan yerlerde bu kıraatleri icra ederse namazı bâtil olmaz. Zira bu durumda vacibin terki söz konusu olmayacaktır.⁵⁶

Bu üç görüşe bakıldığında, müdreç kıraatlerle kılınan namazın sahih olmadığını savunan birinci görüşün tercihe şayan olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü namazda okunan kıraatte, Kur'an'dan bir bölüm olması şartı aranmaktadır. Müdreç kıraatler bu şartı taşımadığı için bu kapsamın dışında kalmaktadır.

Sonuç

Kıraat ilmi içerisinde yer alan şâz kıraatler birkaç kısma ayrılmaktadır. Saadet asrının ilk dönemlerinde sahâbiler tarafından okunan ve âyetin anlamına katkı sunması için mushafların haşiye kısmına yazdıkları farklı kıraat türleri, Hz. Osman döneminde gerçekleşen icmâ' sonrası Kur'an kapsamında yer almamıştır. Buradan hareketle Sahâbe, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf üzerinde ittifak ettikten sonra geri kalan bütün mushafları yakmış ve onları geçersiz kabul etmişlerdir. Kaynağı ve aslı konusunda ihtilaf bulunmakla beraber müdreç kıraatler, Hz. Osman mushafına muhalefeti sebebiyle Şâz kıraatler kapsamında değerlendirilse de gerçekte böyle olmadığı anlaşılmıştır. Aslında Müdreç olgusu, kıraatlerin bir bölümü

⁵⁴ İbn Kudâme el-Mağdisî, *Ravdatu'n-nâzir ve cennetu'l-munâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 1/181.

⁵⁵ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğnî*, 12/358.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-uşr*, 1/15.

olarak kabul edilen sahih ya da şâz kıraatlerin alt bir başlığı değil, âyetlerin daha doğru anlaşılması için yapılan ilavelerden ibarettir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'e ya da sahâbeye atfedilen bu tür ilavelerin kıraat kapsamında değil de âyetin tefsiri ve yorumu mahiyetinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Müdrec olgusunu kıraatlerden ayıran diğer bir hususta müdrecin ictihada, kıraatin ise nakil ve rivayete dayanmasıdır. İslâm âlimleri nezdinde müdrec kıraatler genel anlamda tefsir rivayeti kabilinden sayılmış ve sahâbe kavline tercih edilmiştir. Fıkhî birçok meselede müdrec kıraatler tercih sebebi olmuş ve delil teşkil etmiştir. Sahâbîlerin, Kurân kıraatinin eksiksiz ve kusursuz bir şekilde icra edilmesini önemsedikleri aşikardır. Fakat namazdaki kıraat hususu daha çok ehemmiyet arz etmektedir. Bu sebeple bazı bireysel tercihler dışında sahâbîlerden müdrec kıraati namazlarda uygulayan kimse olmamıştır. İşlevselliği açısından bakıldığında müdrec kıraatlerin anlam farklılıklarına çözüm getirdiği ve ihtilafı konularda tercih sebebi olarak değerlendirildiği görülmüştür.

Kaynakça/References

- Abdurrahman el-Mağdisî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥanbelî. *eş-Şerḥu'l-kebîr ulâ metni'l-Muḥni*: b.y.: y.y., ts.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî. *el-Muşannef*. thk. Ḥabîburrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Akkuş, Murat. "Mennâ' Halîl Kattân'ın Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. ed. Yaşar Akaslan. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Âmidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî. *el-İḥkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî. 4 Cilt. Beyrut - Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Bâzmûl, Muḥammed Ömer. *el-Kırâātu ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-aḥkâm*. Kahire: Dâru'l-Hicret, 1417.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh. *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*. thk. Şalâh b. Muḥammed b. 'Avîda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Dağ, Mehmet. *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*. Erzurum: AÜSBE, Yüksek Lisans, 1997.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998.
- Ebû Ḥayyân, Muḥammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*. thk. Şıdkî Muḥammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: y.y., 1420.
- Ebû 'Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. 'Abdillâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Feḍâilu'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Aṭiyye vd. Dımaşk - Beyrut: y.y., 1416/1995.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustaşfâ*. thk. Muḥammed 'Abduselâm 'Abduşşâfî. Beyrut: y.y., 1413/1993.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Haydarabad: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1915.
- Ḥûfî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. İbrâhîm b. Sa'îd el-Ḥûfî. *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Aḥmed Necm. b.y.: y.y., 1436/2015.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Muḥammed el-'Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerḥi saḥîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 2. Basım, 1987.

- İbn Kudâme el-Mağdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1405/1985.
- İbn Kudâme el-Mağdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî. *Ravdatu’n-nâzır ve cennetu’l-munâzır fi usûli’l-fıkh alâ mezhebi’l-imâm Ahmed b. Ḥanbel*. 2 Cilt. b.y.: Muessesetu’r-Reyyân, 1423/2002.
- İbn Ruşd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî. *Bidâyetu’l-muctehid ve nihâyetu’l-muḳteşid*. 2 Cilt. Kahire: Şirketu Muştafâ’l-Bâbî’l-Ḥalebî ve Evlâduhu, 4. Basım, 1395/1975.
- İbn ‘Abdülbir en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd li mâ fi’l-Muvaḫḫa’ mine’l-meânî ve’l-esânîd*. thk. Muştafâ b. ‘Aḥmed el-‘Alevî - Muhammed ‘Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratu ‘Umumi’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed ‘Abdulḥak b. Ğâlib b. ‘Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muḥarreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: y.y., 1422.
- İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*. thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Ḥayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi’l-ḳırâ’ati’l-aşr*. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Ḥayr Şemsüddîn Muhammed. *Müncidü’l-muḳri’in ve mürsidü’l-tâlibîn*. thk. Ali İmrân. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999.
- Kattân, Mennâ’. *‘Ulûmu’l-Kur’ân/Kur’ân İlimleri*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.
- Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur’ân-ı Kerîm Bilgileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 5. Basım, 2008.
- Ḳurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr. *el-Câm’i li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütubi’l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Küçükturgut, Muzaffer Ekrem. *Semantik Açıdan Kıraatlerde “Müdreç” Kavramı*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Küçükturgut, Muzaffer Ekrem- Çakıcı, İrfan. “Kıraat İlminde Müdreç Olgusu”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2024), 18-38.

- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh el-Medenî. *el-Mudevvene*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî. *el-Hâvî'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-imâmi's-Şâfiî ve huve şerhu Muḥtaşari'l-Muznî*. thk. eş-Şeyḥ 'Alî Muḥammed Me'ûd, eş-Şeyḥ 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasen 'Alâ'uddîn 'Alî b. Suleymân ed-Dimeşķî el-Ḥanbelî. *el-İnşâf fî marifeti'r-râciḥ mine'l-hilâf*. 12 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2. Basım, ts.
- Merġînânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferġânî. *el-Hidâye fî şerḥi Bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Ṭallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' Şerḥu'l-Muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.
- Oral, Murat. "Ebû Süleyman ed-Dımaşķî ve Tefsir İlmindeki Yeri". *Artuklu Akademi* 9/1 (2022), 54-70.
- Önder, Muharrem. "Şâz Kıraatler ve İslâm Hukuku Açısından Deġeri". *İHAD* 13 (2009), 170-184.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *Uşûlu's-Seraḥsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-M'arife, 1317.
- Şemsuddîn er-Remlî, Muḥammed b. Ebi'l-'Abbâs Aḥmed b. Ḥamza. *Nihâyeti'l-muḥtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1404/1984.
- Ṭaberî, Ebû Cafer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Aḥmed Muḥammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Tûfî, Necmeddîn Süleymân b. Abdu'l- Kavî. *Şerḥu Muḥtaşaru Ravḍa*. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetu er-Ruşd, 2. Basım, 1419.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Os mân. *Siyeru alâmi'n-nubelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006.
- Zeylaî, 'Os mân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bâriî Faḥruddîn el-Ḥanefî. *Tebyînu'l-ḥaḳâik şerhu Kenzi'd-daḳâik ve Ḥâşiyeti's-Şelebî*. Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2. Basım, 1943.



ilahiyat akademi

Sayı: 20, 2024, 263-285.

Issue: 20, 2024, 263-285.

Rüya Motiflerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişisine 'Jungçu' Bir Çözümleme

A 'Jungian' Analysis of the Relationship between Dream Motifs and the Imagination of God

Büşranur Yüksel

Arş. Gör., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi
Research Assistant, Amasya University, Faculty of Theology, Psychology of Religion
Amasya/Türkiye

yuksel-busranur@hotmail.com | ORCID: [0000-0003-0419-1732](https://orcid.org/0000-0003-0419-1732) | ROR ID: [00sbx0y13](https://ror.org/00sbx0y13)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

31 Ocak 2024 31 January 2024

Kabul Tarihi Date Accepted

3 Ağustos 2024 3 August 2024

Yayın Tarihi Date Published

26 Aralık 2024 26 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan Ethical Statement

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

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Yüksel, Büşranur. "Rüya Motiflerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişisine 'Jungçu' Bir Çözümleme". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 263-285. DOI: [10.52886/ilak.1429086](https://doi.org/10.52886/ilak.1429086)

Atıf/ Cite as Yüksel, Büşranur. "A 'Jungian' Analysis of the Relationship between Dream Motifs and the Imagination of God". *Theological Academia* 20 (December 2024), 263-285. DOI: [10.52886/ilak.1429086](https://doi.org/10.52886/ilak.1429086)

Öz

Birçok psikanalist, her toplumdaki en gizemli olaylar olan rüyalar ve Tanrı tasavvuru üzerinde çalışmıştır. Bunlardan en bilineni konuları bilimsel bir yöntem ve yaklaşımla açıklamaya çalışan Carl Gustav Jung'dur. Jung'a göre kişinin Tanrı'ya yönelik duygu ve düşüncelerini ifade eden Tanrı tasavvuru, belirli bir psikolojik durumun sembolik bir ifadesidir. Bu bakımdan olumsuz bir Tanrı tasavvurunun kişinin manevi durumuyla yakından ilişkili olduğunu düşünmektedir. Rüyaların Jungçu bakış açısıyla kişinin Tanrı tasavvuru ile rüya motifleri arasındaki ilişkinin ortaklığı üzerine kurulabileceğinin gözlemlenmesi, çalışmamızın konusunun bu çerçevede ele alınmasına olanak sağlamıştır. Bu çalışmada farklı Tanrı tasavvuruna sahip üniversite öğrencilerinde görülen rüyaların içeriği incelenmiş ve etkileri çeşitli sosyodemografik faktörlerle birlikte değerlendirilmiştir. Araştırmada nicel araştırma desenlerinden biri olan ilişkisel model ve anket tekniği kullanılmıştır. 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Türkiye'deki üniversitelerde öğrenim gören 273 katılımcıdan (%56,8: kadın, %43,2: erkek) oluşan bir grup üzerinde gerçekleştirilmiştir. Sonuçlara göre sadece Tanrı Tasavvurları Ölçeği'nin sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru alt boyutunda ortancanın üstünde yüksek düzeyde puan aldıkları, korku yönelimli Tanrı tasavvuru alt boyutunda ise ortalamanın oldukça altında puan aldıkları belirlenmiştir. Bu doğrultuda elde edilen sonuç katılımcıların Tanrı tasavvurlarına göre dağılımlarının farklılaştığı yönünde olup araştırmamızın katılımcılarının genel olarak olumlu bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları söylenebilir. Katılımcıların yaşamlarında en çok gördükleri rüya şeması ise tatminsizlik/doyumsuzluk şeması, en az gördükleri rüya şeması ise gerçek dışılık şemasıdır. Bu doğrultuda öğrencilerin paranoyak içeriğe sahip rüyaları çok az gördükleri; aç gözlülük ve tatminsizlik içerikli rüyaları ise sıklıkla gördükleri belirlenmiştir. Ortaya çıkan bu sonuç ile katılımcıların rüya motiflerinde dağılımlarının farklılık gösterdiği söylenebilir. Bununla birlikte sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile gerçek dışılık ve kötülük kuruntusu arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olduğu bulgulanmıştır. Sonuçlara göre sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru gerçek dışılık ve kötülük kuruntusu rüya şemaları ile ilişkilidir. Fakat sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile diğer rüya motifleri alt boyutları olan şişirilmiş kendilik ve tatminsizlik/doyumsuzluk arasında anlamlı düzeyde ilişki yoktur. Yine korku yönelimli Tanrı tasavvuru ile gerçek dışılık ve kötülük kuruntusu rüya şemaları arasında da anlamlı ve pozitif yönde ilişki olduğu saptanırken, şişirilmiş kendilik ve tatminsizlik/doyumsuzluk alt boyutu ile anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte gerçek dışılık ve kötülük kuruntusu rüya şemaları puanları yüksek olan kişilerin de korku yönelimli Tanrı tasavvuru puanlarının yüksek olduğu görülmüştür. Bu verilere bağlı olarak gerçek dışılık ve kötülük kuruntusu rüya şemaları puanları yüksek olan kişilerin, korku yönelimli Tanrı tasavvuru puanlarının da yüksek olduğunu, sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru puanlarının ise daha düşük olduğu söylenebilir. Elde edilen sonuçlardan yola çıkarak, korku odaklı bir Tanrı tasavvuruna sahip olan öğrencilerin sıklıkla ko'tu' olayların yaşandığı ru'yaları ve aşırı endişe ile korkuyu ifade eden paranoyak içeriğe sahip ru'yaları tecrübe ettikleri; sevgi du'zeyindeki artışla ise ters orantılı olarak azaldığı söylenebilir. Sonuç olarak kişinin dış dünyayı doğru algılayabilmesi, anlayabilmesi ve yaşadığı ruhsal ıstıraplarını çözümlenebilmesi için önceliğin iç dünyasının parçaları olan rüyalar ile Tanrı tasavvurunu anlamaktan geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Rüya, Jung, Tanrı Tasavvuru, Bilinçdışı, Sembol.

Abstract

Many psychoanalysts have explored the enigmatic phenomena of dreams and the concept of God across societies. One of the most well-known figures attempting to explain these subjects through a scientific lens is Carl Gustav Jung. According to Jung, the concept of God which is expressed in one's emotions and thoughts is a symbolic expression of a particular psychological state. In this regard, he believed that a negative concept of God is closely linked to one's spiritual condition. Observing the potential correlation between an individual's concept of God and the motifs in their dreams from a Jungian perspective has allowed our study to be framed within this context. In this study, the contents of dreams experienced by university students with different concepts of God were examined, along with the effects in conjunction with various socio-demographic factors. The relational model and survey technique, one of the quantitative research designs, were employed. The study was conducted on a group of 273 participants (56.8% female, 43.2% male) enrolled in universities in Turkey during the 2021-2022 academic year. The results revealed that participants scored significantly high only on the love-oriented sub-dimension of the God Image Scale, while scoring significantly low on the fear-oriented sub-dimension of the God Image Scale. Accordingly, it can be said that the participants of our study has a positive concept of God. The most frequently observed dream schema in participants' lives was found to be the dissatisfaction/discontent schema, while the least observed dream schema was the unreality schema. Additionally, a statistically significant correlation was found between the love-oriented concept of God and the schemas of unreality and evil fantasy. According to the results, the love-oriented concept of God influences the dream schemas of unreality and evil fantasy. However, there is no significant correlation between the love-oriented concept of God and other dream motifs such as inflated self and dissatisfaction/discontent. Similarly, while a significant and positive correlation was found between the fear-oriented concept of God and the dream schemas of unreality and evil fantasy, no significant relationship was found with the sub-dimensions of inflated self and dissatisfaction/discontent. Based on these findings, it can be said that individuals with high scores in dream schemas of unreality and evil fantasy also have high scores in fear-oriented concept of God, while scores in love-oriented concept of God are relatively lower. In conclusion, understanding dreams and the concept of God are crucial for an individual to perceive, comprehend, and resolve their spiritual distress, thereby enabling them to perceive the external world accurately.

Keywords: Psychology of Religion, Dream, Jung, Conception of God, Unconscious, Symbol.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca, her toplumda en gizemli olaylardan olan rüyalar ve Tanrı tasavvuru konuları üzerine birçok psikanalist çalışmalarda bulunmuştur. Bu psikanalistlerden en bilineni ise konuları bilimsel bir yöntem ve yaklaşımla açıklamaya çalışan Carl Gustav Jung'tur. Rüyalara ve Tanrı tasavvuruna ilgisinin başlangıcı anne ve babasının ayrıldığı dönem olan 3-6 yaş çocukluk döneminin gecelerinde gizemli ve korkulu rüyalar yaşamasına¹ ve zamanının çoğunu Hıristiyan bir ilahiyatçı olan babası, altı dayısı ve iki amcası ile geçirmesine kadar uzanmaktadır.² Kişinin Tanrı'ya yönelik duygu ve düşüncelerini ifade eden Tanrı tasavvuru da Jung'a göre belirli bir psikolojik durumun sembolik ifadesidir. Bu açıdan olumsuz bir Tanrı tasavvurunun kişinin ruhsal durumuyla da yakından ilişkili olduğunu düşünmüştür. Bu doğrultuda Jung rüyaları bazı ruhsal rahatsızlıkların genel adı olan nevrozların birer yansıması olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple Jungcu bir bakış açısıyla kişinin Tanrı tasavvuru ve rüya motifleri arasındaki ilişkinin ruhsal durum ortaklığı üzerine inşa edilebilir olduğu gözlemi çalışmamızın konusunun ele alınabilmesine olanak sağlamıştır.

Jung'u rüya konusu ve Tanrı tasavvuruyla ilgilenmeye sevk eden en önemli etken onun mitolojiye, farklı kültürlere ve dinlere ilgi duyması olup farklı kültür sahalarında araştırmalar yaparken de rüya ve Tanrı tasavvuru konusundaki bilgi ve pratikleri derlemiş, bunlardaki ortak benzerlikleri tespit etmeye çalışmıştır. Jung'un Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın iyi bilindiği dindar bir ailede yetişmesi, dinlerin Tanrı tasavvurlarından ve rüya öğretilerinden haberdar olmasını sağlamıştır. Dünyanın farklı köşelerinde incelemelerini sürdürürken geleneksel dinlerin Tanrı tasavvuruna ve rüyaya bakışını inceleme fırsatı bulmuş³ ancak mevcut konuyu İslam dini mensupları açısından incelemeye tabi tutmamıştır. Jung rüyaların ve Tanrı arketipinin bilinçaltına itilmiş daha çok libido kaynaklı istek ve arzuların uykuda maskelenmiş şekilde açığa çıkarak gerçek dışı yorumlanabileceği kötülük kuruntusu içerikli bir telafi mekanizması olabileceğini belirtmektedir ancak tek nedene indirgenemeyecek kadar da karmaşık bir yapıya sahip olduğunu savunmaktadır. Bu doğrultuda doğal olarak Jung Tanrı tasavvuru ve rüya konusunda farklı bir teori sunmaktadır.

Çalışmamızın önemli bir bölümünü teşkil eden Tanrı tasavvuruna dair ilk çalışmaların psikanalist Ana-Maria Rizzuto tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir. O tasavvur-kavram ayrımının psişik yapıdaki Tanrı ögesine uygulanıp uygulanamayacağını tespit etmeyi amaçlamış⁴ ve 1979 yılında

¹ Carl G. Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev. İris Kantemir (İstanbul: Can Yayınları, 2009), 26.

² Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 23.

³ Çetin Özer, "Jung Psikolojisinde Rüya", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Haziran 2010), 253.

⁴ Anna-Marie Rizzuto, *Critique of the Contemporary Literature in the Scientific Study of Religion* (New York, 1970), 42.

yayımladığı *The Birth of The Living God* başlıklı çalışmasına kadar Tanrı imgesi ve Tanrı tasavvuru kavramlarını çok sık olarak birbirlerinin yerine kullanmıştır. O, çalışmasında Tanrı tasavvurunu, yaşamın farklı dönemlerinde (her ne kadar ilk çocukluk yılları daha belirleyici olsa da) oluşturulan anılar, hisler ve imgelerin bir araya gelmesiyle şekillenen psişik bir yapı şeklinde tanımlamaktadır.⁵ Rizzuto, Tanrı kavramının aksine bu yapının oluşumu ve şekillenmesinde, birincil zihinsel yapılar ve süreçlerin belirleyici olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayıdır ki bu yapı, daha çok zihnin bilinç dışı bölümüne aittir. Bununla birlikte bireyin inandığı Tanrı'ya (psişik) gerçeklik hissini veren yani onu gerçek ve yaşayan bir varlık olarak duyumsatan bu tasavvurdur. Çalışmamızda da Jung özelinde ele aldığımız şekliyle Rizzuto, ilk çocukluk yıllarına ait tecrübelerin Tanrı kavramıyla ilişkili olan tüm bilinç ve bilinç dışı tasavvurlarda tekrar tekrar işlendiğini belirlemiştir.

Açıklamalar doğrultusunda sembol dili olarak rüya ile Tanrı tasavvurları üzerinden insanı ve psikolojik durumunu anlamak üzere yapılacak araştırmalarda konunun günümüzün araştırma metodlarıyla ele alınmasının da ilginç veriler sunacağı düşünülmektedir. Kişilerin psikolojik durumu araştırılırken başvurulan kaynakların büyük bir bölümünü psikologların eserleri oluşturmaktadır. Bu doğrultuda araştırmanın teorik bölümü sembol dili olarak rüya kavramı, Jung'un rüya görüşleri, Tanrı tasavvuru kavramı, Jung'un Tanrı tasavvuru görüşleri başlıkları üzerinden yu"ru"tu"lmu"ş ve bu ilişki Jung'un *Modern Man in Search of Soul, The Archetypes and the Collective Unconscious, Rüyalar, Din ve Psikoloji, Anılar, Düşler, Düşünceler* ve *İnsan ve Sembolleri* adlı eserlerinden faydalanılarak ele alınmaya çalışılmıştır. Özellikle çalışmada psikoloji ve psikiyatri bilimlerinde ulaştığı önemli konum itibarıyla Jung'un bilgi birikiminden yararlanabilmek için yaşamı boyunca kaleme aldığı ve "kaderin bir isteği olarak" yazdığı *Anılar, Düşler, Düşünceler* eserine sıklıkla başvurulmuştur.⁶ Din psikolojisi alanındaki araştırmacılar için de bu eserdeki dinle ilgili görüşleri Jung'un bıraktığı bir vasiyetname işlevindedir. Bu eserlerin kullanımıyla amaçlanan, Jung'un hem rüya hem de Tanrı tasavvuru ile ilgili görüşlerini günümüzdeki insanların psikolojik durumlarını daha iyi anlayabilmeleri ve değerlendirebilmeleri adına kısaca aktarmaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde rüya motifleri ile Tanrı tasavvurları ilişkisi üzerine gerçekleştirdiğimiz nicel araştırma verileri de eklenerek bu ilişki Türkiye'deki üniversite öğrencileri özelinde incelenmiştir.

1. Sembol Dili Olarak Rüya ve Tarihçesi

Sembol; "başka bir tecrübe, duygu veya düşüncenin yerine geçen, onu temsil eden şey" şeklinde tanımlanmaktadır.⁷ Benliğimizin dışını yansıtan sembol Jung'a göre günlük hayatta aşına olunabilen ancak açık anlamının yanında bir yan anlama da

⁵ Anna-Marie Rizzuto, *The Birth of The Living God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 59.

⁶ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 10.

⁷ Erich Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev. Aydın Arıtan - Kaan H. Ökten (İstanbul: Arıtan Yayınları, 1997), 31.

sahip olan bir resim olarak tanımlar⁸ ve bilinmeyen veya bizden gizli bir şeyleri ima etmektedir. Sembol dili ise kişinin içindeki duyguları temsili olarak anlatabilme işlevini taşır. Genellikle geleneksel, rastlantısal ve evrensel olarak üç alt gruba ayrılan sembollerden kişiye ya da belirli toplumlara özgü olanlara geleneksel; yalnızca onun anlamını bilenlerin anlayabileceklerine rastlantısal ve kişinin bedeninin, duygularının ve ruhunun özellikleriyle ilgili olup esasen insanlığın geliştirdiği tek ortak dil olanlara evrensel semboller denilmektedir.⁹ Tarih boyunca da her zaman sembol dili anlatılarının başında rüyalar gelmektedir. Tıbbi psikolojinin pek çok bilmecesi arasında bir problem çocuk olarak görülen rüya¹⁰ sözlük anlamı itibarıyla da uykuda görülen şey anlamına gelmektedir. Rüyaların özellikleri ile ilgili birçok farklı görüş mevcut iken “bir anlama sahip olmaları” noktasında ise fikir birliği mevcuttur. Fromm’a göre rüya uykudayken bedenimizi terk eden ruhumuzun gerçek yaşantısının, en derin ve en yüce güçlerimiz ile yeteneklerimizin bir yansıması olup Tanrı tarafından insana iletilen duygulardır.¹¹ Fizyolojik açıdan da ele alınan rüyaların hızlı göz hareketleri ile beyin dalgalarında etkinliğin artmasıyla yaklaşık doksan dakikada bir ortaya çıkan REM uykusu olarak adlandırılan dönemde görüldüğü bilinmektedir. Bu sürecin uzunluğu birkaç saniyeden otuz dakikaya kadar sürmektedir.¹² Bu açıdan rüya; REM uykusu esnasında gözlenen öykümsü imajlar, hisler ve algılar dizisi olarak da tanımlanabilir. Bir başka ifadeyle bilinçaltının uyku sırasındaki sembolik dışa vurumlarıdır. Ruhsal açıdan ise uyku, uyanıkken yaşanmayan bir özgürlük imparatorluğudur.¹³ Bu imparatorlukta kişinin odak noktası kendisi ve kendisi olmandır. Uyumak ve uyanıklık var olmanın iki kutup noktasıdır. Bilinçli varoluşumuz olan uyanıklıkta önemli olan hareket etmek iken bilinçaltı bir varoluş olan uykuda önemli olan kendimizi tanımaktır.¹⁴

Tarihsel açıdan rüya üzerine çalışmaların ve psikolojik yaklaşımların son iki asırdır bir fenomen olarak ele alınmaya başlanması¹⁵ ve özellikle rüya merkezli psikanaliz ekolü ile zirve noktasına erişmesiyle ilk olarak Antik Yunanların dağınık ve asistemik bir biçimde ele aldıkları, oluşumuna natüralist ve akılcı açıklamalar getirmeye çalıştıkları, Tanrıların gönderdiği ilahi mesajları taşıdıklarına, geleceği tahmin etmede birer haber kaynağı olduklarına ve ölümlerle iletişim kurmanın bir aracı olduklarına inandıkları bilinmektedir.¹⁶ Tarihsel örnekten de anlaşılacağı üzere farklı din ve kültürlere sahip olsalar da hemen hemen her toplumda insanlığın ilgi

⁸ Carl G. Jung, *Rüyalar*, çev. Aylin Kayapalı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 65.

⁹ Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, 38.

¹⁰ Jung, *Rüyalar*, 83.

¹¹ Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, 49.

¹² Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 622.

¹³ Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, 54.

¹⁴ Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, 55-56.

¹⁵ Nerys Dee, *Rüyaları Anlamak*, çev. Nilüfer Kavalalı (İstanbul: İlhan Yayınevi, 1997), 47.

¹⁶ Christina S. Papachristou, “Aristotle’s Theory of ‘Sleep and Dreams’ in the Light of Modern and Contemporary Experimental Research”, *Electronic Journal for Philosophy, University of Economics Prague* 21/1 (Haziran 2014), 4.

duyduğu konulardan biri olarak rüyaların önemi görülmektedir. Tüm bu çerçevede birçok dönemde çeşitli yaklaşımlar ile toplumun bir parçası olmayı sürdüren rüyanın kişinin ruhsal durumu ve Tanrı ile ilişkisinin ortaya koyulması bakımından Jung önemli bir eşik olarak görülmektedir.

2. Jung'un Rüya Görüşleri

Rüya olgusunu anlamak ve açıklamak için çalışan psikanalistlerin en önemlilerinden biri olarak bilinen Jung'un yaşadığı dönemde ruhsal rahatsızlıkların kökeni üzerine çalışmalarda rüyalardan sıklıkla yararlandığı bilinmektedir. Çocukluk yılları gizemli ve korku uyandıran rüyalar ile geçmiş, bu rüyalar yaşamının diğer evrelerindeki yaşantılarını doğrudan etkilemiş ve hastaların rüyalarından hareketle tedavi edilmesini bir yöntem olarak benimsemiş olan Jung'un da rüyalarla ilgilenmesi oldukça doğal karşılanmaktadır. Nitekim kendisi, döneminde birçok psikanalist ile "rüya" üzerine çeşitli çalışmalarda bulunmuştur. Ancak rüyalar üzerine çalışmalarıyla ve tedavi yöntemiyle tanınan Freud onun yaşamında farklı bir etkiye sahiptir. 1906 yılından 1914'e kadar Jung ve Freud yol arkadaşlığı yapmış, aralarındaki ortaklığın sona ermesine yol açan ilk anlaşmazlık ise bir rüya analizi konusunda başlamıştır. Freud'un rüyalar konusunda Jung'a dogmatik/katı gelmeye başlaması ve rüyaların sadece birer telafi mekanizması olduğu şeklindeki indirgemeci yaklaşımı Jung'un ondan uzaklaşmasına yol açmıştır.¹⁷ Nitekim Jung rüya başat olmak üzere insan davranışlarının indirgemeci bir yaklaşımla anlaşılamayacak kadar karmaşık bir yapıya sahip olduğunu savunmaktadır. Bu farklılaşma süreci onun yeni bir teori sunmasını gerektirmiş, bu doğrultuda literatüre kolektif bilinç dışı ve arketip kavramları ile analitik psikolojiyi kazandırmıştır.¹⁸ Jung literatüre kazandırdığı bu kavramların ispatında ise yine rüyalara başvurmuştur.

Zihnin doğrudan ifadeleri olarak insanlığın unuttuğu bir sembol ve metafor dili olarak tanımladığı rüyaların ilham verici unsurlara sahip olduğunu dile getiren Jung onları ruhsal ıstıraplarla ilişkisi çerçevesinde ele almıştır.¹⁹ Ona göre insan anlayışının sınırlarının ötesinde sayısız şey bulunduğundan, tanımlayamadığımız ya da tam kavrayamadığımız kavramları temsil etmek üzere su-rekli olarak kullandığımız semboller son derece önemli bir psikolojik gerçeğin yalnızca bir yansımasıdır.²⁰ Örneğin; ruhsal baskı altında bulunan bir kişi bacaklarındaki garip bir felçten yakınma, bir diğeri sevimsiz bir olayı sindiremediğinden yediklerini kusabilme davranışı gösterebilir. Bu tür psişik tepkiler, ağır gelen bilinç dışı sorunlarını savurmaya yarayan anlatım yollarından yalnızca biridir. Rüyalarımızda

¹⁷ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 30.

¹⁸ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 30-31.

¹⁹ Jung, *Rüyalar*, 50.

²⁰ Carl G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. A. Nahit Babaoğlu (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2009), 21.

ise bunlar kendilerini daha sık gösterirler.²¹ Bununla birlikte o bazı rüyaların nevrozun içeriği hakkında bilgi veren en önemli kaynaklardan biri olduğunu düşünmektedir. Jung bu kaynağa birçok ru'yada ilkel varsayımlara, mit ve dinsel to'renlere benzeyen çağrışımlara dayandırarak ve Freud'dan esinlenerek "arkaik kalıntılar" adını vermiştir. Bu kalıntılar, insan ruhunda tarihsel gelişmeye direnerek yaşamda kalabilmiş ruhsal unsurlardır.²² Jung bu noktada nevrozun da doğuş hikayesini kendi tecrübesinden örneklendirme ile şöyle anlatmaktadır:

Babamın bir yakınımıza benim sara hastalığına yakalandığımı ve çalışamayacak durumda olursam ne yapacağını bilemediğinden dert yandığını duyduktan sonra yıldırım çarpmışa döndüm. Gerçek başıma bir balyoz gibi indi. Ansızın, 'demek ki çalışmam gerekiyor' diye düşündüm. O anda aklı başında bir çocuğa dönüşmüştüm. Sessizce oradan uzaklaşıp babamın kütüphanesine gittim, istekle çalışmaya koyuldum. On dakika geçmeden çok şiddetli bir nöbete yakalandım. Neredeyse sandalyeden düşüyordum ama birkaç dakika sonra kendimi daha iyi hissetmeye başlayınca çalışmamı sürdürdüm. Kendi kendime 'bayılmayacağım işte' diyor, çalışmamı sürdürüyordum. İkinci bir nöbet bu kez on beş dakika sonra geldi. O da birincisi gibi kısa sürede geçti. 'Şimdi direnmelisin' dedim kendi kendime. Yarım saat sonra bir nöbet daha geldi. İnatla çalışmayı sürdürüyordum. Bir saat kadar çalıştıktan sonra nöbetlerin üstesinden geldiğimi sezinledim ve birdenbire kendimi son birkaç aydır hissetmediğim kadar iyi hissettim. Nöbetler de bir daha gelmedi. Birkaç hafta sonra okula geri döndüm. Orada bile bir daha nöbet gelmedi. Galiba numara yapmanın sonu gelmişti. Nevrozun ne olduğunu da böyle öğrendim. Nevrozun ne olduğunu öğrenmeye başlayınca bu utanç verici numaraları benim planladığım ortaya çıkmıştı.²³

Bu anlatıdan yola çıkılarak nevrozun belirtisinin tıpkı Jung'un okuldaki başarısız yaşamından dolayı okula gitmemek için sara nöbetleri geçirmesiyle bir bitkinin görünen yüzü olan filizler arasında bir benzetme kurabiliriz. Nasıl ki yer altında kalan kök ve yer üstündeki gövde bitkinin esasını oluşturuyorsa aynı şekilde Jung'un okuldaki başarısızlığının kökü de nevrozu temsil etmektedir. Bununla birlikte Jung'a göre psişenin geceye ait kısmını temsil eden ru'yalar da ruhun yer altı faaliyetlerinin aynasıdır.²⁴ Bir başka ifadeyle rüya bilinç dışının dile gelişi olarak gizli iç dünyamız hakkında bilgi verme işlevi ve insanın günlük davranışlarında ortaya çıkan nevrotik semptomlar ile birlikte ele alınabilir.²⁵

Jung'a göre kişinin psikolojik durumuyla uyum içinde olan rüyalar insanların ruhsal dünyadaki dengesizlikleri telafi etmesi ve kişiye geleceğe dönük imgeler sağlaması bakımından iki temel işlev göstermektedir.²⁶ Jung, özellikle denge işleviyle

²¹ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 25-26.

²² Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 47.

²³ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 42.

²⁴ Jung, *Rüyalar*, 112.

²⁵ Jung, *Rüyalar*, 117.

²⁶ Jung, *Rüyalar*, 11.

rüya gören kişinin modern döneme ait olsa dahi ilkel halklardaki antropologların "misonizm" (yeni olana karşı derin bir korku) adı verdikleri bir tutumun aynısını rüyalarında gördüklerine yönelik anlamsızlık tepkisiyle geçiştirdiği; rüyalarındaki yeni olanların şokundan korunmak için ruhsal bariyerler koyduğu ve ruhsal durumuyla ilgili bir olumsuzluğu kabul etmenin kendisini zorlayacağını hissederek tepkisiz kaldığını belirtmektedir.²⁷ Jung'un bu açılımından anlaşılacağı üzere ruhsal durum insanın psişik geçmişinin bir sonucudur ve her insanın geçmişinde psişik çağrışımları belirleyen farklı değer unsurları vardır.²⁸ Rüyanın her yorumu da rüyanın bazı içeriklerinin psikolojik bir açıklaması sayılır²⁹ ancak bilinçli deneyimlerin koşullarında hiçbir anlam da taşımazlar. Bu yüzden insan bunlara ya hiç aldırmamak ya da bunların kendisini şaşırttığını itiraf etmek zorunda kalır. Çünkü son derece alelade olan nesnelere ve fikirler, bir rüyada bazen öylesine büyük bir anlam kazanırlar ki, rüyamızda kapalı bir kapıdan ya da geçip giden bir trenden başka bir şey görmediğimiz halde çok rahatsız uyanabiliriz.³⁰ Bunlar sürekli tekrar eden rüyalar da olabilirler ki insanın bu rüyaların "kesin bir anlamı olması gerektiğine" inandırırılar.³¹ Bu rüyaların anlamını doğrudan elde etmek için geçmişe dönmek ve rüyalarda ortaya çıkan belirli motiflerden yola çıkarak daha önceki deneyimleri yeniden kurgulamak gerekir.³² Bu motifler "arzu ve isteklerin yanında korkuları, ruhsal durumu, felsefi ifadeleri, illüzyonları, vahşi fantezileri, hatıraları, geleceğe do-nu-k planları, irrasyonel tecrübeleri, telepatik vizyonları, kehanetleri ve ilahi mesajları" içerebilir.³³

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Jung rüyalara oldukça geniş bir perspektiften bakmaktadır. Rüyaya yaklaşımını içeren bu ifadelerle birlikte o, rüyaların fonksiyonlarından biri olan dengeleyiciliğin; insanın ruhsal yapısındaki zıtlıklardan oluşan bir dengenin var olması gerektiğine işaret eder. Bilinç ve bilinç dışı arasındaki denge bozulduğunda rüyalar kanalıyla yaşadığı ruhsal dengesizlik kişiye hissettirilmekte ve rüyalar denge fonksiyonuna bağlı olarak ruhsal hayatımızı restore edebilmektedir. Jung'a göre rüyaların dengeleyicilik işlevinin yanı sıra ödünleyici fonksiyonu da bulunur. Bu doğrultuda insanın bastırılmış duygularının rüyada açığa çıkıp ödünleyici rol oynayabildiklerini belirtir.³⁴

Son olarak Jung rüyanın dini bir yönü olduğunu da vurgulamaktadır. O gerçekleştirmiş olduğu seyahatler sayesinde çeşitli yerel dinlerde rüyanın önemini gözlemlemiş ve din ile rüya ilişkisine dair yorumlamalarında Yahudi geleneğinden

²⁷ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 31.

²⁸ Jung, *Rüyalar*, 12.

²⁹ Jung, *Rüyalar*, 85.

³⁰ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 40.

³¹ Jung, *Rüyalar*, 86.

³² Jung, *Rüyalar*, 86.

³³ Carl G. Jung, *Modern Man in Search of Soul* (San Diego: Horcourt Brace and World, 1933), 11.

³⁴ Jung, *Modern Man in Search of Soul*, 11.

oldukça etkilenmiştir.³⁵ Kendisi Talmud'un rüyaya getirdiği açıklamaları referans olarak almakta ve bu eserdeki "Yorumlanmamış ru'ya, okunmamış bir mektup gibidir." benzetmesini prensip olarak kabul etmektedir.³⁶ Ayrıca Hıristiyan bir çevrede yetişmiş olan Jung, ru'yaların ruhsal ihtiyaçlardan kaynaklandığını ileri süren Hıristiyan teolojisinden de yakinen etkilenmiştir.

3. Tanrı Tasavvuru

Kelime anlamı itibarıyla tasavvur, "Ruhsal güçler veya duyuşsal uyarılarla zihinde önceden oluşan herhangi bir nesnenin, olayın, fiilin ya da bir kavramın istekli olarak yeniden özel bir biçimde şekillenmesi, canlanması, anlam kazanması veya hatırlanmasıdır."³⁷ Hayta, tanrı tasavvurunu açıklarken tanrının öznel bir süreç olarak değerlendirildiğini ve kişisel tecrübeye dayalı olarak toplumsal bir bağlamda şekillendiğini belirtmektedir. Tanrı tasavvurunu kişilerin edinmiş oldukları bilgi ve yaşantılara,³⁸ yetiştirme ve düşünüş tarzlarına ve bağlı oldukları dinin inanç esaslarına göre Tanrı'yı zihinde canlandırmaları, biçimlendirmeleri ve anlamlandırmaları olarak tanımlamaktadır. Duygusal yönü ağır basan Tanrı tasavvurunun insanın sembolize etme kapasitesi sayesinde, Tanrı ile bir araya getirilmiş olan kişinin hayatından alınmış yaşantısal düzeylerin tümüne atıfta bulunduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte insanda Tanrı tasavvurunun nasıl oluştuğu konusunda ise çocukluk dönemi Tanrı tasavvurunun oluşumunun çocuğun babası ile ilişki niteliğinin uzantısı olduğu düşünülen kutsal baba ilişkisine dayandırılması bir dönemin hâkim görüşüne atıf yapmaktadır.

Açıklanan kuramlar çerçevesinde Tanrı tasavvurunun çocukluk döneminde anne-baba ve yakın çevre tarafından rol-model alma (taklit) yoluyla geliştiği bilinirken yetişkinlik döneminde ise bu durum daha kompleks bir hâl almaktadır. Yetişkinin hayatındaki bazı olaylar bu tasavvurun gelişmesine etki edebileceği gibi Tanrı hakkındaki öğretiler hatta dini otoriteler gibi temsili şahıslar Tanrı tasavvurunun gelişimine yon verebilmektedir.³⁹ Kişinin Tanrı'ya yönelik duygu ve düşüncelerinin korkutucu, affetmeyen ve cezalandırıcı olarak kümelenmesi ve Tanrı'nın sıfatları ile fiilleri nedeni ile Tanrı'dan çekinmesi korku yönelimli Tanrı tasavvuru;⁴⁰ hoşgörülü, seven, koruyan ve merhametli gibi olumlu nitelikleri ile

³⁵ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 56.

³⁶ Carl G. Jung, *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 40.

³⁷ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: Boğaziçi Yayınları, 1983), 159.

³⁸ Akif Hayta, *Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 113-114.

³⁹ A. M. Thackeray, *Children's Relational Perceptions of God* (Tallahassee: The Florida State University, Doktora Tezi, 2000), 43.

⁴⁰ Derya Gülfil, "Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-Sosyal Açından Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 1294.

kümelenmesi ise sevgi yönelimli bir Tanrı tasavvurunu göstermektedir.⁴¹ Kişilerde her iki Tanrı tasavvuru da bulunabilir ancak korku ya da sevgi duygularından hangisinin daha baskın olduğu kişinin içsel yaşantıları ve ruhsal durumu ile ilişkili olduğundan önem taşımaktadır.

4. Jung'un Tanrı Tasavvuru Görüşleri

Psikanalizin önemli temsilcilerinden biri olan ve kendilik (self) ile bütünlüğün kolektif bir sembolü olan bilinçdışı bir arketip olarak Tanrı tasavvuru (Imago Dei) kavramını kullanan Jung⁴², henüz çocukluk dönemi olan 7-8 yaşlarından beri varlığın gizeminden etkilenmiş ve Hıristiyan bir ilahiyatçı olan babası vasıtasıyla birçok dini konu ile ilgilenmiştir. Henüz 11 yaşında iken Hıristiyanlıktaki Tanrı tasavvuruna merak salmış ve kavrama noktasında güçlü fikirler yaşamıştır. Bu ilgi sebebiyle babasıyla gerçekleştirdiği ilmi derslerinden sonra özlediği ders konusu olan Tanrı tasavvuruna sıra geldiğinde babasının ilgisiz cevabının dine bakışında farklılaşmaya sebep olduğunu ancak kendisini konudan da uzaklaştırmadığını aktarmaktadır.⁴³ Karşı karşıya kaldığı dinsel bir sorunun açıklaması yapılmasa da Jung'un hayatında Hıristiyan gelenekteki Tanrı tasavvuru güncelliğini hiçbir zaman yitirmemiş ve yaşamının sonuna dek onu izlemiştir. Bu ilgi geleneksel Hıristiyanlığın Tanrı'nın niteliklerine yaklaşımındaki farklılıktan dolayı dışta bırakılmasına ve Jung'un⁴⁴ bu ötekileştirilmeyi "Orta çağda olsaydık beni yakarlardı." şeklinde ifade etmesine dahi yol açmıştır.

"Tüm düşüncelerim güneşin çevresinde dolaşan gezegenler gibi Tanrı'yı merkez alıyor. Bu çekim gücünü yadsırsam en büyük günahı işlemiş olurum" diyerek yaşamında Tanrı'nın merkezîyetini açıkça belirten Jung⁴⁵ Onu açıklarken arketip kavramından yararlanır. Jung'a⁴⁶ göre Tanrı arketipi kolektif bilinç dışından bilince ulaşarak kendini kabul ettirmekte ve insanın davranışlarına yön vermektedir. Kolektif bilinç dışını ise "daha önceki nesillerin birikimli deneyimlerini kapsayan, tüm insanlarda ortak ve bilinç dışı mitolojik karakterli içeriklerin, bir başka deyişle arketiplerin bulunduğu, bilinçdışının kişisel olamayan bölgesi" olarak tanımlar. Jung, Tanrı tasavvurunu ifade etmek üzere "imago dei" terimini kullanmaktadır. Imago, tasavvur kelimesinin Latince karşılığıdır. Bu kavram psikolojide, kalıcı psişik izleri çocukları hayatları boyunca etkileyen ebeveynin içselleştirilmesini açıklamak üzere ortaya çıkmıştır. Kolektif bilinç dışındaki Tanrı tasavvuru da kendisini birtakım semboller ile bilinç alanına ulaştırmaktadır. Jung bu noktada Tanrı'yı iyilik ve

⁴¹ Özlem Güler, "Tanrı Tasavvurları Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *AÜİFD* 48/1 (Nisan 2007), 125.

⁴² Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Carl Gustav Jung'un Tanrı Anlayışı", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (Temmuz 2013), 15.

⁴³ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 12.

⁴⁴ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 12.

⁴⁵ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 12.

⁴⁶ Jung, *Din ve Psikoloji*, 55.

kötülük sembollerini doğasında bulunduran zıt bir varlık olarak tasavvur ettiğini belirtmektedir.⁴⁷

Tüm bu çerçevede Jung'un yaptığı en önemli şeyin bastırılan ve dışsallaştırılan Tanrı tasavvurunu yeniden insan ruhuna yerleştirmesi olduğunu söylemek mümkündür. Tanrı fikrinin insan ruhunun köklü katmanına ait olması ve bu sebeple aydınlanmanın fikirleriyle körlenmemiş her dürüst psikolojinin bu gerçekle uzlaşması gerektiğini de ısrarla vurgulamıştır.⁴⁸ Bir bakıma bu görüşleri bilinç dışında ruhsal bir olay olan Tanrı tasavvurunun niteliğinin insanın belirli psikolojik bir durumunun sembolik ifadesi olarak değerlendirilebileceği fikrini de temellendirmiştir. Nitekim Jung, ruhsal bir hastalığın tespitinde ve tedavisinde kişinin Tanrı tasavvurunun çok önemli olduğunu belirtmektedir.⁴⁹ Bu doğrultuda Hıristiyanlığın nesneleştirilmiş Tanrı tasavvurunu, nitelikleri ve ruhsal durumla ilişkisi bakımından ikiye ayırmaktadır: seven, gökyüzünde olan, öğüt veren ve bağışlayan özellikleri ifade eden "olumlu" ve insanlara görünmeyen, kendisine hizmet edilmesini, saygı gösterilmesini bekleyen, kızan, anlaşmaya uymayınca cezalandıran ve fikrini değiştirebilen özellikleri ifade eden "olumsuz" Tanrı tasavvurudur.⁵⁰ Hıristiyanlıktaki Tanrı, antropomorfik/insan benzeri özellikleriyle; bir tür kulluk şeklinde kendisine hizmet edilmesini ve saygı gösterilmesini bekleyen, seven, kimi zaman insanlara kızan, öğüt veren, anlaşma yapan, cezalandıran bir baba figürü olarak tasavvur edilmiştir.⁵¹ Jung, Tanrı'yı korku/olumsuz veya sevgi/olumlu niteliklerle tanımlamanın kişinin tecrübe ettiği rüyalarla da doğrudan bağlantılı olduğunu bir danışanıla aralarında geçen şu örnek ile vurgulamaktadır:

Sabahleyin kendisine 'Nasılsınız?' diye sorduğumda, harika bir gece geçirdiğini, gece boyunca bütün gökyüzünü silmeye çalıştığını ama bütün bu temizlik sırasında Tanrı'nın izini görmediğini söyledi. Burada bir nevroz ya da belki daha da kötü bir bozukluk olduğunu düşünüyorum. Tanrı ya da Tanrı korkusu anksiyetemize ya da fobilerimize işaret eder. Duygular yerli yerinde, ancak objelerin adlarıyla nitelikleri uğursuz şekilde değişmiş gibidir.⁵²

5. Yöntem

5. 1. Araştırmanın Problemleri

İnsanın Tanrıya ait ilk tasavvurlarını rüyalarda bulmanın imkânı doğrultusunda rüyaların insanlık tarihi boyunca var olduğu düşünülen bir konu olarak üzerinde sıklıkla tartışmalar gerçekleştirilen Tanrı tasavvuru ile ilişkili olduğu düşüncesi bu araştırmanın problemine ilham olmuştur. Bu doğrultuda "Tanrı

⁴⁷ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 79.

⁴⁸ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 79.

⁴⁹ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 12.

⁵⁰ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 12.

⁵¹ Ali Rıza Aydın, "Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış", *OMÜİFD* 28 (2010), 55.

⁵² Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 45.

tasavvurları (sevgi, korku) ile rüya motifleri (gerçekdışılık, şişirilmiş kendilik, kötülük kuruntusu, tatminsizlik/doyumsuzluk) arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu çerçevede, temel problem ile bağlantılı olarak belirlenen aşağıdaki alt problemlere ve hipotezlere cevap aranmıştır:

1. Rüya motifleri Tanrı tasavvuruna göre nasıl şekillenmektedir?
2. Üniversite öğrencileri Tanrı tasavvurunda hangi boyutta yer almaktadır?
3. Üniversite öğrencileri rüya şemalarında en çok hangi motifi tecrübe etmektedir?

5. 2. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırma, temel ve alt problemleri doğrultusunda oluşturulan 4 alt hipotezden oluşmaktadır. Araştırma hipotezleri aşağıdaki gibidir:

H1: Sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile rüya motifleri alt boyutları arasında negatif yönde ilişki vardır.

H2: Korku yönelimli Tanrı tasavvuru ile rüya motifleri alt boyutları arasında pozitif yönde ilişki vardır.

H3: Üniversite öğrencilerinin sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru düzeyleri daha yüksektir.

H4: Üniversite öğrencilerinin çoğunluğu tatminsizlik/doyumsuzluk rüya şemasına dağılım göstermektedir.

5. 3. Örnekleme

Cinsiyet değişkeni açısından araştırmamıza katılan 273 katılımcının 155'i (%56,8) kadın ve 118'i (%43,2) erkek olarak dağılım göstermektedir. Her ne kadar kadın katılımcıların sayısı biraz fazla olsa da cinsiyet dağılımı dengeli gerçekleşmiştir. Katılımcıların mezun oldukları liseye göre dağılımı ise %33,7'si (n=92) Düz Lise, %20,9'u (n=57) İmam Hatip Lisesi, %8,4'ü (n=23) Fen Lisesi ve %27,1'i (n=74) diğer liselerden mezun olmuştur. Katılımcıların inanç durumuna ilişkin dağılımlarına gelindiğinde "inanç durumunuzu nasıl ifade edersiniz?" sorusunda %84'ünün (n=231) Müslüman, %4'ünün (n=11) deist, %3,7'sinin (n= 10) Agnostik, %4,4'ünün (n=12) kararsız ve %,7' sinin diğer inançlara sahip oldukları görülmektedir. Yine katılımcıların %2,6'sının (n=7) ise kendisini inançlı olarak tanımlamadıkları ve Panteist inancından da kimsenin bulunmadığı belirlenmiştir. Bu doğrultuda katılımcıların çoğunun kendini Müslüman olarak tanımladığı söylenebilir.

5. 4. Veri Toplama Araçları

Araştırmamızda verilere ulaşmak için nicel yöntemlerden anket tekniği kullanılmıştır. Anket formunda üç kategoride sorular mevcuttur. Birinci kategoride cinsiyet, mezun olunan lise, inanç durumu, ikinci kategoride rüya motifleri ve üçüncü kategoride ise Tanrı tasavvurları ile ilgili sorular mevcuttur. Aşağıda, kullanılan formlara ilişkin detaylı bilgi verilmektedir.

(i)- Kişisel Bilgi Formu: Çalışmada katılımcılara cinsiyet, mezun olunan lise ve inanç durumu ile ilgili sorular sorulmuştur. Bu soruların amacı katılımcıların genel profilini tespit etmektir.

(ii)- Rüya Motifleri Ölçeği (RMÖ): Bu ölçek kişinin gördüğü rüyaların içeriğine ve bu içeriğe ait rüyayı görme sıklığını tespit etmek amacıyla Calvin Kai-Ching Yu⁵³ tarafından geliştirilmiş ve Yılmaz⁵⁴ tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Ölçek ifadede belirtilen türde rüyayı; "asla görmemiş veya emin değilse" (1), "hayatı boyunca sadece bir veya iki kez görmüşse" (2), "hayatı boyunca üç kez veya daha fazla görmüşse" (3), "yaklaşık yılda birkaç defa görüyorsa" (4) ve "ayda bir kez veya daha sık görüyorsa" (5) şeklinde beşli Likert tipi cevap seçeneği içeren yirmi maddeden oluşmaktadır. "Gerçek Dışılık" (9-10-13-14-15), "Şişirilmiş Kendilik" (5-6-11-16-19), "Kötülük Kuruntusu" (1-2-7-8-18) ve "Tatminsizlik-Doyumsuzluk" (3-4-12-17-20) olmak üzere 4 alt boyuttan oluşan ölçeğin "Gerçek Dışılık" alt boyutu septik düşüncelere ve realiteden uzaklaşmaya ilişkin ipuçlarını; "Şişirilmiş Kendilik" alt boyutu kişilerin egosantrik du"şu"nce ve narsist kişiliğe yakınlık du"zeyinin yu"ksək olduğunu; "Ko"tu"lu"ık Kuruntusu" alt boyutu aşırıya kaçmış korku ve endişe ile tasvir edilen paranoyak kişilik özelliğine ilişkin ipuçlarını ve "Tatminsizlik-Doyumsuzluk" alt boyutu ise kişilerin kontrol etmekte zorlandıkları içgüdüsel isteklerinin şiddetini göstermektedir.⁵⁵ Ölçeğin 20 maddesinin güvenilirliği için Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı .88 olarak belirlenmiştir. Bu değer ölçeğin güvenilir ve bilimsel çalışmalarda uygulanabilir olduğunu göstermektedir.

(iii)- Tanrı Tasavvurları Ölçeği (TTÖ): Bu ölçek kişinin Tanrı hakkındaki duygu ve düşüncesini belirlemek amacı ile Güler tarafından geliştirilmiştir.⁵⁶ İki alt boyutu içeren ölçek toplam 22 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte olumlu Tanrı tasavvuru (sevgi) ve olumsuz Tanrı tasavvuru (korku) olarak iki tip yönelim belirlenmiş, korku yönelimli Tanrı tasavvuru; cezalandıran, affetmeyen, uzak, korkutucu ifadelerini; sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ise affeden, şefkatli, çok seven, güvenilir ifadelerini içermektedir. Ölçeğin alt boyutları "Olumlu Tanrı Tasavvuru" (1, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 13,

⁵³ Calvin Kai-Ching Yu, "Dream Motif Scale – Short Form", *Sleep and Hypnosis: A Journal of Clinical Neuroscience and Psychopathology* 20/1 (Mart 2018), 8-16.

⁵⁴ Hasan Yılmaz, "Rüya Motifleri Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması ve Psikolojik Semptomlarla İlişkisinin Sınanması", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (Temmuz 2018), 601-611.

⁵⁵ Yılmaz, "Rüya Motifleri Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması ve Psikolojik Semptomlarla İlişkisinin Sınanması", 609-610.

⁵⁶ Güler, "Tanrı Tasavvurları Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 123-133.

17, 19, 20, 22); "Seven Tanrı" (1, 5, 6, 12, 13, 17, 20, 22), "Tanrı'ya Yönelik Olumlu Duygular" (4, 9, 11, 19), "Olumsuz Tanrı Tasavvuru" (2, 3, 7, 8, 10, 14, 15, 16, 18, 21); "Umursamaz Tanrı" (3, 10, 16, 21), "Cezalandıran Tanrı" (8, 15, 18) ve "Tanrı'ya Yönelik Olumsuz Duygular" (2, 7, 14) şeklinde isimlendirilmiştir. Yapı itibarıyla 5'li Likert tipli olan ölçekte yer alan sevgi ifadeleri düz puanlanırken (1, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 17, 19, 20, 22), korku ifadeleri ise ters yönde (2, 3, 7, 8, 10, 14, 15, 16, 18, 21) puanlanmıştır. Ölçeğin güvenirlik analizinde Cronbach Alpha katsayısı ise .87 olarak tespit edilmiş olup güvenilir bir veri aracı olduğu belirlenmiştir.

5. 5. Verilerin Toplanması ve Analizi

Anket verileri, Türkiye'de öğrenim görmekte olan üniversite öğrencilerinden internet ve Google Doku manlar aracılığıyla farklı sosyal medya ve iletişim araçlarına başvurularak toplanmıştır. Araştırmaya gönüllü'lük esasına dayalı olarak toplamda 273 kişi katılmıştır. Çalışma esnasında aydınlatma ve onam formu da kullanılmıştır. Anket uygulaması 2022 yılı Mart, Nisan ve Mayıs ayları içerisinde gerçekleştirilmiştir. Değerlendirmeye alınan 273 anket verisini analiz etmek için; betimsel analizde ortalama, standart sapma, yüzde ve frekans değerleri kullanılmıştır. Çalışmada çarpıklık değeri ,277; basıklık değeri ,548 olarak tespit edildiğinden parametrik testler kullanılmış ve Pearson Korelasyon analizinden yararlanılmıştır. Verilerin analizi SPSS programı ile gerçekleştirilmiştir. Elde edilen bulgular %95 güven aralığında, .05 anlamlılık düzeyinde değerlendirilmiştir.

6. Bulgular

Tablo 1: Tanrı Tasavvurları Ölçeği (TTÖ) ve Rüya Motifleri Ölçeği (RMÖ) Alt Boyut Ortalamaları

Ölçekler	Alt Boyutlar	N	Min	Max	Xort	SD
TTÖ	SYTT	273	1	5	4,0290	1,24955
	KYTT	273	1	5	1,7073	,68719
RMÖ	GD	273	1	5	1,7187	,76426
	ŞK	273	1	5	2,0198	,85477
	KK	273	1	5	1,9223	,73533
	TD	273	1	5	2,1341	,83422

Araştırmada kullanılan TTÖ ve RMÖ'nün alt boyutlarından alınabilecek en yüksek, en düşük ve ortalama puanlar Tablo 1'de sunulmuştur. Ölçek ortalamaları incelendiğinde, katılımcıların sadece Tanrı Tasavvurları Ölçeği'nin sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru (SYTT) alt boyutunda ortancanın üstünde yüksek düzeyde puan aldıkları (Xort= 4,0290), korku yönelimli Tanrı tasavvuru (KYTT) alt boyutunda ise ortalamasının oldukça altında puan aldıkları (Xort= 1,7073) belirlenmiştir. Bu doğrultuda araştırmamızın katılımcılarının olumlu bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir. Katılımcıların yaşamlarında en çok gördükleri rüya şeması ise

tatminsizlik/doyumsuzluk (TD) şeması ($X_{ort}=2,1341$); en az gördükleri rüya şeması ise gerçek dışılık (GD) şemasıdır ($X_{ort}=1,7187$).

Tablo 2: Rüya Motifleri ile Tanrı Tasavvurları Arasındaki İlişki

TTÖ		1 (GD)	2 (ŞK)	3 (KK)	4 (TD)
1 (SYTT)	r (p)	-,145 (,017)	-,071 (,240)	-,168** (,005)	-,024 (,696)
2 (KYTT)		,281** (,000)	,099 (,103)	,266** (,000)	,072 (,239)

Tanrı Tasavvurları (SYTT: Sevgi Yönelimli Tanrı Tasavvuru, KYTT: Korku Yönelimli Tanrı Tasavvuru), Rüya Motifleri (GD: Gerçek Dışılık, ŞK: Şişirilmiş Kendilik, KK: Kötülük Kuruntusu, TD: Tatminsizlik/Doyumsuzluk).

** $p<0,01$ düzeylerinde anlamlıdır.

Tablo 2’de değişkenler arası korelasyon ilişkisine yer verilmiştir. Buna göre sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile gerçek dışılık ($r=-,145^*$; $p<0,01$) ve kötülük kuruntusu ($r=-,168^{**}$; $p<0,01$) arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olduğu bulgulanmıştır. Bulguya göre sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile gerçek dışılık ve kötülük kuruntusu rüya şemaları birbiri ile negatif yönde ilişkilidir. Fakat sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile diğer rüya motifleri alt boyutları olan şişirilmiş kendilik ve tatminsizlik/doyumsuzluk arasında anlamlı düzeyde ilişki yoktur. Yine korku yönelimli Tanrı tasavvuru ile gerçek dışılık ($r=,281^{**}$; $p<0,01$) ve kötülük kuruntusu ($r=,266^{**}$; $p<0,01$) rüya şemaları arasında da anlamlı ve pozitif yönde ilişki olduğu saptanırken, şişirilmiş kendilik ($r=,266^{**}$; $p<0,01$) ve tatminsizlik/doyumsuzluk ($r=,266^{**}$; $p<0,01$) alt boyutu ile anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Bu verilere bağlı olarak gerçek dışılık ve kötülük kuruntusu rüya şemaları puanları yüksek olan kişilerin, korku yönelimli Tanrı tasavvuru puanlarının da yüksek olduğunu, sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru puanlarının ise daha düşük olduğunu söylenebilir.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada rüya ve Tanrı tasavvuru ilişkisinin Jung’un rüya ile Tanrı tasavvuru görüşleri çerçevesinde değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda “Kişinin tecrübe ettiği ve negatif ruhsal durumu ifade eden rüya motifleri Tanrı’yı olumlu tasavvuru ile mi yoksa olumsuz tasavvuru ile mi ilişkilidir?”, “Tanrı tasavvurları rüya şemalarına göre nasıl şekillenmektedir?”, araştırmamanın örneklemini oluşturan “Üniversite öğrencileri Tanrı tasavvurunda hangi boyutta yer almaktadır?” ve son olarak “Üniversite öğrencileri rüya şemalarında en çok hangi motif tecrübe edilmektedir?” gibi sorulara cevap aranmıştır.

Öncelikle çalışmamızda “Gerçek Dışılık” alt boyutu septik düşüncelere ve realiteden uzaklaşmaya ilişkin ipuçlarını; “Şişirilmiş Kendilik” alt boyutu kişilerin egosantrik düşünce ve narsist kişiliğe yakınlık düzeyinin yüksek olduğunu; “Kötülük Kuruntusu” alt boyutu aşırıya kaçmış korku ve endişe ile tasvir edilen paranoyak kişilik özelliğine ilişkin ipuçlarını ve “Tatminsizlik-Doyumsuzluk” alt boyutu ise

kişilerin kontrol etmekte zorlandıkları içgüdüsel isteklerinin şiddetini gösterdiği belirtilmiştir. Bu noktada belirtilen alt boyutların Jung'un rüya şemalarıyla tutarlılık gösterdiği açıktır. Jung rüyaların ve Tanrı arketipinin bilinçaltına itilmiş daha çok libido kaynaklı istek ve arzuların uykuda maskelenmiş şekilde açığa çıkarak gerçekdışı yorumlanabileceği kötülük kuruntusu içerikli bir telafi mekanizması olabileceğini belirtmektedir ancak tek nedene indirgenemeyecek kadar da karmaşık bir yapıya sahip olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte çalışmada katılımcıların Tanrı tasavvuru da olumlu (sevgi) ve olumsuz (korku) olarak iki tip yönelimle incelenmektedir. Jung'un da yaptığı en önemli şey Tanrı tasavvurunu, nitelikleri itibarıyla ikiye ayırmasıdır: seven, öğüt veren ve bağışlayan özellikleri ifade eden "olumlu" ve insanlara görünmeyen, kendisine hizmet edilmesini, saygı gösterilmesini bekleyen, kızan, cezalandıran özellikleri ifade eden "olumsuz" Tanrı tasavvurudur.⁵⁷ Her ne kadar Hıristiyanlıktaki Tanrı tasavvuru ve teslis inancı ile özne-nesne ilişkisi İslam'daki Tanrı tasavvuru ve özne ile özne ilişkisiyle görünürde benzerlik göstermese de Müslümanların da tıpkı Hıristiyanlar gibi olumlu (seven, rahman, rahim, iyilik, koruyan) ve olumsuz (cezalandırıcı, gazapkar) Tanrı tasavvuruna sahip oldukları açıktır. Bu doğrultuda Jung, Tanrı'yı korku/olumsuz veya sevgi/olumlu niteliklerle tanımlamanın kişinin tecrübe ettiği rüyalarla doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmektedir.

Araştırmadan elde ettiğimiz ve araştırmayı özgün kılan bulgulardan biri, katılımcıların büyük çoğunluğunun kendini Müslüman olarak tanımlayan kişilerden oluştuğudur. Ulaştığımız diğer bulguları ise araştırmamızın temel soruları çerçevesinde şöyle özetlemek mümkündür:

Rüya motifleri ile Tanrı tasavvuru ilişkilerinin incelendiği bu çalışmada öğrencilerin çoğunluğunun Tanrı tasavvurunun olumlu olduğu ve Tanrı'yı affeden, şefkatli, çok seven, güvenilir nitelikte tasavvur ettikleri görülmüştür. Bir başka ifadeyle katılımcıların Tanrı'ya olumlu bir bağlılığa yatkın oldukları gözlenmiştir. Bu doğrultuda elde edilen sonuç katılımcıların Tanrı tasavvurlarına göre dağılımlarının farklılaştığıdır (bk. H3). Memiş gerçekleştirdiği yüksek lisans çalışmasında öğrencilerin sevgi ve merhamet yönelimli Tanrı tasavvuru düzeyinin yüksek düzeyde, korku ve ceza yönelimli Tanrı algısı düzeyinin yüksek düzeyde, genel Tanrı tasavvuru düzeyinin yüksek düzeyde olduğunu tespit etmiştir.⁵⁸ Hacıkeleşoğlu ise çalışmasında örneklem grubunun yüksek düzeyde dengeli ve orta-üst düzeyde sevgi yönelimli, orta düzeyde korku-ceza yönelimli bir Tanrı tasavvuru biçimine sahip olduğunu belirlemiştir. Yine çalışmasında katılımcıların orta-alt

⁵⁷ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 30.

⁵⁸ Zeynep Cemile Memiş, *Ergenlerde Ebeveyn Tutumları Bağlanma Stilleri-Tanrı Tasavvuru İlişkisi: Antalya Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 23.

düzeyde ilgisiz Tanrı tasavvuruna sahip olduğunu da tespit etmiştir.⁵⁹ Yapılan diğer çalışmalar ile bu çalışmadan elde ettiğimiz sonuçlar da paralellik göstermektedir.⁶⁰ Katılımcıların rüya motiflerindeki dağılımına baktığımızda çoğunluğunun en çok gördükleri rüya şemasının tatminsizlik/doyumsuzluk; en az gördükleri rüya şemasının ise gerçek dışılık şeması olduğu sonucuna ulaşılmıştır (bk. Tablo 1). Bu doğrultuda öğrencilerin paranoyak içeriğe sahip rüyaları çok az gördükleri; aç gözlülük ve tatminsizlik içerikli rüyaları ise sıklıkla gördükleri belirlenmiştir. Ortaya çıkan bu sonuç ile katılımcıların rüya motiflerinde dağılımlarının farklılık gösterdiği söylenebilir (bk. H4). Gencer de üniversite öğrencileri ile gerçekleştirdiği çalışmasında “Gerçek Dışılık” ve “Kötülük Kuruntusu” alt boyutlarından alınan puanların “Şişirilmiş Kendilik” ve “Tatminsizlik/Doyumsuzluk” boyutlarından alınan puanlara göre daha düşük olduğunu bulgulamıştır.⁶¹ “Gerçek Dışılık” ve “Kötülük Kuruntusu” alt boyutlarından alınan puanların diğer alt boyutlara göre daha düşük çıkması katılımcıların septik ya da irrasyonel düşüncelerden uzak oldukları, aşırıya varan korku ile endişe yaşamadıkları ve doğal olarak paranoyak kişilik belirtileri göstermedikleri şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte insanın kötülük kuruntusu boyutuna neredeyse bütün eserlerinde vurgu yapan Jung’a göre kötülüğün varlığının ihmali, bütün insanlık medeniyetini yıkabilecek güçtedir. Jung, Tanrı’nın en iyiyi temsil etmediğini savunmakta, Tanrı’yı iyiliği ve kötülüğü doğasında bulunduran zıt bir varlık olarak algılamaktadır.⁶² Bu doğrultuda Jung’a göre kötülük kuruntusu rüya içerikleri hem Tanrı’nın iyi veya kötü tasavvuru bağlamında hem de kişilik özellikleri ile birlikte değerlendirilmelidir. Örneğin; kişi kendi olanaklarının çok üstünde grandiyöz planlar yapmakta ya da kendisi hakkında çok yüksek düşünceleri mevcut ise bu kişi, rüyasında çok sık uçuş ve düşme yaşayabilir. Çünkü rüya, kişilikteki eksikliği tamamlamakta, kişiyi gittiği yolun tehlikelerine karşı uyarılmaktadır. Ona göre rüyanın insanın kişiliği hakkındaki uyarılarına kulak verilmezse insan gerçek kazalar da yaşayabilmektedir.⁶³ Bu noktada Jung, bir danışanıyla yaşadığı anıdan örneklendirmede bulunur:

Bir dizi kuşkulu girişimlere bulaşmış olan eski bir hastam, bir tür telafi olarak, tehlikeli dağlara tırmanmak için neredeyse hastalık derecesinde bir merak geliştirmişti. Böylelikle esasen ‘kendini aşmaya’ çalışıyordu. Bir gün rüyasında yüksek bir dağın doruğundan gece vakti boşluğa doğru adım attığını görmüştü. Bana bu rüyayı anlattığında yaklaşan tehlikeyi hemen sezdim ve dikkatli olmasını söyledim. Hatta rüyasının bir dağ kazasını haber verdiğini de söyledim. Ama bu boşunaydı. Altı ay sonra gerçekten ‘boşluğa yürüdü’. Tanık olan bir rehber onu

⁵⁹ Hızır Hacikeleşoğlu, *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 59.

⁶⁰ Mehmedoğlu, *Tanrı’yı Tasavvur Etmek*, 60; Hacer Subaşı, “Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 175-198.

⁶¹ Nevzat Gencer, “Ergenlerde Rüya Motifleri ve Dini Tutum İlişkisi”, *Bilimname* 1 (Mayıs 2020), 368.

⁶² Aydın, “Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış”, 59; Nevzat Gencer, “Ergenlerde Rüya Motifleri ve Dini Tutum İlişkisi”, 368.

⁶³ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 50.

arkadaşıyla birlikte tehlikeli bir yerden inerken görmüştü. Önden inen arkadaşı sağlamca bir yere daha yeni tutunmuştu ki arkadan inen hastam birden ipi bırakmış, rehberin sözleriyle 'havaya basar gibi' adımı atmış, arkadaşının üzerine düşmüş, her ikisi de yuvarlanarak ölmüşlerdi.⁶⁴

Rüyaların bu şekilde bazen bir olayı, durumu, oluşundan çok daha önce haber verebildiğini ve bunun bir mucize sayılmaması gerektiğini vurgulayan Jung,⁶⁵ yaşamımızdaki birçok krizin gerçekte çok uzun bir geçmişi olduğunu ve adım adım yaklaştığımız halde tehlikeyi fark etmediğimizi belirtir. Jung'un rüya motiflerinin kişilik ve olası yaşamsal tehlikeler arasında kurduğu ilişkiye dair düşüncelerinden yola çıkılarak üniversite öğrencilerinin açgözlülük ve tatminsizlik içeren rüyaları görme sebepleri de kişiliklerinin eksik bir yönünü tamamlama ihtiyacının doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Çünkü genellikle bu motifler bilinç dışının, rüya gören öğrencinin yaşam varsayımındaki bir eksikliği bütünleme çabasıdır. Bu doğrultuda "nasıl ki rüyalarında Napolyon gibi tarihi şahsiyetleri görmenin aşağılık kompleksine işaret ettiği" belirtiliyor⁶⁶ ise öğrencilerin tatmin edilemeyen doyumsuz bir arzuyu ifade eden açgözlülük temalarını görmeleri de maddi birikimin olmaması ve ekonomik yaşam zorlukları nedeniyle kendini yüceltme girişiminin tezahürü olarak değerlendirilebilir. Ancak Jung,⁶⁷ rüyaların sadece kişilik ile ele alınmasının da doğru olmayacağını ve rüyanın içeriğinin travmatik bir yaşantıdan da ileri gelebileceğini belirtmektedir.

Araştırmada "Kişinin tecrübe ettiği rüya motifleri Tanrı'yı olumlu tasavvur etmesi ile mi yoksa olumsuz tasavvur etmesi ile mi ilişkilidir?" sorusuna da cevap aranmıştır. Örneğin; korku yönelimli Tanrı tasavvuruna sahip kişi, hangi rüya motifini sıklıkla tecrübe etmektedir; gerçekdışılık mı, kötülük kuruntusu mu, şişirilmiş kendilik mi, tatminsizlik/doyumsuzluk mu? Bu sorular doğrultusunda araştırma sonucu öğrencilerin Tanrı tasavvurları ile rüya motifleri arasında bir ilişki olduğunu ve bu ilişkinin niteliğini de belirlemiştir. Elde ettiğimiz sonuçlara göre sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile gerçek dışılık ve kötülük kuruntusu rüya şemalarının negatif yönde ilişkileri vardır (bk. Tablo 2). Yine gerçek dışılık ve kötülük kuruntusu rüya şemaları puanları yüksek olan kişilerin de korku yönelimli Tanrı tasavvuru puanlarının yüksek olduğu görülmüştür (bk. Tablo 2). Elde edilen sonuçlardan yola çıkarak, korku odaklı bir Tanrı tasavvuruna sahip olan öğrencilerin sıklıkla kötü olayların yaşandığı rüyaları ve aşırı endişe ile korkuyu ifade eden paranoyak içeriğe sahip rüyaları tecrübe ettikleri; sevgi düzeyindeki artışla ise ters orantılı olarak azaldığı söylenebilir (bk. H1, H2). Yapılan çalışmalarda tekrarlanan rüyaların, kişinin psikolojik durumunu anlattığı ortaya konulmuştur.⁶⁸

⁶⁴ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 50.

⁶⁵ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 51.

⁶⁶ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 62.

⁶⁷ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 53.

⁶⁸ Mark Blagrove vd., "The Relationship of Nightmare Frequency and Nightmare Distress to Well-Being", *Journal of Sleep Research* 13 (Haziran 2004), 129-136.

Jung'a göre kesin psişik bir durumla ilgili olan rüyaların kökenleri zihnin en derin ve karanlık yeri olan bilinçaltında bulunmaktadır.⁶⁹ Bu noktada rüyalar ile Tanrı tasavvurunu da arketip ve sembol olarak ele alan Jung bu kavramlar arasında ruhsal denge bağlamında sıkı bir ilişki olduğunu savunmaktadır.⁷⁰ Örneğin; kaygı ve korku temalı rüyalarda söz konusu olan, geriye itilen bir isteğin açıkça gerçekleşmesidir. Kaygı, bastırılan isteğin bir işareti olarak düşünülebilir. Şu halde rüyaların "telafi edici" işlevi temalarda karşılaştığımız kaygının, başka zamanlarda baş edebileceğimiz isteklerin gücünden ötürü ortaya çıkan bir durum olduğu yorumu doğurabilir. Bu doğrultuda yapılan bir araştırmada, korku rüyasının en faydalı rüya motifi olduğu da ileri sürülmüştür.⁷¹ Bunun sebebi bu rüyaların yaşamımızda var olan sorunları kabul edip problemlerimize çözüm çareleri aramamızı sağladığı düşüncesidir. Jung da bu noktada rüyanın kişinin yaşamını "dengeleyici işlevi" de olduğuna vurgu yaparak insanın zıt ruhsal yapısından oluşan dengesizliğin rüyalar kanalıyla kişiye hissettirildiğini ve bu sayede kişinin ruhsal hayatını restore edebilmesine imkân sağladığını söylemektedir.⁷²

Tanrı tasavvurları ve rüya motifleri arasındaki tespit ettiğimiz ilişkinin değerlendirilmesi noktasında ise Jung'un 3-4 yaş dönemi olan çocukluğunun ilk yıllarının gecelerini korkulu rüyalarla geçirmesinin Hıristiyanlık dininin bir mensubu olarak inandığı Hz. İsa'yı tasavvurunda huzur veren, iyilik dolu, kocaman bir kuş olmaktan çıkarıp onunla uğraşan ve somurtan siyah ayakkabılı, silindir şapkalı, frak giymiş kara adama dönüştürmesi bu noktada önemli bir anlatıdır.⁷³ Çünkü bu korkulu rüyalar sonucu Jung Tanrı'nın her zaman övgüler yağdırılan sevgisinden ve iyiliğinden kuşkulandırmaya başladığını açıkça ifade etmiştir.⁷⁴ Tanrı hakkındaki olumsuz düşüncelerinin sıklığı sebebiyle baygınlık geçirmesi ve bu durumun ani ortaya çıkan yoğun korku ve endişe hali olan "sara hastalığı" teşhisi koyulmasıyla sonuçlanması⁷⁵ da korku ve kaygı/kâbus içerikli rüyaların Tanrı ile ilişkileri ve ruhsal durumu nasıl etkilediğine Jung özelinde örneklik teşkil edebilmektedir. Yine korku ve kaygı kaynaklı travmatik rüya motiflerinin psikolojik bir sorunun ipuçlarını verebileceğini Akot da belirtmiştir.⁷⁶ Hafız, Müslüman örneklem üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında katılımcıların rüyanın etkisinde kalarak endişe duyduğunu ve o günü temkinli geçirmeye, dikkatli olmaya çalıştığını, rüyanın hayata yön verdiğini düşündüklerini, rüya tecrübesinin katılımcıların günlerini etkilemesinin ötesinde onların hayatlarının tümüne anlamlı bir etkisi olduğunu

⁶⁹ Jung, *Rüyalar*, 89.

⁷⁰ Carl G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious* (New Jersey: Princeton University Press., 1989), 55.

⁷¹ Ernest Hartmann, "The Nightmare is the Most Useful Dream", *Sleep and Hypnosis* 1/4 (1999), 199.

⁷² Jung, *Rüyalar*, 90.

⁷³ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 24.

⁷⁴ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 26.

⁷⁵ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 41.

⁷⁶ Bülent Akot, "Dream Interpretation of Freud's Method", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 213-235.

gösterdiğini tespit etmiştir. Gün içinde bilinç dışına itilen duygu ve düşüncelerin rüyada yüzeye çıkması ile rüyadaki nesne, duygu ve düşüncelerin öznel bir bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Özetle, rüya yaşantısında geleneksel anlayışın aksine psikolojik ve gündelik etkilerin de önemli faktörler olduğunu deneyimlediği görülmektedir.⁷⁷

Çalışmada kişinin ruhsal durumundaki olumsuz hal ile Tanrıyla kurduğu ilişkinin niteliği de doğrusallık göstermektedir. Çünkü Tanrı ile ilişkisi olumlu olan kişilerin ruhsal durumunun daha sağlıklı olduğu araştırmaların çoğunda tespit edilmiştir. Bu ilişki üzerine gerçekleştirilen çalışmaların çoğunda olumlu Tanrı tasavvuru ile ruhsal iyi olma hali arasında olumlu ilişkiler ortaya çıkmış iken olumsuz Tanrı tasavvuru ile olumsuz ilişkilere rastlanılır.⁷⁸ Çünkü Tanrı'yı cezalandıran olarak tasavvur etmek kişinin kendine ilişkin atıfları üzerinde de olumsuz bir işlev gösterebilir veya endişe ile temel güvensizliği besleyebilir⁷⁹ ve Jung'un da⁸⁰ işaret ettiği gibi yaşadığı bu ruhsal ıstırap da kişiye rüyalarının da korku ve kaygı ile temalanmasıyla hissettirilebilir. Çünkü ona göre insanın bilinçli yaşamında maruz kaldığı veya toplum yaşamının yönünü saptırdığı olayların etkileri ile insanın kişiliğine uygun olmayan şeyin dahil olduğu ve bunların etkilerini algılasa da algılamasa da bilincinin her seferinde rahatsızlık duymasına rağmen kendini pek savunamaması rüyalarda telafi edilmektedir. Burada rüyalar bir bakıma duygusal bir termostat olarak görev yapmaktadır. Bir başka ifadeyle rüyalar içerdiği malzeme ile gizlice bütün ruhsal dengeyi yeniden oluşturma çabasıdır. Jung bu çabaya "rüyaların armağanı"⁸¹ adını verdiğini açıklar. Bu hususta korku rüyalarının kişinin ruhsal durumu iyi olmadığında ortaya çıktığını belirten Levin ve Nielsen bu kötü rüyaların "denge" ve "telafi" işlevleriyle beynin kimyasal işleyişini olumlu etkileyerek kişinin ruhsal durumunu olumlu yönde düzenleyebileceğini de eklemiştir. Sonuç olarak kişinin dış dünyayı doğru algılayabilmesi, anlayabilmesi ve yaşadığı ruhsal ıstıraplarını çözümlenebilmesi için önceliğinin iç dünyasının parçaları olan rüyalar ile Tanrı tasavvurunu anlamaktan geçtiğini ve çalışmamızın sonuçlarının da bu yorumu desteklediğini söyleyebiliriz.

⁷⁷ Hafsa Hafız, *Din Psikolojisi Bağlamında Rüya ve İstihare Yaşantısı Üzerine Nitel Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 71-74.

⁷⁸ Sebastian Murken, *Relation to God and Psychic Health: The Development of A Model and its Empirical Testing* (New York: Waxmann, 1998), 63.

⁷⁹ Güler, "Tanrı Tasavvurları Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 123-133.

⁸⁰ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 40.

⁸¹ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 49.

Kaynakça/References

- Akot, Bülent. "Dream Interpretation of Freud's Method". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 213-235.
- Aydın, Ali Rıza. "Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış". *OMÜİFD* 28 (2010), 53-61.
- Blagrove, Mark vd. "The Relationship of Nightmare Frequency and Nightmare Distress to Well-Being". *Journal of Sleep Research* 13 (2004), 129-136.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Dee, Nerys. *Rüyaları Anlamak*. çev. Nilüfer Kavalalı. İstanbul: İlhan Yayınevi, 1997.
- Fromm, Erich. *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*. çev. Aydın Arıtan - Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1997.
- Gencer, Nevzat. "Ergenlerde Rüya Motifleri ve Dini Tutum İlişkisi". *Bilimname* 1 (Mayıs 2020), 341-383. <https://doi.org/10.28949/bilimname.670009>
- Güler, Özlem. "Tanrı Tasavvurları Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *AÜİFD* 48/1 (2007), 123-133. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000932
- Gülfil, Derya. "Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-Sosyal Açından Değerlendirilmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 1289-1312. <https://doi.org/10.15869/itobiad.489478>
- Hackeleşoğlu, Hızır. *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hafız, Hafsa. *Din Psikolojisi Bağlamında Rüya ve İstihare Yaşantısı Üzerine Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hartmann, Ernest. "The Nightmare is the Most Useful Dream". *Sleep and Hypnosis* 1/4 (1999), 199-202.
- Hayta, Akif. *Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Jung, Carl G. *Anılar, Düşler, Düşünceler*. çev. İris Kantemir. İstanbul: Can Yayınları, 2009.
- Jung, Carl G. *Din ve Psikoloji*. çev. Cengiz Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Jung, Carl G. *İnsan ve Semboller*. çev. A. Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2009.
- Jung, Carl G. *Modern Man in Search of Soul*. San Diego: Horcourt Brace and World, 1933.
- Jung, Carl G. *Rüyalar*. çev. Aylin Kayapalı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

- Jung, Carl G. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. New Jersey: Princeton University Press., 1989.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Carl Gustav Jung'un Tanrı Anlayışı". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/14 (2013), 15-26.
- Memiş, Zeynep Cemile. *Ergenlerde Ebeveyn Tutumları Bağlanma Stilleri-Tanrı Tasavvuru İlişkisi: Antalya Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Murken, Sebastian. *Relation to God and Psychic Health: The Development of a Model and its Empirical Testing*. New York: Waxmann, 1998.
- Özer, Çetin. "Jung Psikolojisinde Rüya". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 249-269.
- Papachristou, Christina S. "Aristotle's Theory of 'Sleep and Dreams' in the Light of Modern and Contemporary Experimental Research". *Electronic Journal for Philosophy, University of Economics Prague* 21/1 (2014), 1-46.
- Rizzuto, Anna-Marie. *The Birth of The Living God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Rizzuto, Anna-Marie. *Critique of the Contemporary Literature in the Scientific Study of Religion*. New York, 1970.
- Subaşı, Hacer. "Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 175-198.
- Thackeray, Amanda M. *Children's Relational Perceptions of God*. Tallahassee: The Florida State University, Doktora Tezi, 2000.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları, 1983.
- Yılmaz, Hasan. "Rüya Motifleri Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması ve Psikolojik Semptomlarla İlişkisinin Sınanması". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2018), 601-611.
- Yu, Calvin K. "Dream Motif Scale - Short Form". *Sleep and Hypnosis: A Journal of Clinical Neuroscience and Psychopathology* 20/1 (2018), 8-16.
<http://dx.doi.org/10.5350/Sleep.Hypn.2016.18.0129>

