

**JENERİK | GENERIC  
MARİFETNAME**

**ISSN: 2757-752X  
e-ISSN: 2791-707X**

**Yayıncı / Publisher**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Siirt Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi / Owner on Behalf of the Siirt University**

**Prof. Dr. Cemalettin Erdemci**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE

[cerdemci@siirt.edu.tr](mailto:cerdemci@siirt.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-6524-4749>

**Editör / Editor in Chief**

**Doç. Dr. Necati Sümer**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE

[necatisumerr@gmail.com](mailto:necatisumerr@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-7875-6671>

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**

**Prof. Dr. Fadıl Aygan**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt/TÜRKİYE

[fadilaygan@gmail.com](mailto:fadilaygan@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-1013-0506>

**Alan Editörü (Din Sosyolojisi)/ Field Editor (Sociology of Religion)**

**Doç. Dr. Ahmet Aktaş**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE

[aktasahmet21@gmail.com](mailto:aktasahmet21@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-3986-6189>

**Alan Editörü (Felsefe)/ Field Editor (Philosophy)**

**Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt/TÜRKİYE

[ozkanyakup@windowslive.com](mailto:ozkanyakup@windowslive.com)

<https://orcid.org/0000-0002-7396-2396>

**Alan Editörü (Din Eğitimi)/ Field Editor (Religious Education)**

**Arş. Gör. Yasemin Ateşmen**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE

[yasemin.atesmen@sirt.edu.tr](mailto:yasemin.atesmen@sirt.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-8363-2254>

**Uzman Hamidullah Genç**  
mhamidullahgenc@kilis.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8148-5841>

**Alan Editörü (Din Psikolojisi) / Field Editor (Psychology of Religion)**  
**Arş. Gör. Eminur Beyazkılınç Şirin**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[eminebyzklnc@gmail.com](mailto:eminebyzklnc@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-4815-7675>

**Alan Editörü (Dinler Tarihi) / Field Editor (History of Religion)**  
**Arş. Gör. Hayriye Özlem Sürer**  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Faculty of Theology,  
Ankara/ TÜRKİYE  
[havriyeozlemsurer@aybu.edu.tr](mailto:havriyeozlemsurer@aybu.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-1945-3937>

**Alan Editörü (Tefsir) / Field Editor (Tafsir)**  
**Arş. Gör. Osman Karakuş**  
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Atatürk University Faculty Of Theology  
Erzurum/ TÜRKİYE  
[osman.karakus@atauni.edu.tr](mailto:osman.karakus@atauni.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0001-9002-3174>

**Alan Editörü (Hadis) / Field Editor (Hadith)**  
**Arş. Gör. Mücahid Şamil Gürel**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[mucahidgurel.60@gmail.com](mailto:mucahidgurel.60@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-8062-6868>

**Alan Editörü (Arap Dili Belagatı) / Field Editor (Arabic Language and Rhetoric)**  
**Arş. Gör. İhsan Demirtaş**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[idmrts23@gmail.com](mailto:idmrts23@gmail.com)  
<https://orcid.org/0009-0006-0981-8791>

**Alan Editörü (İslam Hukuku) / Field Editor (Islamic Law)**  
**Arş. Gör. Mustafa Taş**  
Sakarya Üniversitesi Hukuk Fakültesi/ Sakarya University Faculty Of Law  
Sakarya/TÜRKİYE  
[mustafatas@sakarya.edu.tr](mailto:mustafatas@sakarya.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-8556-9479>

**Alan Editörü (Tasavvuf) / Field Editor (Sufism)**  
**Arş. Gör. Sümeyye Yıldız**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[smvldz1995@gmail.com](mailto:smvldz1995@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-9815-7521>

**Arş. Gör. Emrah Baş**  
Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Muş Alparslan University Faculty Of Theology  
Muş/TÜRKİYE  
[emrah.04.bas@hotmail.com](mailto:emrah.04.bas@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-4080-7015>

**Alan Editörü (Kalam) / Field Editor (Islamic Theology/Kalam)**  
**Arş. Gör. Selçuk Gezgin**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[selcukgezgin@gmail.com](mailto:selcukgezgin@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-8477-4430>

**Alan Editörü (Dini Müzik)/ Field Editor (Turkish Religious Music)**  
Arş. Gör. Ömer Yıldız  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Ondokuz Mayıs University Faculty Of Theology  
Samsun/TÜRKİYE  
[yldz.omer94@gmail.com](mailto:yldz.omer94@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-0279-3134>

**Arapça Dil Editörleri /Arabic Language Editors**  
**Dr. Öğr. Üyesi Halid Halid**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[siamndol@hotmail.com](mailto:siamndol@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-6930-2523>

**İstatistik Editörü/ Statistic Editor**  
**Arş. Gör. Muhammet Hamza Çoban**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[mhamzacoban@gmail.com](mailto:mhamzacoban@gmail.com)  
<https://orcid.org/0009-0008-2620-0381>

**Etik Editörü/ Ethics Editor**  
**Arş. Gör. Hasan Demir**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[demirhasan733@gmail.com](mailto:demirhasan733@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-5881-1293>

**İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors**  
**Arş. Gör. Zeynep Kübra Kılıç**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[zeynepkubrakilic@gmail.com](mailto:zeynepkubrakilic@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-6982-8605>

**Ön Kontrol Editörleri / Editors of Pre-control**  
**Arş. Gör. Aslan Bilkay**  
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
[aslan.bilkay@siirt.edu.tr](mailto:aslan.bilkay@siirt.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-2021-1169>

**Arş. Gör. Muhammed Alpturan**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
muhammed.alpturan@icloud.com  
<https://orcid.org/0009-0005-2135-3424>

**Arş. Gör. Zeynep Kübra Kılıç**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
zeynepkubrakilic@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-6982-8605>

**Son Okuma / Last Reading**

**Arş. Gör. Sultan Koçak**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt /TÜRKİYE  
kocak.sultan6@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8192-4955>

**DANIŞMA KURULU/ ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Adnan Demircan**

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul University Faculty of Theology  
İstanbul/TÜRKİYE  
adnan.demircan@istanbul.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

**Prof. Dr. Adnan Memduhoğlu**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt/TÜRKİYE  
[amemduhoglu@hotmail.com](mailto:amemduhoglu@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-0730-5566>

**Prof. Dr. Asım Yapıcı**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Social Sciences University of Ankara  
Faculty of Theology  
Ankara/TÜRKİYE  
[asim.yapici@asbu.edu.tr](mailto:asim.yapici@asbu.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

**Prof. Dr. Fadıl Aygan**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology  
Siirt/TÜRKİYE  
fadilaygan@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1013-0506>

**Prof. Dr. Hamdi Gündoğar**

Adıyaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Adıyaman University Faculty of Theology  
Adıyaman/TÜRKİYE  
hgundogar@adiyaman.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-4978-8436>

**Prof. Dr. Muhammet Tarakçı**

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Bursa Uludağ University Faculty of Theology  
Bursa/TÜRKİYE  
[mtarakci@uludag.edu.tr](mailto:mtarakci@uludag.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-9547-7535>

**Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Ankara University Faculty of Theology  
Ankara/TÜRKİYE  
saruhan@ankara.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

**Prof. Dr. Seyit Avcı**

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Selçuk University Faculty of Theology  
Konya/TÜRKİYE  
seyit.avci@selcuk.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-5490-2881>

**Prof. Dr. Süleyman Dönmez**

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Akdeniz University Faculty of Literature  
Antalya/ TÜRKİYE  
[sdonmez@akdeniz.edu.tr](mailto:sdonmez@akdeniz.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0003-4251-6665>

**Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov**

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Kırgızistan Türkiye Manas University  
Faculty of Theology  
Bişkek/ KIRGIZİSTAN  
[bakit.murzaraimov@manas.edu.kg](mailto:bakit.murzaraimov@manas.edu.kg)

**Doç. Ali Hassan**

Cidde/ Suudi Arabistan



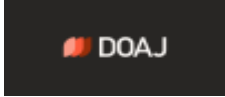





**Doç. Dr. Ramazan Akkır**

Tekirdağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Tekirdağ University, Faculty of Theology  
Tekirdağ/TÜRKİYE  
[rakkir@nku.edu.tr](mailto:rakkir@nku.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-9516-7385>

Hakem Kurulu / Referee Board Marifetname, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. / Marifetname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



## DERGİMİZİN TARANDIĞI İNDEKSLER

	 <p>ERIH PLUS EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES</p>	 <p>DOAJ</p>	 <p>EBSCO</p>
	 <p>EBSCO Central &amp; Eastern European Academic Source</p>	 <p>ULRICHSWEB™ GLOBAL SERIALS DIRECTORY</p>	





## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

337-340 EDİTÖRDEN/FROM THE EDITOR

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

341-369 Türkiye’de Cihatçı Selefilik: Ebu Hanzala’nın İdeolojisi (Halis Bayancuk)  
Jihadist Salafism in Türkiye: The Ideology of Abu Hanzala (Halis Bayancuk)

**Ramazan Akkır**

371-390 Çöl Romancısı İbrâhîm el-Kûnî ve Edebî Kişiliği  
Desert Novelist İbrâhîm al-Kûnî and His Literary Personality

**Ethem Demir**

391-419 Mâlikîlerin Necâsetler ve Kadınların Özel Halleriyle İlgili Cumhura  
Muhalefet Ettiği Bazı Fıkhî Meseleler

Some Fiqh Issues on which Mâlikîs Opposed al-Jumhur Regarding Impurities and the Special Situations of Women

**Abdülkadir Tekin**

**Osman Şahin**

421-445 Sosyal Kelâm Açısından Mu‘tezile’ye Dair Bir Değerlendirme: Vâsıl b. Atâ Örneği

An Evaluation of Mu‘tazila in Terms of Social Theology: The Example of Wâsıl ibn ‘Atâ’

**Saadet Altay**

- 447-470 16. Yüzyıl Reform Hareketi Sırasında Yahudi-Hıristiyan Polemiği  
Jewish-Christian Polemics During the 16th Century Reformation  
**Hatice Keleş**
- 471-495 İlmî, Sosyal, Kültürel ve Siyasi Etkileri Bağlamında Kur'an'ın  
Noktalanma ve Hareklenmesi ve Ebû Amr ed-Dânî'nin Bu Sürece  
Katkısı  
The Punctuation and H̄araka of the Qur'an in the Context of Its  
Scientific, Social, Cultural and Political Effects and the Contribution  
of Abū 'Amr al-Dānī to this Process  
**İmran Çelik**
- 497-521 Dinsel ve Mitolojik Bir Figür Olarak Lotus Çiçeğinin Eski Mısır  
Dini ve Hinduizm'deki Önemi  
The Importance of the Lotus Flower as a Religious and  
Mythological Figure in Ancient Egyptian Religion and Hinduism  
**Fatih Eroğlan**
- 523-551 İbn Sînâ Metafiziğinde Tanrı'nın Varlığı Lehine Argümanlar:  
İlahi Basitlik ve Modal Çöküş Problemleri Bağlamında Bir  
Değerlendirme  
Arguments for the Existence of God in Ibn Sīnā's Metaphysics:  
An Evaluation of the Problems of Divine Simplicity and Modal  
Collapse  
**Tugay Taşçı**
- 553-573 İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Erdem Eğilimleri  
Virtue Tendencies of Faculty of Theology Students  
**Mustafa Şengün**

## **Editörden,**

Merhaba, 2024 yılının son sayısıyla karşınızdayız. Marifetname, artık bilim dünyasının köklü dergileri arasında yer almaktadır. Yeni ve önemli uluslararası indekslerle yerini daha da pekiştirmektedir. Bu çerçevede elinizdeki sayıda birbirinden değerli çalışmalar bulunmaktadır. 11/2’de, 9 adet araştırma makalesi yer almaktadır. Bunların 7’si Türkçe, 2 tanesi de İngilizce kaleme alınmıştır.

Derginin ilk makalesinin adı “Jihadist Salafism in Türkiye: The Ideology of Abu Hanzala (Halis Bayancuk)”dır. Yazar, çalışmasında Türkiye’de Selefi düşüncesi üzerinde durmuştur. Sayının ikinci makalesinin adı “Çöl Romancısı İbrâhîm el-Kûnî ve Edebî Kişiliği ”dir. Yazar çalışmasında Arap Edebiyatının önemli bir romancısını ve edebi kişiliğini ele almıştır.

Sayının üçüncü çalışmanın adı ise “Mâlikîlerin Necâsetler ve Kadınların Özel Halleriyle İlgili Cumhura Muhalefet Ettiği Bazı Fikhî Meseleler”dir. Yazar, Mâlikîler bağlamında kadınların özel hâlleri üzerinde durmuştur. Dördüncü makalenin adı “Sosyal Kelâm Açısından Mu‘tezile’ye Dair Bir Değerlendirme: Vâsıl b. Atâ Örneği”dir. Yazar, çalışmasında Vâsıl b. Atâ örneğinde Mu‘tezile konusunu değerlendirmiştir.

Dergideki beşinci makalenin adı, “16. Yüzyıl Reform Hareketi Sırasında Yahudi-Hristiyan Polemiği”dir. Yazar, çalışmasında 16. yüzyıldaki Yahudi Hristiyan tartışmaları üzerinde durmuştur. Altıncı çalışmanın adı ise “İlmî, Sosyal, Kültürel ve Siyasi Etkileri Bağlamında Kur’an’ın Noktalanma ve Harekelenmesi ve Ebû Amr ed-Dânî’nin Bu Sürece Katkısı” dir. Yazarlar, çalışmasında Kur’an’ın noktalanması ve harekelenmesi konusunu ele almıştır.

Marifetname’de yer alan çalışmalardan yedincisinin adı “Dinsel ve Mitolojik Bir Figür Olarak Lotus ieğinin Eski Mısır Dini ve Hinduizm’deki Önemi”dir. Yazar, alışmasında Lotus çiçeğinin mitik ve dinsel arka planını irdelemiştir. Sekizinci çalışmanın adı “Arguments for the Existence of God in Ibn Sınā’s Metaphysics: An Evaluation of the Problems of Divine Simplicity and Modal Collapse”dir. Yazar, İngilizce dilinde olan makalesinde İbn Sınâ Metafiziğinde Tanrı’nın varlığı lehine argümanları ele almıştır. Marifetname’de yer alan son çalışmanın adı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Erdem Eğilimleri”dir. Yazar çalışmasında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Erdem eğilimleri meselesi üzerinde durmuştur.

Son olarak yeni sayımızın bilim dünyasına önemli katkılar sunmasını temenni ediyoruz. Bu çerçevede fakülte yönetimine, dergi ekibine, katkı sunan yazarlara ve hakemlere teşekkür ediyoruz.

**Doç. Dr. Necati SÜMER**  
**Marifetname Dergisi Editörü**

## **From the Editor,**

Hello, we are here with the last issue of 2024. Marifetname is now among the well-established journals of the scientific world. It further reinforces its place with new and important international indexes. Within this framework, there are valuable studies in this issue. There are 9 research articles in 11/2, seven of them are written in Turkish and two of them are written in English.

The first article of the journal is titled “Jihadist Salafism in Türkiye: The Ideology of Abu Hanzala (Halis Bayancuk)”. The author focuses on Salafist thought in Turkey. The second article of the issue is titled “The Desert Novelist Ibrāhīm al-Qūnī and His Literary Personality”. The author discusses an important novelist of Arabic literature and his literary personality.

The third study of the issue is titled “Some Fiqh Issues on which Mālikīs Opposed al-Jumhur Regarding Impurities and the Special Situations of Women ”. The author focuses on the special conditions of women in the context of the Malikites. The fourth article is titled “An Evaluation of Mu‘tazila in Terms of Social Theology: The Example of Wāsil ibn ‘Aṭā”. In his study, the author evaluates the Mu'tazilah in the example of al-Wāsil b. Atā.

The fifth article in the journal is titled “Jewish-Christian Polemics During the 16th Century Reformation”. In his study, the author focuses on the Jewish-Christian debates in the 16th century. The title of the sixth article is “The Punctuation and Ḥaraka of the Qur'an in the Context of Its Scientific, Social, Cultural and Political Effects and the Contribution of Abū ‘Amr al-Dānī to this Process”. In his study, the author deals with the issue of the Qur'an's punctuation and accentuation.

The seventh study in Marifetname is titled “The Importance of the Lotus Flower as a Religious and Mythological Figure in Ancient Egyptian Religion and Hinduism”. The author examines the mythical and religious background of the lotus flower. The eighth study is titled “Arguments for the Existence of God in Ibn Sīnā’s Metaphysics: An Evaluation of the Problems of Divine Simplicity and Modal Collapse”. In his English-language article, the author discusses the arguments in favor of God's existence in Avicenna's Metaphysics. The last study in Marifetname is titled “Virtue Tendencies of the Faculty of Theology Students”. In his study, the author focuses on the issue of virtue tendencies of the students of the Faculty of Theology.

Finally, we hope that our new issue will make important contributions to the world of science. In this context, we would like to thank the faculty administration, the journal team, contributing authors and referees.

**Assoc. Prof. Necati SÜMER**  
**Chief Editor of Marifetname**

## Türkiye'de Cihatçı Selefilik: Ebu Hanzala'nın İdeolojisi (Halis Bayancuk)

Doç. Dr. Ramazan Akkır | ORCID: 0000-0002-9516-7385 | [rakkir@nku.edu.tr](mailto:rakkir@nku.edu.tr)

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Tekirdağ, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01a0mk874>

### Öz

Bu çalışma, ideolojik hedeflere ulaşmak için silahlı mücadele de dahil olmak üzere aşırı ve sıklıkla şiddet içeren yaklaşımları savunan ve ana akım Selefi ilkelere sapan, erken dönem İslami uygulamalara ve yorumlarına bağlılığıyla karakterize edilen Selefi İslam içindeki Cihatçı Selefilik araştırılmaktadır. Selefilik üzerine önemli araştırmalar yapılmasına rağmen, Türkiye bağlamındaki araştırmalar oldukça sınırlıdır. Türkiye'de Selefi ideoloji 1980'lerde ortaya çıkmış, 11 Eylül'den sonra ivme kazanmış ve Suriye iç savaşı sırasında zirveye ulaşmıştır. Selefi ilkelere sıkı sıkıya bağlılığıyla bilinen Tevhid ve Sünnet Cemaati'nin kurucusu Halis Bayancuk'a (Ebu Hanzala) odaklanan bu çalışma, cihat ilkelere derinlemesine incelenmesiyle iç içe geçmiş ideolojisini titizlikle analiz etmektedir. Quintan Wiktorowicz'in çerçevesini kullanarak Selefilik, puristler, politicoslar ve cihatçılar olarak kategorize edilmektedir. Bu çalışma, döküman analizi kullanarak Türkiye'deki Selefi ideoloji içinde yer alan Cihatçı Selefilik hakkındaki nüansları ve içgörülerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Ebu Hanzala'nın dini ve siyasi görüşlerini söylem analizi yöntemiyle inceleyen çalışma, Selefilik'in Türkiye'deki karmaşık yapısını ve sosyo-politik manzaradaki tezahürlerini ayrıntılı bir şekilde anlamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Selefilik, Türkiye Selefilik, Cihat, Halis Bayancuk (Ebu Hanzala).

**Atıf Bilgisi:** Akkır Ramazan. "Jihadist Salafism in Türkiye: The Ideology of Abu Hanzala (Halis Bayancuk)". *Marifetname* 11/2 (Aralık, 2024), 341-369.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1570162>

Geliş Tarihi 19.10.2024  
Kabul Tarihi 03.12.2024  
Yayın Tarihi 31.12.2024  
Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

**Etik Beyan** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Ramazan Akkır)

**Benzerlik Taraması** Yapıldı – iThenticate  
**Etik Bildirim** marifetmaneetikbildirim@gmail.com  
**Çıkar Çatışması** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.  
**Finansman** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
**Telif Hakkı & Lisans** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Jihadist Salafism in Türkiye: The Ideology of Abu Hanzala (Halis Bayancuk)

Doç. Dr. Ramazan Akkır | ORCID: 0000-0002-9516-7385 | <mailto:rakkir@nku.edu.tr>

Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Sociology of Religion, Tekirdağ, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01a0mk874>

### Abstract

This study examines Jihadist Salafism within the broader framework of Salafist Islam. Jihadist Salafism is defined by its strict adherence to early Islamic practices and interpretations, coupled with the advocacy of extreme and often violent methods, including armed struggle, to achieve ideological objectives. This approach diverges significantly from mainstream Salafist principles. Despite the extensive body of research on Salafism, its implications within the Turkish context remain underexplored. Salafist ideology in Türkiye emerged in the 1980s, gained momentum after 9/11, and reached its peak during the Syrian civil war. This study focuses on Halis Bayancuk, widely known as Abu Hanzala, a prominent figure in Turkish Salafism and the founder of the Tawhid and Sunnah Community. Abu Hanzala is recognized for his stringent adherence to Salafist doctrines and his interpretations of jihad. Using Quintan Wiktorowicz's typology, which classifies Salafists into three categories—purists, politicos, and jihadists—this research seeks to analyze Abu Hanzala's ideology in detail, with particular emphasis on his views regarding jihad. Through document analysis, the study investigates the development and application of Salafist ideology in Türkiye. In addition, discourse analysis explores Abu Hanzala's religious and political rhetoric, providing insights into the intricate dynamics of Salafism in Türkiye and its impact on the socio-political landscape.

**Keywords:** Sociology of Religion, Salafism, Turkish Salafism, Jihad, Abu Hanzala (Halis Bayancuk).

**Citation:** Akkır Ramazan. "Jihadist Salafism in Türkiye: The Ideology of Abu Hanzala (Halis Bayancuk)". *Marifetname* 11/2 (December, 2024), 341-369.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1570162>

Date of Submission	19.10.2024
Date of Acceptance	03.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External

Ethical Statement	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. (Ramazan Akkır)
-------------------	--

Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetmanecetikbildirim@gmail.com">marifetmanecetikbildirim@gmail.com</a>

Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
---------------	---

Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a> .
---------------------	--



## Introduction

Salafism is increasingly recognized as a significant sociological and theological phenomenon today. This diverse belief system strengthens from its internal variety and displays a dynamic structure. Salafism has evolved through a range of interpretations, from the teachings of Ahmad Ibn Hanbal (780–855) to those of Taqī al-Din Ahmad ibn Taymiyya (1263–1328) and from Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703–1792) to Abu Muhammad al-Maqdisi (b. 1959). Its influence continues to expand in Türkiye and the broader Islamic world. Despite this growing impact, academic research on Salafism in Türkiye remains limited. Most existing studies focus primarily on jihadist Salafism, particularly regarding ISIS and its emergence during the Syrian civil war. Few investigations have explored other aspects of Salafism within Türkiye. Among these efforts, Hammond’s article is noteworthy for its attempt to examine purist Salafism among Turks.<sup>1</sup> However, it falls short of thoroughly addressing the role of Salafist preachers and does not provide a comprehensive interpretation of the phenomenon overall.

The emergence and rise of Salafism in Türkiye can be attributed to various factors, such as the relationship between the government of the Turkish Republic that was established after the military coup of September 12, 1980, and the role of the Saudi Arabian state-supported Muslim World League (MWL),<sup>2</sup> Additionally the influx of some Salafī scholars in Türkiye following the US-led Coalition Forces’ invasion of Iraq<sup>3</sup> along with the travel of some Turkish individuals to Muslim countries such as Egypt, Saudi Arabia, or Syria to study under Salafī scholars. Other contributing factors to the entrenchment of Salafī thought in Türkiye include the translation of Salafī writings into Turkish;<sup>4</sup> the return of individuals who fought in war zones such as Afghanistan, Chechnya, Iraq, and Syria; the impact of the Arab Spring;<sup>5</sup> and the more widespread use of

<sup>1</sup> Andrew Hammond, “Salafī Thought in Turkish Public Discourse Since 1980”, *International Journal of Middle East Studies* 49/3 (Ağustos 2017), 417-435.

<sup>2</sup> Uğur Mumcu, *Rabıta* (İstanbul: Uğur Mumcu Vakfı Yayınları, 2020).

<sup>3</sup> Bekir Altun, *Selefilik-Vehhabilik ve Türkiye’deki Faaliyetleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master’s, 2015).

<sup>4</sup> Adem Özköse, “Türkiyeli Selefiler tekfirci mi?”, *Tevhid Haber* (24 Temmuz 2009).

<sup>5</sup> Ruşen Çakır, “Yeni Selefilik tartışmasına devam”, *Haber*, *Gazetevatan* (20 Mart 2014); Ruşen Çakır, “Selefileri beklerken”, *rusencakir.com* (03 Kasım 2014); Francesco Cavatorta - Fabio Merone (ed.), *Salafism After the Arab Awakening: Contending with People’s Power* (New York, NY: Oxford University Press, 2017).

the internet and the influence of social media which have facilitated the dissemination of Salafi ideas.<sup>6</sup>

In Türkiye, there are now several Salafi groups and young Salafi preachers, now range from the most moderate to the most radical. Abu Hanzala (Halis Bayancuk), Murat Gezenler,<sup>7</sup> Abu Haris (Ramazan Oral),<sup>8</sup> Muhammed Ceyhan,<sup>9</sup> Abdulkadir Polat,<sup>10</sup> Abu Ubeyde (İlyas Aydın),<sup>11</sup> and Musa Olgaç<sup>12</sup> are just a few among them. In particular, Abu Hanzala, the founder of the Tawhid and Sunnah Community (Turkish: Tevhid ve Sünnet Cemaati), has significantly contributed to the institutionalization of Salafism in Türkiye and is among the most influential young Salafi preachers who ideologically nourish various groups of Salafism. The main characteristic of this particular Salafi group is its occasional emphasis on jihadist aspects, with a rigid takfiri<sup>13</sup> orientation. This group prioritizes political issues and adopts a structured approach. Their prominent leader, Abu Hanzala, has profoundly influenced the ideological framework of jihadist Salafism in Türkiye, particularly shaping the worldview of young individuals who have joined organizations like Al-Qaeda or ISIS or who have traveled to conflict zones for jihad. Many of those who sympathize with Al-Qaeda or who have journeyed from Türkiye to Syria to fight have been significantly impacted by Abu Hanzala's religious discourse.<sup>14</sup>

The framework utilized to analyze Abu Hanzala's religious, political, and jihadist discourse in this study is based on the classification proposed by Quintan Wiktorowicz. According to Wiktorowicz, Salafis can be categorized into three main groups: purists, politicians, and jihadists. Purists primarily focus on educational initiatives and personal purification, regarding politics as a deviation from their core beliefs. They emphasize the foundational principles of Salafi thought, distancing themselves from violence and positioning themselves

<sup>6</sup> Mehmet Aksürmeli, "The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala", *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 225-238.

<sup>7</sup> For his Youtube account, see "Şehadet Mektebi" (Erişim 20 Haziran 2023).

<sup>8</sup> For his Youtube account, see "Vasat Kitabevi" (Erişim 22 Temmuz 2024).

<sup>9</sup> For his Youtube account, see "Muhammed Ceyhan Hoca" (Erişim 22 Haziran 2023).

<sup>10</sup> For his Youtube account, see "Abdulkadir Polat" (Erişim 22 Haziran 2023).

<sup>11</sup> For his Youtube account, see "Ebu Ubeyde Hoca" (Erişim 23 Haziran 2023).

<sup>12</sup> For his Youtube account, see "Sosyal Davet" (Erişim 24 Temmuz 2023).

<sup>13</sup> Halil Aydınalp, "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-I", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (2016), 168.

<sup>14</sup> Süleyman Erdem, *Cihatçılar El Kaide ve IŞİD'e Katılanların Hikayesi* (İstanbul: Yakın Plan Yayınları, 2016), 211-232; Doğu Eroğlu, *İşid Ağları Türkiye'de Radikalleşme, Örgütlenme, Lojistik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 256-268.

as pioneers dedicated to purifying Islam and maintaining the concept of tawhid—monotheism pure of what they see as idolatry and association of God with the creation—from corrupt influences and sinful innovations. From this standpoint, they believe that meaningful change will emerge gradually through the enlightenment of individuals.

Politically oriented Salafists, whom Wiktorowicz terms *politicos*, highlight the necessity of implementing the political dimensions of Salafi beliefs. They assert the importance of Allah's exclusive legislative rights, sovereignty, and the principle of divine governance. While purists eschew political violence and involvement, they claim to occupy a distinct realm compared to the broader world. *Politicos*, on the other hand, see it as their moral obligation to engage in political discourse and critique non-Islamic rulers and policies. They argue that preserving the purity of Islam depends on addressing political issues and assert that they possess a deeper understanding of contemporary affairs, which enables them to critique the prevailing regimes in their host countries robustly.

Jihadist Salafists, recognized for their militant approach, assert that the use of violence and revolutionary methods is essential for expressing their religious beliefs. They firmly maintain that true societal change can only be achieved through fervent jihadist actions. Although these groups share a fundamental doctrine, Wiktorowicz points out that they differ significantly in their interpretations of how religious practices should manifest in the modern world.<sup>15</sup>

The primary objective of this research is to examine the jihadist dimensions of the Salafi movement in Turkey by analyzing Abu Hanzala's religious beliefs. A qualitative approach has been chosen to investigate the underlying processes, aiming to reveal implicit sociological meanings and previously unheard perspectives. This study employs document analysis as its data collection method, utilizing a systematic approach to review and evaluate printed and electronic materials.<sup>16</sup>

In this study, the primary sources of information consist of texts authored by Abu Hanzala, complemented by secondary sources. Furthermore, the Tawhid and Sunnah Community, known for its effective use of digital media, disseminates numerous speeches and religious discussions by Abu Hanzala

---

<sup>15</sup> Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2005), 208-222.

<sup>16</sup> J. W. Heyink - Tj. Tymstra, "The Function of Qualitative Research", *Social Indicators Research* 29/3 (1993), 193; Paul Ten Have, *Understanding Qualitative Research and Ethnomethodology* (London; Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Ltd, 2004), 4-5.

online. Consequently, this research has also incorporated videos from various digital platforms. The objective of this study is to examine the development of jihad-oriented Salafism in Türkiye and to clarify the theo-political identity of Jihadist Salafism.

This study uses document analysis as the data collection technique, which involves a systematic procedure to review and evaluate both printed and electronic materials. In this context, the primary sources of information utilized in this study are the texts authored by Abu Hanzala himself, followed by secondary sources. Additionally, the Tawhid and Sunnah Community, known for the effective use of digital media, share many of Abu Hanzala's speeches and religious discussions on the internet. Because of this, videos from digital platforms are also used here. This study aims to capture the formation process of jihad-oriented Salafism in Türkiye and reveal the theo-political identity of Jihadist Salafism.

## 1. An Overview of Salafism

Since the terrorist attacks on the Twin Towers by the Al-Qaeda organization on September 11, 2001, questions about the nature of Salafism, its definition, and its origins have been central to ongoing debates. In Islamic history, the periods of the *Sahaba* (the companions of the Prophet Muhammad), the *Tabi'un* (the followers of the Sahaba), and the *Tabi'u't-Tabi'in* (the followers of the *Tabi'un*) hold significant importance. These first three generations of Muslims, representing the earliest years of Islam, were characterized by the emerging religion's foundational experiences and established what would be considered the "correct way of life" for future Muslims. Collectively, these periods are known as the era of the *Salaf-i Salihin* (pious predecessors) or the period that produced the Salafi *minhaj* (methodology, with emphasis on practicing Islam solely per the forms which are recorded in direct lineage from the Prophet and the first three generations of Muslims).<sup>17</sup> The individuals from this period are regarded with particular significance among Muslims, as they encapsulate the religion's foundational experience and serve as witnesses to the

---

<sup>17</sup> John L. Esposito, "Contemporary Islam Reformation or Revolution?", *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 683; Hammond, "Salafi Thought in Turkish Public Discourse Since 1980", 418; Roel Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (New York: Oxford University Press, 2009), 2; Oliver Scharbrodt, *Muhammad 'Abduh: Modern Islam and the Culture of Ambiguity* (London New York Oxford: I.B. Tauris, 2022), 177; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami K tenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2024).

earthly manifestation of Allah’s Will.<sup>18</sup> Nearly all Muslims worldwide consider this period, the period of “*pious predecessors*” who experienced the establishment of the faith firsthand, the Companions, and the two generations that followed them, as the primary source of legitimate religious authority or religious legitimacy.<sup>19</sup>

It should be noted that the understanding of Salaf-i Salihin, which can be described as a common spirit and thought process among Muslims since the emergence of Islam, has not been transformed into a specific or established practical or doctrinal methodology.

For the most part, that description of the methodology of the pious predecessors remained a broad, encompassing framework that serves as a reference point for Muslims without adopting a fixed or rigid structure. This disputed hermeneutic is precisely why it isn't easy to talk or write about Salafism.

The understanding of Salafism began to gain ideological meaning with the attacks of the Christian Crusaders from the West and the invasion of the pagan Mongols from the East. Ibn Taymiyya (1263–1328), was an Islamic scholar- who witnessed the attacks coming from both the East and the West in the 13th century, and introduced a new methodology together with his student Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292–1350) to strengthen the faith of Muslims and ensure social cohesion.<sup>20</sup> Therefore, Ibn Taymiyya can be considered the original architect of the modern Salafî movement because the views of almost all Salafist movements in the fields of theology and law are based on his, and he is often referenced.<sup>21</sup>

Ibn Taymiyya, in his methodology, centered the following points while advocating the absolute distinction between the Creator and the created, adherence to divine revelation as a self-sufficient system, and a focus on the

<sup>18</sup> Mohamed Bin Ali, *The Roots Of Religious Extremism, Understanding The Salafi Doctrine Of Al-Wala’ Wal Bara’* (London: Imperial College Press, 2015), 42-43.

<sup>19</sup> Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam* (Cambridge University Press, 2021), 24-25.

<sup>20</sup> Walid Phares, *Future Jihad: Terrorist Strategies Against the West* (New York: St. Martin’s Griffin, 2006), 53; Bernard Haykel, “On the Nature of Salafî Thought and Action”, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (Oxford University Press, 2014), 38; Ebû’l-Abbâs Takîyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Dekâiku’t-Tefsir* (Dımaşk: Müessesetü Ulûmi’l-Kur’an, 1984), 2/473; Ebû’l-Abbâs Takîyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübra* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987), 6/472.

<sup>21</sup> Richard Gauvain, *Salafî Ritual Purity: In the Presence of God* (New York, NY: Routledge, 2012), 6-7; İsmail Akkoyunlu, “İbn Teymiyye’de Selef ve Selefiyye Kavramları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 545-562; İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*.

Sunnah as interpreted through the writings and actions of the Pious Predecessors:<sup>22</sup>

- The rapid spread of the Islamic state during the time of the Prophet resulted from the perspective of the pious predecessors, the Salafis, who understood and followed the correct way of life. Behind this success lay the formula of the *Salaf-i Salihin*. Therefore, the right path and method that Muslims should follow are the path and the method of the *Salaf-us Salihin*. The manifestation of divine guidance is possible through literal adherence to Islam. Muslims should strictly apply all commandments and legal prohibitions found in the Quran and Hadith, as implemented and understood as Sharia by the Pious Predecessors. Any discrepancy in this regard may hinder the fulfillment of the divine mission.
- Muslims must adhere strictly and literally to the teachings of Allah and His messenger. However, merely becoming Muslim and adhering to the five pillars of Islam is not sufficient to gain the approval of the Creator and maintain an Islamic state. It is essential to follow the path of the pious predecessors, the *Salaf-i Salihin*. Those who do not follow the way of the Salafis are considered disbelievers, apostates, or deviants.

Muslims must adhere strictly and literally to the teachings of Allah and His messenger. However, merely becoming Muslim and adhering to the five pillars of Islam is not sufficient to gain the approval of the Creator and maintain an Islamic state. It is essential to follow the path of the pious predecessors, the *Salaf-i Salihin*. Those who do not follow the way of the Salafis are considered disbelievers, apostates, or deviants.

Peace cannot be made with infidels; it is impossible to make peace with them or to live in peace.<sup>23</sup> Thus, the fundamental purpose of the Salafi movement, under the leadership of Ibn Taymiyya, was to make Islam a dynamic force.<sup>24</sup> According to him, the weakening of the Islamic world and its inability to respond to attacks was due to deviating from Islam and indulging in sinful innovations.

---

<sup>22</sup> James Pavlin, "Ibn Taymiyya (1263–1328)", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (United States: Macmillan Reference USA, 2004), 338.

<sup>23</sup> Phares, *Future Jihad: Terrorist Strategies Against the West*, 53-54.

<sup>24</sup> John O. Voll, "Salafiyye", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin (New York: Macmillan Reference USA, 2003), 609.

With Ibn Taymiyya, the Salafi understanding began to take shape as a puritanical movement calling for a return to the time of the Prophet Muhammad and the first three generations of Muslims, known as the *Salaf-us-Salihin*. Salafism advocates a return to the original Islamic beliefs and practices as the sole basis for Shariah or law. According to this perspective, the only legitimate sources of Islam are the Quran, the sayings of the Prophet (Hadith), and the practices of the Salaf-us-Salihin. From this period onwards, those who identified themselves as Salafis started to consider it illegitimate to refer to Islamic sources from outside of this era. They even began to perceive practices arising after the first three generations of Islam as innovations (*bid'a*) or sinful changes.<sup>25</sup> In the context of Salafism, Ibn Taymiyya not only established a new methodology but also created a general framework to which all subsequent Salafi groups would refer concerning issues such as jihad or takfir. Thus, the terms “Salaf-us-Salihin” and “Salafi movement” began to diverge.<sup>26</sup>

The 18th and 19th centuries were important milestones in the historical context of Salafism. Until the 18th century, the term “Salafi Salihin” referred to the “*correct way of life*” or a source of inspiration for all Muslims. Subsequently, it started to acquire a specific meaning and be understood as the path and method of those who identified themselves as Salafi. It should also be emphasized that, behind this differentiation, a sense of underdevelopment and inertia prevailed in the Islamic world. During this period, reformist thinkers, self-identified as Salafi or following the methodology of the Pious Predecessors, emerged declaring their intention to rescue the Islamic world from its adverse conditions. Among these thinkers were key figures such as Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, and Rashid Rida. Their views were greatly influenced by the ideas of Ibn Taymiyya and his student Ibn Qayyim al-Jawziyya. Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, in particular, had a decisive impact on the formation of 18th century Salafi thought and the shaping of the Salafism of future generations.<sup>27</sup> The historical trajectory of Salafi thought shifted in a different direction with the efforts of thinkers like al-Afghani, Abduh, and Rida.

<sup>25</sup> Alexander Meleagrou-Hitchens, *Incitement: Anwar al-Awlaki's Western Jihad* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020), 13.

<sup>26</sup> Akkoyunlu, “İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları”. Mohammad Abu Rumman, *I am a Salafi. A study of the Actual and Imagined Identities of Salafis* (Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung Jordan & Iraq, 2014), 57; Henri Lauzière, “The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From the Perspective of Conceptual History”, *International Journal of Middle East Studies* 42/3 (Ağustos 2010), 371-373.

<sup>27</sup> Michael Cook, “Muhammed b. Abdülvehhab”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 30/490.

They shared a common characteristic of attempting to understand Islam through the methodology of Salafism to capture the purity they believed existed in Islam's early period. The path to and method for salvation for the Islamic world, they held, lay in reforming Islam by purging it of innovations and superstitions, rejecting blind imitation, and returning to its sources.<sup>28</sup> According to Lauzière, the reason for preferring this method was the desire to gain the support of the people and establish grounds for legitimacy by benefiting from the legitimacy of Islam's early period.<sup>29</sup>

By the 19th century, Salafi thought began to exhibit significant differentiation. During this period, five core principles emerged as defining characteristics of Salafism: 1. A clear opposition to Sufism. 2. The rejection of Sunni theological schools such as Ash'ariyya and Maturidiyya, regarded as theological innovations (*bid'a*). 3. A strong emphasis on the belief that faith is inherently connected to deeds (*ameli iman*). 4. The adoption of a threefold concept of tawhid, which signifies the oneness of God. 5. A distinction between "acts of polytheism" (*ameli shirk*) and "acts of disbelief" (*ameli kufr*). These principles collectively shaped the evolving understanding of Salafism during this era.<sup>30</sup> Thus, Salafi's thought, which began with Ibn Taymiyya and continued with Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, reached a new stage. By the 20th century, the Salafi movement had evolved to span a wide spectrum, ranging from the most moderate to the most radical positions. However, in this process, jihadist Salafi groups, prioritizing conflict and war in their beliefs, established intellectual hegemony over the broader Salafi community.

Salafi thought has its roots in the works of Ibn Taymiyya and was further developed by Muhammad Ibn Abd al-Wahhab. By the 20th century, the Salafi movement entered a new stage marked by significant diversification, featuring various interpretations ranging from moderate to radical. During this time, jihadist Salafi groups—who emphasize conflict and warfare as central tenets of their ideology—attained intellectual dominance within the broader Salafi community. While Salafis differ in their understanding, practice, and application of religious principles, they are united by a shared belief system. This system revolves around five fundamental concepts: *tawhid* (the oneness of Allah), *aqida* (creed), *takfir* (ex-communication), *jihad* (struggle), and *wala'-wal-bara'*

---

<sup>28</sup> Scharbrodt, *Muhammad 'Abduh: Modern Islam and the Culture of Ambiguity*, 177.

<sup>29</sup> Lauzière, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From the Perspective of Conceptual History", 370.

<sup>30</sup> Hilmi Demir, "Selef mi Seleflik mi?", *Türkiye Gazetesi* (19 Eylül 2020).



(loyalty and disavowal).<sup>31</sup> Salafism encompasses a shared set of foundational beliefs; however, interpretations and applications of these principles can vary in the contemporary context. This diversity enables the classification of Salafis into three distinct groups: purists, politicians, and jihadists. As a result, a range of Salafi preachers and organizations is present in Türkiye. A recent report from Türkiye's National Intelligence Organization (MİT) estimates that there are between 10,000 and 20,000 radical Salafis within the country..<sup>32</sup> However, due to their closed and secretive socio-religious structures, it is difficult to know their exact numbers. One of the major Salafi groups operating in Türkiye today is the Tawhid and Sunnah Community, which was founded by Halis Bayancuk.

## 2. Abu Hanzala's Life

The biographical narrative of a political movement's leader serves as a compelling initiatory juncture for elucidating the broader narrative of the movement.<sup>33</sup> Halis Bayancuk, originally from Bingöl, was born in 1984 as the son of a Kurdish father who was a member of the militant, Islamist, and Sunni religious group<sup>34</sup> known as Kurdish Hizballah, which mainly operates in the eastern and southeastern regions of Türkiye and consists primarily of Kurds. Abu Hanzala's father, Hacı Bayancuk, known as "Hafız," was convicted for his activities with Kurdish Hizballah and released in 2016. Hacı Bayancuk was not a mere ordinary member of this Hizballah organization; he was noted to be a part of the political wing of the group and considered one of the potential candidates for leadership after the death of Kurdish Hizballah's leader, Hüseyin Veliöğlü.

Hizballah was established in 1979 by Veliöğlü to overthrow the Republic of Turkey's regime through armed struggle and establish a state governed by Islamic Sharia in its place. Operating predominantly in the Eastern and Southeastern Anatolia regions, where Kurds were densely populated, and state oppression was more acutely felt, from 1979 until 2000, Hizballah fell silent for a period following the assassination of its leader Veliöğlü on January 17, 2000. The organization concluded its armed activities in 2003 due to the majority of its leadership either dying or being imprisoned. From this point onwards, Hizballah initiated activities in the legal sphere and, on September 16, 2004,

<sup>31</sup> Jarret M. Brachman, *Global Jihadism: Theory and Practice* (London; New York: Routledge, 2008), 22-49.

<sup>32</sup> İsmail Saymaz, "MİT'in Selefi Raporu", *Sözcü Gazetesi* (Erişim 05 Kasım 2022).

<sup>33</sup> Mehmet Kurt, *Kurdish Hizballah in Turkey: Islamism, Violence and the State* (London: Pluto Press, 2017), 16.

<sup>34</sup> Senem Aydın - Ruşen Çakır, "Turkey: A sustainable Case of de-Radicalisation?", *Islamist Radicalisation The Challenge For Euro Mediterranean Relations* (Brussels: Centre for European Policy Studies, 2009), 101.

established an association named “Mustazaflarla Dayanışma Derneği” (Association for Solidarity with the Oppressed), abbreviated as Mustazaf-Der headquartered in Diyarbakır. This association was closed by the Supreme Court on March 29, 2012, because it operated in line with the objectives of the Hizballah organization. Subsequently, to continue its association activities, Hizballah established an organization called “İnsan Haklarını Koruma, Gençlik, Eğitim, Kültür ve Dayanışma Derneği” (Association for the Protection of Human Rights, Youth, Education, Culture, and Solidarity), abbreviated as Mustazaflar Cemiyeti, based in Batman. By the year 2013, Hizballah had transitioned into the political arena and founded the Free Cause Party, abbreviated as HÜDAPAR. Having entered the political sphere, Hizballah continues its propaganda activities effectively using written and visual media outlets both domestically and internationally.<sup>35</sup>

The idea of opposition to the state within the Hezbollah organization has existed to some extent since its establishment, supported by Salafî arguments and Ikhwanist. Functioning within a state governed by a regime deemed as ‘taught,’ thereby categorizing Turkey as dar al-harb, persistent debates have ensued regarding matters such as the feasibility of conducting congregational Friday prayers in Turkey and the question of whether taxes should be remitted to the Turkish state.<sup>36</sup>

From the moment of his birth, Abu Hanzala was brought up within Kurdish Hizballah, one of Türkiye’s enigmatic radical organizations. During his formative years in middle school, Abu Hanzala engaged in religious education programs conducted in mosques known to be affiliated with or influenced by Hizballah. These programs played a significant role in shaping his early religious upbringing. He completed his middle school and high school education “in the schools of the Republic of Türkiye, which are the ‘modern temples of Taghut servitude,’ like every person living in the Taghut system and not sensitive to this issue,” in his own words. During those middle and high school years, Abu Hanzala became affiliated with the Hizbullah organization under his father's influence and received religious instruction from the group’s mentors. He completed his education at Diyarbakır Imam Hatip High School.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Ahmet Aktaş, “Türkiye Hizbullahının Siyasal Dönüşümü”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, (2022); Suleyman Ozeren - Cécile Van De Voorde, “Turkish Hizballah: A Case Study of Radical Terrorism”, *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice* 30/1 (01 Mart 2006), 81-85; Kurt, *Kurdish Hizbullah in Turkey*.

<sup>36</sup> Kurt, *Kurdish Hizbullah in Turkey*, 41.

<sup>37</sup> Ebu Hanzala, “Cezaevi Röportajı”, *Tevhid Dergisi Cezaevi Özel Sayısı* (Ocak 2015), 7.

Abu Hanzala's intellectual world was influenced by several figures, one of whom was Mehmet Göktaş<sup>38</sup> from Kayseri, who shared an understanding of religion similar to that of Hizbullah. Because of his father's position within the Kurdish Hizbullah organization, Abu Hanzala's family had to constantly change cities, at one point moving to Kayseri, where Abu Hanzala would receive religious education from Göktaş. Again, in Abu Hanzala's own words:

“Due to my father being sought after, we had to constantly change cities. While in Kayseri, I met Mehmed Göktaş Hodja, a renowned scholar there. During my time there, I requested to receive lessons from Hodja... He was very helpful to me in this regard... We constantly prayed for him.”<sup>39</sup>

Göktaş, who was once close to Hizbullah and also served as the editor-in-chief of the *Doğruhaber Gazetesi* newspaper, continues to write religious articles and books.<sup>40</sup>

Another influential figure in Abu Hanzala's intellectual world was Molla Enver Kılıçarslan. Kılıçarslan, who hails from Diyarbakır and holds the position of General Chairman in the Union of Scholars and Madrasahs (Turkish: Alimler ve Medreseler Birliği), is also counted among the instructors of Hizbullah. During this period, Abu Hanzala, who had been forced to move to Istanbul, took lessons from Molla Enver, who lived in the same apartment building. In his own words, Abu Hanzala said:

“I stayed in Istanbul for about a year. We were neighbors with a well-known religious scholar from the East in the apartment building in which we stayed. Due to the increasing pressure on the Islamic community and the fact that most of the people we lived with were wanted, we were constantly confined within four walls. During this time, I took lessons from Molla Enver.” Kılıçarslan had a prominent position among the influential instructors of Abu Hanzala concerning Islamic methodology. Furthermore, he demonstrated comprehensive knowledge regarding the writings and ideas of Said Nursi, which hold a significant place among the foundational reference texts of Hizbullah.<sup>41</sup> After leaving Istanbul, Abu Hanzala returned to Diyarbakır, where he began receiving lessons from a teacher who had graduated from Tillo Madrasah, one of the renowned madrasahs in the eastern region of Türkiye, and was affiliated with the Nur Community. He also extensively studied the *Risale-i Nur*, a collection of

<sup>38</sup> For his Twitter account, see “Mehmet Göktaş (@goktasmehmet) / X”, *X (formerly Twitter)* (Erişim 22 Temmuz 2023).

<sup>39</sup> Hanzala, “Cezaevi Röportajı”, 7.

<sup>40</sup> Haber Merkezi, “Mehmed Göktaş: Hizbullah Camiasının Temsil Edilmediği Hiçbir Çözüm Süreci, Hiçbir Anlaşma Geçerli Değildir”, *İslami Analiz* (Ekim 2014).

<sup>41</sup> Kurt, *Kurdish Hizbullah in Turkey*, 17.

writings of Said Nursi.<sup>42</sup> During this period, he also read the tafsir “Fi Zilal’il Qur’an” by Sayyid Qutb, who was greatly influenced by the ideas of Ibn Taymiyya and Muhammad ibn Abd al-Wahhab.<sup>43</sup> Growing up in the atmosphere of Hizballah’s radical Islamist interpretation of Islam, Abu Hanzala began to radicalize and adopt Salafist beliefs from this period onwards.<sup>44</sup>

Musa Olgaç, also known as Musa Abu Cafer, is recognized as another influential figure in the intellectual world of Abu Hanzala. He was born on May 10, 1974, and is originally from Mardin. In 1992, Olgaç traveled to Damascus, where he received three years of religious education at El-Furkan Madrasah. Later, he went to Egypt and enrolled in the Faculty of Sharia at Al-Azhar University, completing a four-year course of study and obtaining his degree. However, he encountered legal issues in Egypt, leading to his arrest and subsequent deportation to Türkiye. Upon returning to Türkiye, he was briefly involved in missionary activities. In 2011, Olgaç traveled to Afghanistan and participated in the “jihad” there. He spent approximately two and a half years in Afghanistan before traveling to Syria and joining Al-Qaeda.<sup>45</sup> His intellectual impact on Abu Hanzala’s thinking is significant, and his life trajectory reflects his involvement in various religious and political contexts in different countries. Olgaç, who is wanted in Türkiye due to his opposition to Atatürk, the Republic, and secularism, had a close relationship with Abu Hanzala during his time in Egypt.<sup>46</sup> However, their ideologies diverged later on, and Olgaç criticized Abu Hanzala for his “radical” and “takfiri” views. He is one of the instructors of the Hayat Tahrir al-Sham organization and currently continues his religious activities in the Idlib region of Syria.

Abu Hanzala completed his high school education in Türkiye and then, following the guidance of his father, he went to Egypt to further his knowledge and expertise in the field of religion. He registered at Al-Azhar University but later decided not to complete his education there. Specifically, Abu Hanzala withdrew from Al-Azhar University due to his belief that it was under the control of “taghut,” or tyrannical powers, and supervised by scholars approved by the taghut. Instead, he participated in activities at Salafi-oriented mosques in Egypt,

<sup>42</sup> Hanzala, “Cezaevi Röportajı”, 8.

<sup>43</sup> Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi Movement”, 222.

<sup>44</sup> Hanzala, “Cezaevi Röportajı”, 9.

<sup>45</sup> Abdussamed Dağül, “Duyuru - Abdussamed Dağül, Gündemle Alakalı Musa Hoca İle Röportajı” (21 Haziran 2023).

<sup>46</sup> Haber Merkezi, “Atatürk ve cumhuriyeti hedef alan Musa Ebu Cafer, İçişleri Bakanlığı’nın terör listesinde El Kaide üyesi olarak aranıyor”, Haber, *T24* (12 Şubat 2022); Onur Güler, *Ortadoğu’yu Savunmak yahut Işid/Daeş Hukuku* (İstanbul: Step Ajans, 2021), 85.

remaining in the country for approximately 4 years and 8 months. During this time, he had contact with various Salafi groups operating in Egypt, such as the Muslim Brotherhood and Takfir wal-Hijra. He resided in the same neighborhood as people coming from Azerbaijan and Dagestan, and he engaged in activities with close-knit Salafi groups associated with them.<sup>47</sup>

Abu Hanzala's intellectual journey reflects a trajectory influenced by a radical Islamist mindset. Having been exposed to such an environment in his formative years, he pursued further religious education in Egypt, where he encountered and embraced Salafi ideology. This alignment with Salafi's principles led him to become more deeply involved with Salafi-oriented activities and communities. However, it is worth noting that Abu Hanzala also faced challenges and tensions with Salafi groups that maintained close ties to Saudi Arabia, possibly due to differences in interpretations or approaches within the Salafi movement. Further research and analysis are required to gain a comprehensive understanding of the specific dynamics and reasons behind these encounters. During his time in Egypt, Abu Hanzala engaged in the dissemination of selected passages from the work titled "*The Mainstay on Preparing Provisions for Jihad*" ('Umda (al-) fi i`dad al-'udda li'l-jihad fi sabil Allah ta'ala) written by Abd al-Qadir bin Abd al-Aziz, a prominent founding member of the Egyptian Islamic Jihad led by Ayman al-Zawahiri. This activity brought him into conflict with Salafi groups with close ties to Saudi Arabia, who accused him of adopting "Kharijite" and excommunication/takfiri stances. As a consequence, he faced multiple complaints at different points in time. In 2006, Abu Hanzala returned to Türkiye, and due to the complaints and legal issues he faced, he did not return to the countries he had previously resided in.<sup>48</sup>

In 2007, Abu Hanzala began his Salafi missionary activities in the Bayrampaşa district of Istanbul, Türkiye. He referred to the mosques affiliated with the Republic of Türkiye as Masjid al-Dirar, or Mosques of Dissent,<sup>49</sup> and expanded his activities by opening offices under the name "Tawhid Mosques" in different cities across Türkiye, including Istanbul, Bursa, and Van. Through these offices, he propagated his radical, takfiri, and political Salafi interpretation of Islam and aimed to establish his congregation.

The first time Abu Hanzala's name was heard among the Turkish public was when he was accused of being the "*leader of al-Qaeda in Türkiye*" and subsequently arrested. In 2008, 2011, and 2014, Abu Hanzala was arrested and

<sup>47</sup> "Ebu Hanzala (Hâlis Bayancuk) ile Röportaj | Furkân bin Abdullah [2013]", haz. Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi.

<sup>48</sup> "Ebu Hanzala (Hâlis Bayancuk) ile Röportaj | Furkân bin Abdullah [2013]".

<sup>49</sup> "Ebu hanzala Mescidi Dirar", haz. muaz036.

sent to prison. He spent a total of 4 years in prison in that period, serving 13 months after the first arrest, two years after the second, and 10 months after the third before being released.<sup>50</sup>

After 2014, allegations emerged that Abu Hanzala had become the leader of the Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) in Türkiye. As a result, he was taken into custody again on July 23, 2015, as part of an operation against ISIS, and subsequently arrested. However, he was released on March 24, 2016. He was arrested for the fifth time on August 26, 2016, and later released. On March 8, 2017, due to the cancelation of a panel organized in Ankara by the governorship in which he was supposed to participate as a speaker, Abu Hanzala accused governorship employees of being “polytheists” and threatened public employees, stating: “*We will not stand idle either.*” As a result of this threat, he was arrested for the sixth time.<sup>51</sup> On May 30, 2017, he was arrested for the seventh time, accused of being a senior executive of ISIS, and on June 7, 2017, he was arrested again. He has been frequently tried with demands for life imprisonment. In a trial on April 9, 2020, he was granted release; however, before he left the prison, a new arrest warrant was issued, and he was arrested again. After spending approximately 3 years in prison, he was released on July 10, 2023.

Abu Hanzala gained significant public attention in 2015 when he led the Eid al-Fitr prayer at the Ömerli Dam location in the Çekmeköy district of Istanbul. Starting in 2014, Salafi groups in Türkiye had begun to gather on the occasion of Eid al-Fitr prayers and express their views through the sermons they delivered. In 2014, the Eid al-Fitr prayer led by Mustafa Yağbasa,<sup>52</sup> one of the prominent preachers of Salafi thought in Türkiye, was perceived by the public as a “*call for jihad*” by Salafi organizations.<sup>53</sup> In 2015, Abu Hanzala led the Eid al-Fitr prayer. Self-described as an “*Islamic Inviter,*” Abu Hanzala said in his speech during the prayer that the Republic of Türkiye had a polytheistic system and, therefore, should be considered a “*taghut*” entity. He further stated: “You say, ‘We educate children to be secular, democratic, and loyal to the Constitution.’ We, on the other hand, consider this as disbelief, and idolatry, and for this reason, we do not send our children to your schools.” He further added:

<sup>50</sup> Doğu Eroğlu, “‘Ebu Hanzala’: İŞİD’in ‘Türkiye emiri’ değil, vaizlerin en etkilisi”, (11 Kasım 2017).

<sup>51</sup> Helin Şahin, “‘Ebu Hanzala’ kod adlı Halis Bayuncuk gözaltına alındı”, (08 Mart 2017).

<sup>52</sup> For his Twitter account, see “Mustafa Yağbasa (@MustafaYagbasa) / X”, X (formerly Twitter) (Erişim 22 Ağustos 2023).

<sup>53</sup> Sema Kızıllarlan, “Yedi Yıl Sonra Ömerli hutbesi: Cihat Çağrısı Var mı, Yok mu?”, *Medyascope*, 23 Kasım 2021.

“Believers fight in the way of Allah, while unbelievers fight for taghut. After calling you ‘taghut,’ we will not come and serve in the military for you.” He further expressed his political stance by saying: “We do not vote, because the right to govern belongs to the Creator. You are pitiful beings who dispute with the Creator about governing.” In this way, he shared his political views with other Salafi groups and the Turkish public.<sup>54</sup>

Abu Hanzala founded the Tawhid and Sunnah Community in different cities, which seeks to recruit new members through the monthly publication of “Tawhid Magazine” and the aforementioned “Tawhid Mosques.” It is among Türkiye’s most influential and well-organized Salafi groups. The community continues to propagate its politically oriented Salafi interpretation of religion through video recordings published on the internet and street interviews.<sup>55</sup> We will address the issue of how to classify Abu Hanzala’s Salafism within the framework of concepts such as jihad.

### 3. Abu Hanzala’s Jihadist İdeology

One of the most debated concepts of the modern world is jihad. “Jihad” has a general and comprehensive meaning, including learning and living according to religious commandments, teaching others, enjoining good and forbidding evil, spreading Islam, and engaging in self-defense and resistance against external enemies; it possesses meanings such as working, making an effort, and struggling.<sup>56</sup> Therefore, the concept of jihad, being variable and thus ambiguous, has been a subject of discussion regarding against whom it should be directed, how it should be carried out, and when it is appropriate.<sup>57</sup> The popularity and politicization of jihad gained particular significance with the emergence of the Soviet-Afghan War, in the context of establishing an Islamic state or Caliphate.<sup>58</sup> This conflict became a turning point for perceptions of jihad. Within the framework of the Salafi movement, the essence of Islam is believed to revolve around faith and the act of jihad. According to this perspective, after embracing the faith, one’s duty is to engage in a sacred war against the enemy.

<sup>54</sup> Haber Merkezi, “‘Ömerli’de İŞİD’den bayram namazı’ iddiası!”, [www.haberturk.com](http://www.haberturk.com) (19 Temmuz 2015).

<sup>55</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Dini Sosyal Teşekküller, Geleneksel Dini-Kültürel Oluşumlar ve Yeni Dini Oluşumlar*, Gizli (Diyanet İşleri Başkanlığı, ts.) (Diyanet İşleri Başkanlığı).

<sup>56</sup> Ahmet Özel, “Cihad”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/527.

<sup>57</sup> Glenn E. Robinson, *Global Jihad: A Brief History* (Stanford, California: Stanford University Press, 2020), 31-32.

<sup>58</sup> Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi Movement”, 235.

The purpose of jihad in this context is to defend Islam and spread it among different communities.<sup>59</sup>

According to Abu Hanzala, who emphasizes that it is the Salafis who are raising the banner of faith and jihad around the world,<sup>60</sup> jihad is the pinnacle of Islam.<sup>61</sup> In fact, those who fight in zones of jihad are considered to have achieved religious salvation; they are referred to as the “Victorious Sect” (Taifetul Mansura), a group that has attained victory in the eyes of Allah.<sup>62</sup> It is worth noting that Abu Hanzala gained particular recognition among Turkish Salafis primarily through his online videos, especially his “Taifetul Mansura” series, which he produced while he was a student in Egypt. In these videos, Abu Hanzala explains his fundamental beliefs, creed, methodology, and understanding of jihad in detail.<sup>63</sup>

In the rhetoric of Abu Hanzala, “jihad” is used in the sense of inviting people to the Quran, disciplining oneself, and engaging in physical, verbal, and financial struggles against disbelievers.<sup>64</sup> However, the striking detail here is that jihad, according to him, also includes the rejection of coexistence with disbelievers or apostates and the elimination of their right to life.<sup>65</sup> In this context, he interprets the Quran as censuring or even forbidding coexistence with the “other” or “those different from us.” According to him, the Quran does not use compromising language. The Quran has come to inspire jihad, warning and awakening people, holding people accountable, breaking idols, exposing frauds, and threatening religious and political authorities other than Allah.<sup>66</sup> By his understanding, there are three stages of struggle: invitation, preparation, and jihad. Once a person completes the preparation stage, it becomes obligatory to engage in jihad against animate or inanimate taghut.<sup>67</sup> However, questions remain regarding when and how actions of jihad should be implemented.

<sup>59</sup> Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 39.

<sup>60</sup> Ebu Hanzala, “Malum Olan Meçhul: Tevhid ve Cihad Ehli Selefiler” 13 (Şubat 2013), 14.

<sup>61</sup> Halis Bayancuk, *Tevhid İnançını İnşa Eden Kavramlar* (İstanbul: Tevhid Basım Yayın, 2022), 547; Ebu Hanzala, *Güncel İtikat Meseleleri* (İstanbul: Furkan Basım Yayın, 2013), 231; Ebu Hanzala, *Müslümanların Birbirlerine Karşı Sorumlulukları* (Furkan Basım Yayın, 2014), 284.

<sup>62</sup> Ebu Hanzala, *Tüm Rasullerin Ortak Daveti* (İstanbul: Furkan Basım Yayın, 2013), 24.

<sup>63</sup> Ebu Hanzala, “Taifetu’l Mansura - Tevhid Dersleri”, *Din* (Erişim 18 Haziran 2023).

<sup>64</sup> Halis Bayancuk, *Lailaheillallah* (İstanbul: Tevhid Basım Yayın, ts.), 99.

<sup>65</sup> Ebu Hanzala, *Akaid Dersleri* (İstanbul: Furkan Basım Yayın, 2016), 96.

<sup>66</sup> Bayancuk, *Tevhid İnançını İnşa Eden Kavramlar*, 47.

<sup>67</sup> Hanzala, *Akaid Dersleri*, 40-96.



One of the most significant debates among Salafis in Türkiye in the context of jihad is the stance towards ISIS, which emerged with the onset of the Syrian civil war in 2011. The issue of whether to support or oppose ISIS has become a major concern for Salafis operating in Türkiye, and this discussion has also helped to clarify the distinction between jihadist Salafis and politico Salafis. Salafi preachers such as İlyas Aydın have advocated for supporting ISIS, and Aydın, despite having an arrest warrant issued by the Republic of Türkiye, did not hesitate to support ISIS himself.<sup>68</sup>

It remains unclear whether Abu Hanzala provided support for active participation in the Syrian civil war with the aim of jihad, whether he recruited militants with radical religious teachings for groups such as ISIS, and whether he viewed Syria as a battlefield for jihad. First of all, like all Salafi leaders, Abu Hanzala emphasizes his commitment to the principle of jihad. However, he has opposed active participation in the Syrian civil war with the goal of jihad, stating that the invitation and preparation stages have not yet been completed in Türkiye. Abu Hanzala's refusal to support ISIS is also due to the uncertainty surrounding that organization's creed and methodology. However, he consistently advocates for jihad as a principle and emphasizes in many of his writings and speeches that the fundamental characteristics of Salafis are tawhid and jihad. He has not hesitated to provide "verbal" and "spiritual support" to jihadist organizations in different parts of the world. This has occasionally led to him being interpreted as a jihadist Salafi. For instance, in one of his writings, he states:

"Many mujahideen in various jihad zones continue their struggle without significant financial resources, high-tech weaponry, or adequate ammunition... Despite being faced with the massive armies of some states idolized and considered superpowers by many, the mujahideen have minimal resources and inadequate weapons. Despite this seemingly impossible situation, Muslims are witnessing successes in many places."<sup>69</sup>

Another reason for Abu Hanzala being classified as a jihadist Salafi is his interpretation of the Syrian civil war as a war of creed and his references to the ISIS militants fighting in Syria as "*Muslims*." For example, he has stated that "we need to declare our position; this war is a war of creed (faith) or an ideological battle" and that "many Muslims may not have any connection with ISIS. However, they are our Muslim brothers, and we consider any attack against them as an attack against us. We know that terms like 'takfirism' and 'Kharijism' are targeting our creed. All

<sup>68</sup> Fehim Taştekin, "Türkiye'den IŞİD'e Katılan İlyas Aydın: İstihbarat Servislerinin Gayrimeşru Çocuklarıyız", *BBC News Türkçe* (Ağustos 2019).

<sup>69</sup> Hanzala, *Müslümanların Birbirlerine Karşı Sorumlulukları*, 52.

Muslims should support them. If some are helping the opposing side, they should stop their support. Those who witness people going to the opposing side should prevent them. In this situation, we need to declare our position. I, first bearing witness to Allah, then bearing witness on behalf of all Muslims, and also bearing witness to history, say that I *believe* this war is a war of creed. I am with my brothers with my prayers and support... This issue is a matter of creed.”<sup>70</sup>

At the beginning of the war, Abu Hanzala occasionally showed sympathy with ISIS, but he was also against his members joining that group. In 2014, he wrote an article about the events in Syria in which he described ISIS as a “Muslim group”; he did not view it as entirely legitimate to fight against them. In an editorial published in the “Tawhid Magazine,” this situation was explained as follows:

“The Islamic State of Iraq and al-Sham cannot be exempt from criticism, nor is it an assembly of angels. In particular, their aggressive stance, detached approach from the groups on the ground, and other factors do not justify declaring any Muslim group more dangerous than Assad and attacking them with a single hand. As Tawhid Magazine, we criticize and continue to criticize the Islamic State of Iraq and al-Sham for their harsh stance, their attempts to declare a Caliphate, and their coercion of other groups to pledge allegiance to them, as well as their lack of a clear creed and methodology, which opens the door to different interpretations. However, none of these reasons can justify fighting against a Muslim group.”<sup>71</sup>

Thus, Abu Hanzala initially approached ISIS with sympathy at the beginning of the internal conflict in Syria, but later started to distance himself and even urged those who supported ISIS not to attend their gatherings. A certain level of divergence occurred. The reasons for this divergence require further research. Personal experiences and events can also influence such divisions.

In addition, Abu Hanzala criticizes the jihadist Salafi groups in Syria. As a result, the Tawhid and Sunnah Community has felt the need to clarify that it is not opposed to jihad; rather, it simply distances itself from jihadist groups with different beliefs and methods:

“Jihad, like prayers, almsgiving, fasting, and other well-known obligations, is one of Allah’s obligations upon the believers. Our disapproval of the beliefs and

---

<sup>70</sup> Güler, *Ortadoğu’yu Savunmak yahut Işid/Daeş Hukuku*, 95-96; Sema Kızırlarlan, “Tevhid ve Sünnet Cemaati Geçmişini Yok Etmeye Devam Ediyor (3): Ebu Hanzala’nın ‘İŞİD’e Karşı Savaşanlar Kâfirdir’ Deddiği Video Her Yerden Kaldırıldı”, Haber, *Medyascope* (22 Mart 2022).

<sup>71</sup> Başyazı, “Suriye’de Yaşananların Değerlendirilmesi”, *Tevhid Dergisi* 30 (Temmuz 2014), 15.

methodologies of jihadist groups is a stance directed towards those groups, not against the concept of jihad itself. We believe that considering our criticism of jihadist groups as being anti-jihad reflects a diseased mentality.”<sup>72</sup>

However, there are also claims that the Tawhid and Sunnah Community actively participated in the Syrian civil war, provided support to certain radical groups in Syria, and recruited militants for those groups.<sup>73</sup> The Tawhid and Sunnah Community vehemently rejects such allegations. It cannot be denied that these claims have arisen due to Abu Hanzala’s conflicting statements at different times regarding the Syrian Civil War and ISIS. Furthermore, the fact that many individuals who sympathize with Abu Hanzala’s radical religious rhetoric have actively participated in the war with the goal of jihad further deepens the suspicions surrounding him.<sup>74</sup>

When Abu Hanzala’s views on tawhid, al-wala wa’l-bara, takfir, and jihad are evaluated as a whole, it can be stated that he aligns with the jihadi-Salafi ideology. The fundamental factor distinguishing a Salafi and categorizing them within the jihadi-Salafi framework is their emphasis on jihad as a central element of their theory and their direct or indirect support for jihadi groups in conflict zones. Specifically, his labeling of all rulers and the majority of the population as polytheists, as well as his characterization of schools affiliated with the Ministry of National Education as “Modern temples of servitude to taghuts”, are key elements that make his inclusion in the jihadi-Salafi category more evident. At the beginning of the Syrian Civil War, Ebu Hanzala made efforts to organize Salafi groups in Türkiye and, during this period, expressed statements in support of jihadi-Salafi organizations such as ISIS. A significant portion of the radical or jihadi-Salafi circles in Turkey have been influenced by his rhetoric. However, negative developments during the Syrian Civil War appear to have significantly impacted Ebu Hanzala’s approach to the war and his support for jihadi organizations. In the early stages of the war, Abu Hanzala engaged in organizational activities among Salafis in Turkey. Unlike many other Salafi preachers and groups, he did not actively encourage his followers to participate in the Syrian conflict; on the contrary, he sought to dissuade them from joining the battlefield. Nonetheless, it is evident that some Salafi groups involved in the conflict were influenced by his jihadi rhetoric. During this period, Ebu Hanzala occasionally expressed support for jihadi-Salafi groups like ISIS and

<sup>72</sup> Tevhid Dergisi, *Biz Kimiz ve Ne İstiyoruz?* (İstanbul: Furkan Basım Yayın, 2016), 76.

<sup>73</sup> Eroğlu, *Işid Ağları Türkiye’de Radikalleşme, Örgütlenme, Lojistik*; International Crisis Group, *Calibrating the Response Turkey’s ISIS Returnees* (Brussels: International Crisis Group, 29 Haziran 2020), 7-8.

<sup>74</sup> İsmail Saymaz, *Türkiye’de İŞİD* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

demonstrated a protective attitude towards them. However, there are also signs that Ebu Hanzala has begun to distance himself from the jihadi-Salafi line. While he continues to emphasize jihad as a fundamental principle and a significant duty for Muslims, his actions occasionally suggest a departure from the strict jihadi-Salafi approach. This has sparked discussions about whether he is evolving towards a position distinct from jihadi-Salafism. Nevertheless, based on current evidence, it would be premature to declare a definitive transformation in his ideological stance. In conclusion, Ebu Hanzala's rhetoric and actions indicate that he continues to maintain his connection with jihadi-Salafi ideology. However, his stance during the Syrian Civil War suggests that this connection has acquired a certain flexibility and that his relationship with the jihadi-Salafi framework may be subject to further evolution over time. This situation necessitates more comprehensive studies to determine the future trajectory of his ideological position.

## Conclusion

This study has focused on understanding the emergence of jihadist Salafism in Türkiye, particularly in the context of Abu Hanzala. The research explored the factors that have shaped Abu Hanzala's thought processes and led him to develop an eclectic mindset while adhering firmly to Salafi's principles. It has been seen that the formation of his worldview has been influenced not only by Salafi literature and the existing political and religious atmosphere but also by other significant factors such as his past affiliation with Hizbullah, his experiences in Egypt, and the pressures he has faced in Türkiye. These factors have also played pivotal roles in his journey towards jihadist Salafism.

Abu Hanzala was born in a region historically rooted in Salafism and heavily influenced by Ibn Taymiyyah. Although the jihadi Salafi movement, which we began discussing more frequently in the early 2000s, is relatively new in Turkey, Salafi thought has deep historical roots in this region. Ibn Taymiyyah, considered the father of Salafism, was born in Harran in 1263, five years after the fall of Baghdad and the de facto end of the Abbasid Caliphate. At the age of six, he moved to Damascus to escape persecution by Mongol armies. Ibn Taymiyyah emphasized tawhid and jihad, the struggle against infidels. His books were still found in the mosques and libraries of Damascus as late as the 19th century. As Weismann points out<sup>75</sup>, Salafi thought reemerged in the Damascus region starting in 1880. The re-emergence of Salafism in this area during the late Ottoman period was influenced by reformists in Ottoman Damascus such as

---

<sup>75</sup> Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 2000), 264-305.

Abdurrezzak al-Bitar (1837-1916) or Jamal al-Din al-Qasimi (1866-1914), who were driven by their resentment toward Sunni scholars and Sufi sheikhs who served as a bridge between the state and the populace. The alliance established between the Ottoman state and the Sufi structures that formed part of popular Islam disturbed the reformists of that period and pushed them towards new ideological explorations. Salafî thought was adopted anew as a product of these explorations and as a theological expression of dissatisfaction with the Ottoman state. The historical backdrop outlined by Weismann also explains why highly radical Islamist groups, such as Turkish Hezbollah or jihadi Salafis, predominantly emerged in this region. The emergence of Abu Hanzala aligns with the perspective Weismann has presented. The findings of this study provide important insight into the origins of Abu Hanzala's ideas and the dynamics of jihadist Salafism in Türkiye. The study contributes to a deeper understanding of the core dynamics of the jihadist Salafist movement in Türkiye and sheds light on the process of its formation. Additionally, this analysis may offer valuable guidance for efforts to understand similar contexts involving other jihadist Salafî figures and groups.

Like many other Salafî preachers, Abu Hanzala, who adheres strictly to the purist Salafî understanding and literature, is reinterpreting the fundamental principles of Salafism with jihadist consciousness. Similar to Wagemakers' analysis of Al-Maqdisi,<sup>76</sup> Abu Hanzala is expanding the scope of Salafî principles by adapting them to the political and social sphere, thus transforming them into a highly jihadist ideology. In this context, jihadist Salafism reinforces itself through its stance on political issues such as democracy, secularism, and parliamentary systems.

Debates on implementing Salafî principles in Türkiye's social and political life have led to divisions among Salafî groups. Despite sharing the same fundamental principles, Salafis diverge in their religious interpretations and approaches to political issues. For instance, some Salafî groups in Türkiye consider voting for the Justice and Development Party, whose supporters are largely Muslims, to be a legitimate duty, while others interpret it as associating partners with Allah (shirk) and even declare those who vote to be non-believers (takfir). These different religious interpretations can also be observed in the context of principles such as jihad.

Abu Hanzala regards Turkish society as polytheistic. For the time being, he aims to transform society not through armed jihad but rather through political changes that will occur through processes of invitation. He thinks that the

<sup>76</sup> Joas Wagemakers, "A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi", *British Journal of Middle Eastern Studies* 36/2 (2009), 296.

conditions for jihad have not yet been met. In this way, he strives to build a community around his Salafi interpretation while also creating a sense of separation from mainstream society. He seeks to isolate and distinguish his community members from the larger society.

Wiktorowicz's theory offers a relevant starting point to understand Salafism in Türkiye; however, categorizing and interpreting all Salafi groups based solely on this threefold distinction would be challenging. This difficulty is due to the significant diversity and variation among Salafi groups in Türkiye. Therefore, conducting fieldwork and in-depth research would help address the need for new definitions and classifications to better comprehend the different facets of Salafism in the country. Furthermore, to better understand and interpret Salafi groups in Türkiye, a more flexible and inclusive approach may be required, acknowledging the diverse characteristics and degrees of differences among these groups. This is crucial to gain a comprehensive understanding of various aspects of the Salafi movement and their implications in Türkiye.

Various Salafi preachers and groups are operating in different fields in Türkiye, ranging from the most moderate to the most radical. Detailed studies involving field research are needed to examine them closely. In particular, ideologically oriented groups or Salafi preachers who have continued their practices under different names after the defeat of ISIS in Iraq and Syria should be subjects of academic research. This type of research would help us better understand the diversity, transformations, and interactions within the Salafi movement in Türkiye. Such studies could also contribute to areas of security and policy, including counterterrorism and the prevention of radicalization. Academic research in this regard could serve as an important tool for comprehending the motivations, strategies, and social impacts of these groups, which currently influence different segments of society.

## References

- Akkoyunlu, İsmail. “İbn Teymiyye’de Selef ve Selefiyye Kavramları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 545-562.
- Aksürmeli, Mehmet. “The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala”. *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 225-238.
- Aktaş, Ahmet. “Türkiye Hizbullahının Siyasal Dönüşümü”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, (2022), 29-52
- Ali, Mohamed Bin. *The Roots Of Religious Extremism, Understanding The Salafi Doctrine Of Al-Wala’ Wal Bara’*. London: Imperial College Press, 2015.
- Altun, Bekir. *Selefilik-Vehhabilik ve Türkiye’deki Faaliyetleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master’s, 2015.
- Aydın, Senem - Çakır, Ruşen. “Turkey: A sustainable Case of de-Radicalisation?” *Islamist Radicalisation The Challenge For Euro Mediterranean Relations*. 87-107. Brussels: Centre for European Policy Studies, 2009.
- Aydınalp, Halil. “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-I”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (2016), 161-182.
- Başyazı. “Suriye’de Yaşananların Değerlendirilmesi”. *Tevhid Dergisi* 30 (Temmuz 2014), 12-20.
- Bayancuk, Halis. *Lailaheillallah*. İstanbul: Tevhid Basım Yayın, ts.
- Bayancuk, Halis. *Tevhid İnancını İnşa Eden Kavramlar*. İstanbul: Tevhid Basım Yayın, 2022.
- Brachman, Jarret M. *Global Jihadism: Theory and Practice*. London; New York: Routledge, 2008.
- Cavatorta, Francesco - Fabio Merone (ed.). *Salafism After the Arab Awakening: Contending with People’s Power*. New York, NY: Oxford University Press, 2017.
- Cook, Michael. “Muhammed b. Abdülvehhab”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. ed. Komisyon. C. 30. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-abdulvehhab>
- Çakır, Ruşen. “Selefileri beklerken”. Haber. *rusencakir.com*. 03 Kasım 2014. Erişim 21 Haziran 2023. <http://rusencakir.com/Selefileri-beklerken/2554>
- Çakır, Ruşen. “Yeni Selefilik tartışmasına devam”. Haber. *Gazetevatan*. 20 Mart 2014. Erişim 21 Haziran 2023. <https://www.gazetevatan.com/yazarlar/rusen-cakir/yeni-selef-lik-tartismasina-devam-619313>
- Dağül, Abdussamed. “Duyuru - Abdussamed Dağül, Gündemle Alakalı Musa Hoca ile Röportajı”. 21 Haziran 2023. Erişim 22 Haziran 2023. <https://islam-tr.org/konu/abdussamed-dagul-gundemle-alakali-musa-hoca-ile-roportaji.60291/>

- Demir, Hilmi. “Selef mi Selefilik mi?” *Türkiye Gazetesi* (19 Eylül 2020). <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/kose-yazilari/hilmi-demir/selef-mi-selefilik-mi-615374>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Dini Sosyal Teşekkürler, Geleneksel Dini-Kültürel Oluşumlar ve Yeni Dini Oluşumlar*. Gizli. Diyanet İşleri Başkanlığı, ts. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ebu Hanzala. “Malum Olan Meçhul: Tevhid ve Cihad Ehli Selefilik” 13 (Şubat 2013), 14-24.
- Ebu Hanzala. “Taifetu’l Mansura - Tevhid Dersleri”. Din. Erişim 18 Haziran 2023. <https://tevhiddersleri.org/kategori/menhec/taifetu-l-mansura>
- Erdem, Süleyman. *Cihatçılar El Kaide ve IŞİD’e Katılanların Hikayesi*. İstanbul: Yakın Plan Yayınları, 2016.
- Eroğlu, Doğu. “‘Ebu Hanzala’: IŞİD’in ‘Türkiye emiri’ değil, vaizlerin en etkilisi”. Haber. 11 Kasım 2017. Erişim 09 Temmuz 2023. <https://www.diken.com.tr/ebu-hanzala-isidin-turkiye-emiri-degil-vaizlerin-en-etkilisi/>
- Eroğlu, Doğu. *Işid Ağları Türkiye’de Radikalleşme, Örgütlenme, Lojistik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Esposito, John L. “Contemporary Islam Reformation or Revolution?” *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Gauvain, Richard. *Salafî Ritual Purity: In the Presence of God*. New York, NY: Routledge, 2012.
- Güler, Onur. *Ortadoğu’yu Savunmak yahut Işid/Daeş Hukuku*. İstanbul: Step Ajans, 2021.
- Haber Merkezi. “Atatürk ve cumhuriyeti hedef alan Musa Ebu Cafer, İçişleri Bakanlığı’nın terör listesinde El Kaide üyesi olarak aranıyor”. Haber. T24. 12 Şubat 2022. Erişim 25 Haziran 2023. <https://t24.com.tr/haber/ataturk-ve-cumhuriyeti-hedef-alan-musa-ebu-cafer-icisleri-bakanligi-nin-teror-listesinde-el-kaide-uyesi-olarak-araniyor,1076480>
- Haber Merkezi. “Mehmed Göktaş: Hizbullah Camiasının Temsil Edilmediği Hiçbir Çözüm Süreci, Hiçbir Anlaşma Geçerli Değildir”. Din. *İslami Analiz*. Ekim 2014. Erişim 09 Temmuz 2023. <https://islamianaliz.com/haber/7452902/mehmed-goktas-hizbullah-camiasinin-temsil-edilmedigi-hicbir-cozum-sureci-hicbir-anlasma-gecerli-degildir>
- Haber Merkezi. “‘Ömerli’de IŞİD’den bayram namazı’ iddiası!” *www.haberturk.com*. 19 Temmuz 2015. Erişim 25 Ekim 2022. <https://www.haberturk.com/gundem/haber/1104681-omerlide-isidin-bayram-namazi>
- Hamdeh, Emad. *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam*. Cambridge University Press, 2021.
- Hammond, Andrew. “Salafî Thought in Turkish Public Discourse Since 1980”. *International Journal of Middle East Studies* 49/3 (Ağustos 2017), 417-435. <https://doi.org/10.1017/S0020743817000319>



- Hanzala, Ebu. *Akaid Dersleri*. İstanbul: Furkan Basın Yayın, 2016.
- Hanzala, Ebu. “Cezaevi Röportajı”. *Tevhid Dergisi* Cezaevi Özel Sayısı (Ocak 2015), 7-62.
- Hanzala, Ebu. *Güncel İtikat Meseleleri*. İstanbul: Furkan Basın Yayın, 2013.
- Hanzala, Ebu. *Müslümanların Birbirlerine Karşı Sorumlulukları*. Furkan Basın Yayın, 2014.
- Hanzala, Ebu. *Tüm Rasullerin Ortak Daveti*. İstanbul: Furkan Basın Yayın, 2013.
- Have, Paul Ten. *Understanding Qualitative Research and Ethnomethodology*. London; Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Ltd, 2004.
- Haykel, Bernard. “On the Nature of Salafi Thought and Action”. *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. ed. Roel Meijer. 34-57. Oxford University Press, 2014.
- Heyink, J. W. - Tymstra, Tj. “The Function of Qualitative Research”. *Social Indicators Research* 29/3 (1993), 291-305.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Dekâiku't-Tefsir*. Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1984.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâvâ el-Kübra*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- International Crisis Group. *Calibrating the Response Turkey’s ISIS Returnees*. Brussels: International Crisis Group, 29 Haziran 2020.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2024.
- Kızırlarlan, Sema. “Tevhid ve Sünnet Cemaati Geçmişini Yok Etmeye Devam Ediyor (3): Ebu Hanzala’nın ‘İŞİD’e Karşı Savaşanlar Kâfirdir’ Dediği Video Her Yerden Kaldırıldı”. Haber. *Medyascope*. 22 Mart 2022. Erişim 05 Temmuz 2023. <https://medyascope.tv/2022/03/22/tevhid-ve-sunnet-cemaati-gecmisini-yok-etmeye-devam-ediyor-3-ebu-hanzalanin-iside-karsi-savasanlar-kafirdir-dedigi-video-her-yerden-kaldirildi/>
- Kızırlarlan, Sema. “Yedi Yıl Sonra Ömerli hutbesi: Cihat Çağrısı Var mı, Yok mu?” *Medyascope* (blog), 23 Kasım 2021. <https://medyascope.tv/2021/11/23/yedi-yil-sonra-omerli-hutbesi-cihat-cagrisi-var-mi-yok-mu/>
- Kurt, Mehmet. *Kurdish Hizbullah in Turkey: Islamism, Violence and the State*. London: Pluto Press, 2017.
- Lauzière, Henri. “The construction of salafıyya: reconsidering salafism from the perspective of conceptual history”. *International Journal of Middle East Studies* 42/3 (Ağustos 2010), 369-389. <https://doi.org/10.1017/S0020743810000401>
- Maher, Shiraz. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Meijer, Roel (ed.). *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. New York: Oxford University Press, 2009.

- Meleagrou-Hitchens, Alexander. *Incitement: Anwar al-Awlaki's Western Jihad*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020.
- Mumcu, Uğur. *Rabıta*. İstanbul: Uğur Mumcu Vakfı Yayınları, 2020.
- Ozeren, Suleyman - Van De Voorde, Cécile. "Turkish Hizballah: A Case Study of Radical Terrorism". *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice* 30/1 (01 Mart 2006), 75-93. <https://doi.org/10.1080/01924036.2006.9678747>
- Özel, Ahmet. "Cihad". *İslam Ansiklopedisi*. 7/527-531. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Özköse, Adem. "Türkiyeli Selefler tekfirci mi?" Haber. *Tevhid Haber*. 24 Temmuz 2009. Erişim 19 Haziran 2023. <https://www.tevhidhaber.com/turkiyeli-selefler-tekfirci-mi-60097h.htm>
- Pavlin, James. "İbn Taymiyya (1263–1328)". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. 338-339. United States: Macmillan Reference USA, 2004.
- Phares, Walid. *Future Jihad: Terrorist Strategies Against the West*. New York: St. Martin's Griffin, 2006.
- Robinson, Glenn E. *Global Jihad: A Brief History*. Stanford, California: Stanford University Press, 2020.
- Rumman, Mohammad Abu. *I am a Salafi. A study of the Actual and Imagined Identities of Salafis*. Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung Jordan & Iraq, 2014.
- Saymaz, İsmail. "MİT'in Selefi Raporu". *Sözcü Gazetesi*. Erişim 05 Kasım 2022. <https://www.sozcu.com.tr/2020/yazarlar/ismail-saymaz/mitin-selefi-raporu-6051588/>
- Saymaz, İsmail. *Türkiye'de IŞİD*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Scharbrodt, Oliver. *Muhammad 'Abduh: Modern Islam and the Culture of Ambiguity*. London New York Oxford: I.B. Tauris, 2022.
- Şahin, Helin. "'Ebu Hanzala' kod adlı Halis Bayuncuk gözaltına alındı". Haber. 08 Mart 2017. Erişim 09 Temmuz 2023. <https://www.haberturk.com/gundem/haber/1418055-ebu-hanzala-kod-adli-halis-bayuncuk-gozaltina-alindi>
- Taştekin, Fehim. "Türkiye'den IŞİD'e Katılan İlyas Aydın: İstihbarat Servislerinin Gayrimeşru Çocuklarıyız". *BBC News Türkçe* (Ağustos 2019). <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-49242045>
- Tevhid Dergisi. *Biz Kimiz ve Ne İstiyoruz?* İstanbul: Furkan Basım Yayın, 2016.
- Voll, John O. "Salafiyeye". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. ed. Richard C. Martin. 608-610. New York: Macmillan Reference USA, 2003.
- Wagemakers, Joas. "A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi". *British Journal of Middle Eastern Studies* 36/2 (2009), 281-297.
- Weismann, Itzhak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 2000.

- Wiktorowicz, Quintan. “Anatomy of the Salafi Movement”. *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2005), 207-239.
- “Abdulkadir Polat”. Erişim 22 Haziran 2023.  
<https://www.youtube.com/channel/UCW3sOWtrfgMVJ4Zq2pojJYg>
- “Ebu Hanzala (Hâlis Bayancuk) ile Röportaj | Furkân bin Abdullah [2013]”. haz. Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi. Yayın Tarihi 2013.  
<https://www.youtube.com/watch?v=GbX4FRpO5xM>
- “Ebu hanzala Mescidi Dirar”. haz. muaz036. Yayın Tarihi 23 Ağustos 2012.  
<https://www.youtube.com/watch?v=Gd0H-vrvZdA>
- “Ebu Ubeyde Hoca”. Erişim 23 Haziran 2023.  
[https://www.youtube.com/@ebuubeydehoca\\_](https://www.youtube.com/@ebuubeydehoca_)
- X (formerly Twitter). “Mehmet Gökteş (@goktasmehmet) / X”. Erişim 22 Temmuz 2023. <https://x.com/goktasmehmet>
- “Muhammed Ceyhan Hoca”. Erişim 22 Haziran 2023.  
[https://www.youtube.com/channel/UC3d1jFsn2gu6p\\_MA-OlkGKQ](https://www.youtube.com/channel/UC3d1jFsn2gu6p_MA-OlkGKQ)
- X (formerly Twitter). “Mustafa Yağbasa (@MustafaYagbasa) / X”. Erişim 22 Ağustos 2023. <https://x.com/mustafayagbasa>
- “Sosyal Davet”. Erişim 24 Temmuz 2023.  
<https://www.youtube.com/@SosyalDavet>
- “Şehadet Mektebi”. Erişim 20 Haziran 2023.  
<https://www.youtube.com/c/%C5%9EehadetMektebi>
- “Vasat Kitabevi”. Erişim 22 Temmuz 2024.  
<https://www.youtube.com/c/VASATK%C4%B0TABEV%C4%B0>



## Çöl Romancısı İbrâhîm el-Kûnî ve Edebî Kişiliği

Doç. Dr. Ethem Demir | ORCID: 0000-0002-4877-7578 | [ethemdemir84@gmail.com](mailto:ethemdemir84@gmail.com)

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

### Öz

Doğuş evresini Muhammed Huseyn Heykel'in kırsal yaşam temalı *Zeyneb* adındaki romanıyla tamamlayan Arap romanı, tarih temalı Necib Mahfûz'un romanlarıyla önemli bir merhale katetmiştir. Birçok farklı temayla kaleme alındığı görülen Arap romanının önemli bir temayı eksik bıraktığı görülmüştür. Eksik bırakılan söz konusu tema ise çöl izleği olmuştur. Bu eksigi çok iyi fark eden İbrâhîm el-Kûnî ise kollarını sıvayıp bu manada onlarca roman kaleme almıştır. Çöl temalı birçok romanında çölün zannedildiği gibi ıssız, çorak ve izole edilmiş verimsiz bir coğrafya olmadığını aksine çölün temiz havasıyla, vefalı insanıyla ve sakin ortamıyla müthiş bir coğrafya olduğunu anlatmıştır. Okurları çöl temalı romanlarla tanıştıran Kûnî, söz konusu romanlarında insanın çöl ve doğa ile ilişkisinde hayatın anlamına ve varlığın özüne inmeye çalışmıştır. Bu temada yazdığı onlarca romanı sebebiyle çöl romancısı olarak isimlendirilen Kûnî, on iki yaşında Arapçayı öğrenmesine rağmen Arapça yazdığı romanlarında müthiş mitolojik ve felsefi bir dil kullanmıştır. Söz konusu dili hikâye, edebiyat araştırmaları, eleştiri, dil, tarih ve siyaset ile ilgili eserlerinde de kullanan Kûnî, bu anlamda önemli bir kültürel mirası geride bırakmıştır. Alanında özgün olduğunu düşünülen bu makalede giriş bölümünden sonra Kûnî'nin hayatına, eserlerine, aldığı ödüllere, hakkında söylenenlere ve eserleri üzerinde yapılan çalışmalara değinilmiştir. Kûnî gibi önemli bir şahsiyeti ve çalışmalarını tanıtmaya odaklanan bu makalenin önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Modern Arap Edebiyatı, Roman, Arap Romanı, İbrâhîm el-Kûnî.

**Atıf Bilgisi:** Demir, Ethem. "Çöl Romancısı İbrâhîm el-Kûnî ve Edebî Kişiliği". *Marifetname* Cilt 11/2 (Aralık 2024), 371-390

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1512381>

Geliş Tarihi	08.07.2024
Kabul Tarihi	01.08.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Ethem Demir)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Desert Novelist Ibrāhīm al-Kūnī and His Literary Personality

Assoc. Prof. Ethem Demir | ORCID: 0000-0002-4877-7578 | [ethemdemir84@gmail.com](mailto:ethemdemir84@gmail.com)

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

### Abstract

The Arabic novel, which completed its birth phase with Muhammad Husayn Haykal's rural life-themed novel called Zaynab, has made significant progress with the historical novels of Najīb Maḥfūz. It has been observed that the Arabic novel, which was written with many different themes, left an important theme missing. The theme in question that was left missing was the theme of the desert. Realizing this deficiency very well, Ibrāhīm al-Kūnī rolled up his sleeves and wrote dozens of novels in this sense. In many of his desert-themed novels, he explains that the desert is not a deserted, barren, and isolated, barren geography as it is thought, on the contrary, it is a wonderful geography with its clean air, loyal people, and calm environment. al-Kūnī, who introduced the readers to desert-themed novels, tried to delve into the meaning of life and the essence of existence in people's relationship with the desert and nature. al-Kūnī, who is called the desert novelist because of the dozens of desert-themed novels he wrote, used magnificent mythological and philosophical language in his novels written in Arabic, even though he learned Arabic at the age of twelve. al-Kūnī, who also used the language in his works related to stories, literary research, criticism, language, history, and politics, left behind an important cultural heritage in this sense. In this article, which is considered original in its field, after the introduction part, al-Kūnī's life, his works, the awards he received, what is said about him, and the studies done on his works are mentioned. This article, which focuses on introducing an important personality like al-Kūnī and his works, will fill an important gap.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Modern Arabic Literature, Novel, Arabic Novel, Ibrāhīm al-Kūnī.

**Citation:** Demir, Ethem. "Desert Novelist Ibrāhīm al-Kūnī and His Literary Personality". *Marifetname* 11/2 (December 2024), 371-390

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1512381>

Date of Submission	08.07.2024
Date of Acceptance	01.08.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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. (Ethem Demir)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	@.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

Arap romanı, Mısırlı roman yazarı Muhammed Huseyn Heykel'in yazdığı *Zeyneb* adlı ilk sanatsal romanıyla doğuş evresini başarıyla tamamlamıştır. Kırsal insanın sıkıntı ve yaşam tarzını konu alan söz konusu roman, Arap romanın önemli temalarından biri olan kırsal yaşama yakından ışık tutmuştur. Daha sonra gelen Arap romanın duayen ismi Necip Mahfûz ise yazdığı romanlarla Arap romanına adeta çağ atlatmıştır. Nitekim Arap romanının yönünü başka bir alan olan kadim Mısır tarihine çeviren Necib Mahfûz, bu şekilde Arap romanının diğer önemli bir teması olan tarihi de ele almıştır.<sup>1</sup>

Heykel'in başlattığı kırsal roman geleneği, akabinde Necib Mahfûz'la gelen tarihî roman türü, istenilen ilgiye mazhar olunca bu sefer de dikkatler başka bir alan olan çöle çevrilmiştir. Arap coğrafyasının çok önemli bir bölümü, çöl olmasına rağmen çöl temalı romanların Arap edebiyatında yer almaması büyük bir eksiklik teşkil etmiştir. Aslında bu durumun bir nedeni de kimilerinin romanı şehir kültürünün bir ürünü olarak görmesi olmuştur. Arap romanında çöl temasının yeterince ele alınmadığını gören İbrâhîm el-Kûnî, filmlerde yansıtıldığı gibi çölün boş bir coğrafi bölge olmadığını, aksine köklü bir tarihinin olduğunu, tıpkı şehir sakinleri gibi çöl sakinlerinin de bin yıllara uzanan bir geçmişinin bulunduğunu ve çölün kendine has bir dilinin olduğunu anlatmak için yola koyulmuştur. Bu sebepten hareketle çöl temasıyla onlarca roman kaleme alan Kûnî, çölün boş, çorak ve ıssız bir yer olmadığını belirterek bilakis çölün temiz havası, vefalı sakinleri ve gürültüden uzak ortamıyla çok güzel bir coğrafya olduğunu romanlarında anlatmıştır.<sup>2</sup>

Romanlarında mitolojik ve felsefî bir dille yoğun bir şekilde işlediği çöl teması nedeniyle çöl romancısı olarak da isimlendirilen Kûnî, ömrünün önemli bir bölümünü Avrupa'da geçirmesine ve hâlâ da orada yaşamasına rağmen vatani olan Libya ve çölüyle bağını koparmamış aksine çöl coğrafyasını romanlarının ana teması haline getirmiştir.

Gerek Türk edebiyatında gerekse de Arap edebiyatında Kûnî'nin hayatına ciddi manada odaklanan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak seksenin üzerinde eser kaleme alan Kûnî'nin söz konusu çalışmaları hakkında onlarca çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalara da makalemizin son bölümünde yer verilmiştir. Özgün olduğu düşünülen bu makale çalışması birkaç bölümde ele

<sup>1</sup> Muhammed Mahfûz 'Âlim, "İbrâhîm el-Kûnî rivâiyen", *Mecelletü Tilmiz* 3/36 (Aralık 2021), 78.

<sup>2</sup> 'Âlim, "İbrâhîm el-Kûnî rivâiyen", 78.

alınmıştır. Öncelikle Kûnî'nin hayatı akabinde eserleri, üçüncü bölümde aldığı ödüller sonrasında hakkında ifade edilen görüşler ve en nihayetinde ise eserleri hakkında yapılan çalışmalara değinilmiştir.

## 1. Hayatı

7 Ağustos 1948 yılında Libya'nın Fezzan bölgesi Gadâmis şehri yakınlarında doğan İbrâhîm el-Kûnî, Afrika'nın birçok ülkesine yayılmış olan Tevârik<sup>3</sup> kabilesine mensuptur. Tevârik dil ve kültürüyle büyüyen Kûnî, on iki yaşından itibaren edebî dili olan Arapçayı öğrenmiştir. İlkokul, ortaokul ve liseyi Libya'nın güneyinde okuyan Kûnî, üniversiteyi Moskova'da bulunan Maxim Gorgy edebiyat enstitüsünde okumuştur. 1977 yılında edebiyat alanında yüksek lisans eğitimini de tamamlayan Kûnî, bu şekilde örgün eğitim hayatını noktalamıştır. Ana dilinin iyi bilinmesinde başka dillerin önemli olduğunu düşünen Kûnî, bu düşünceden hareketle sekiz dili iyi bir şekilde öğrenmiştir. Kûnî'nin öğrendiği söz konusu diller anadili olan Târikiyye'nin yanı sıra Arapça, Rusça, İngilizce, Almanca, İspanyolca, Latince ve Lehçe'dir.<sup>4</sup>

Oldukça verimli bir eğitim hayatı geçiren Kûnî, tarih araştırmalarına da meraklı olmuştur. Özellikle dinler tarihi, edebiyat tarihi ve felsefe tarihi ilgi alanı olmuştur. Eğitimin yanında öğretim faaliyetleriyle de meşgul olan Kûnî, bu anlamda Georgetown, Tokyo ve Sorbonne Üniversitelerinde çeşitli dersler vermiş ve akademik çalışmalara kaynak gösterilmiştir.<sup>5</sup>

Şimdi İsviçre'nin Thun yakınlarında bulunan Goldiwil köyündeki dağlara yakın bir yerde yaşayan Kûnî, Arap dünyasında büyük bir saygı ve kültürel mirasa sahiptir. 2010 yılında Mısır Kültür Bakanlığı'ndan prestijli Arap Romanı ödülünü alan Kûnî, aldığı para ödülünü ise Nijer ve Mali'deki Tuareg halkına bağışlamıştır.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> 16. Yüzyıldan itibaren Akdeniz sahilinden Gadâmîs'e uzanan bölgede bulunan Berberi Sanhâce kabilesinin küçük kollarından Targa kabilesine nispetle ilgili bölgede yaşayanlara Tevârik denilir. Batı'da Touareg, Tuareg ve Tawariq şeklinde isimlendirilen bu toplum, Mâlî, Moritanya, Sudan, Cezayir, Nijer, Çad ve Libya gibi birçok Afrika ülkesine yayılmışlardır. (Detay için bk: Ahmet Kavas, "Tevârik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (20.06.2024).); İbrâhîm Bitka, "Lemahât min tarihi kabâilî't-Tevârik", *Afrika Araştırmaları Dergisi* 3/5 (Kasım 2016).

<sup>4</sup> Salih Zor- Adnan Arslan, "Modern Arap Romanı Araştırmalarına Dair Bir Öneri Çalışması" *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/38 (Aralık 2021), 160-161; Edinburgh University Press Journals, "Travelling Home: Ibrahim al-Kûnî's al-Tibr (Gold Dust)" (Erişim 17 Mayıs 2024); Wikipedia, "İbrâhîm el-Kûnî" (Erişim 17 Mayıs 2024).

<sup>5</sup> Kitâbât, "İbrâhîm el-Kûnî sana' a ustûrate's-sahrâ ve keşefe gabâyâhâ" (Erişim 18 Mayıs 2024)

<sup>6</sup> Edinburgh University Press Journals, "Travelling Home: Ibrahim al-Kûnî's al-Tibr (Gold Dust)"



## 2. Eserleri

Kûnî'nin lisans eğitimi aldığı dönemde György Lukács'ın da benimsemiş olduğu yaygın teoriye göre roman bir şehir edebî ürünüydü. Ancak yazdığı romanlarla Kûnî bu algıyı adeta ters yüz ederek roman sanatının her coğrafyaya uyarlanabilen bir edebî tür olduğunu ispatlamıştır. Nitekim sahra (çöl), insanın doğa ile ilişkisi ve insanın sahra ile yakınlığı gibi insan-doğa ilişkisine dönük romanlar yazan Kûnî, söz konusu yaygın teorinin geçersizliğini ortaya koymuştur.<sup>7</sup>

Edebî eser üretmede oldukça velud olan Kûnî'nin seksen bir tane edebî eser yazdığı ve bu eserlerin kırk farklı dile çevrildiği aktarılmıştır. Birçok alanda yazan Kûnî'nin bu anlamda çalışmaları başta roman olmak üzere edebiyat araştırmaları, eleştiri, dil, tarih ve siyaset konularına ilişkindir.<sup>8</sup>

### 2.1. Romanları

Kûnî'nin seksen bir adet eserine bakıldığında bunların önemli bir bölümünün roman çalışmaları olduğu görülecektir. Nitekim yaklaşık otuz iki tane roman kaleme alan Kûnî'nin bu romanlarının bazıları tek kitap halindeyken bazıları da birkaç kitaptan oluşan set şeklinde olmuştur. Zira konuya bu zaviyeden bakıldığında *Ribâ 'iyyetü 'l-husûf* adlı romanın dört, *el-Mecûs* adlı romanın iki, *es-Sehere* adlı romanın iki ve *Se esirru bi emrî li hulânî 'l-fusûl* adlı romanın üç kitaptan oluşan set oldukları diğer romanlarının ise birer kitap halinde oldukları dikkati çekmiştir.

Kûnî'nin önemli görülen romanları hakkında bazı tanıtıcı bilgilerin aktarılmasında fayda mülâhaza edildiğinden dolayı yazarın romanları ve içeriklerine ilişkin kısaca şu şekilde bir aktarımda bulunabiliriz:

#### *Ribâ 'iyyetü 'l-husûf*

1989 yılında yayınlanan *Ribâ 'iyyetü 'l-husûf* adlı roman seti yukarıda belirtildiği gibi dört kitaptan oluşmaktadır. Söz konusu romanlar ilki *el-Bi 'r* ikincisi *el-Vâha* üçüncüsü *Ahbâru 't-tûfâni 's-sânî* ve dördüncüsü ise *Nidâü 'l-vâkvâk*'tır. Romanın *Ribâ 'iyyetü 'l-husûf* şeklinde isimlendirilmesinin nedeni ise roman olayların ay tutulması hikâyesine ilişkin olmasıdır.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Kitâbât, "İbrâhîm el-Kûnî sana 'a ustûrate's-sahrâ ve keşefe gabâyâhâ"

<sup>8</sup> Tümü Yemîne, *er-Rivâyetü 'l-Arabîyye mine 'l-mehallîyye ile 'l-âlemiyye İbrâhîm el-Kûnî inmuzec* (Teyyâre İbn Haldûn Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 13-14.

<sup>9</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *el-Bi 'r*, (Libyâ: Tasillî li'n-Neşri ve 'l-İ'lâm, 1991); İbrâhîm el-Kûnî, *el-Vâha* (Libyâ: Tasillî li'n-Neşri ve 'l-İ'lâm, 1991); İbrâhîm el-Kûnî, *Ahbâru 't-tûfâni 's-sânî* (Libyâ: Tasillî li'n-Neşri ve 'l-İ'lâm, 1991); İbrâhîm el-Kûnî, *Nidâü 'l-vâkvâk*

### *et-Tibr*

1990 yılında yayınlanan roman, 1996-1998 yılları arasında İtalyanca, İspanyolca, Almanca ve Japonca olmak üzere dört farklı dile çevrilmiştir. Georgetown Üniversitesi'nde görev yapan Doçent Dr. Elliott Colla tarafından İngilizceye çevrilen romanın anlatımı, mistik bir anlatım tarzına sahip sembollerdir.<sup>10</sup>

### *Nezîfu'l-hacer*

1990 yılında yayınlanan roman; Almanca, Felemenkçe, Fransızca, İngilizce ve İsveççe dilleri olmak üzere toplam beş yabancı dile çevrilmiştir. Kûnî'nin yabancı bir dile çevrilen ilk romanı olan bu eser; Mısır-Lübnan yayınevi tarafından 2013 yeniden basılmıştır.<sup>11</sup>

### *el-Mecûs*

İki cilt halinde olan romanın ilk cildi, 1990 ikinci cildi ise 1991 yılında yayınlanmıştır. Mitolojik, destansı bir düşünceye dayanan roman; varoluşun anlamı, insan serüveni ve kader hakkında muhtelif soruları gündeme taşımaktadır. Doğadaki yaşam hakkında da zengin bilgiler aktaran roman, Kûnî'nin "Dağların havasını solumayan asla hayatın tadını alamaz" veciz sözüyle başlamaktadır.<sup>12</sup>

### *es-Sehere*

İki ciltten oluşan romanın ilk cildi, 1994 ikinci cildi ise 1995 yılında yayınlanmıştır. Oldukça hacimli olan bu iki cilt romanın ilk cildi 670 ikinci cildi ise 446 sayfadan oluşmaktadır. el-Muessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşir yayınevi tarafından yayınlanan roman, Kûnî'nin çok önemli bir sanatsal eseridir. Çöl hayatı, adetleri ve kültürü gibi çöle ilişkin temalara yer veren roman, mitolojik bir dil kullanmıştır.<sup>13</sup>

### *Vâvu's-suğrâ*

1997 yılında yayınlanan roman, 2015 yılında Amerika Ulusal Edebiyat Tercüme ödülünü kazanmıştır. Roman, göçmen kuşların kuzeyden sahraya gelişleriyle başlamaktadır. Bu kuşların gelişine çok sevinen sahra sakinleri,

---

(Libyâ: Tasillî li'n-Neşri ve'l-Î'lâm, 1991).

<sup>10</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *et-Tibr* (Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1992).

<sup>11</sup> 'Âlim, "İbrâhîm el-Kûnî rivâiyen", 84.

<sup>12</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *el-Mecûs* (Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1992).

<sup>13</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *es-Sehere* ('Ammân: Darû'l-Fâris, 1994).

onların gelişlerini berekete yorup çok sevinirler. Ancak istedikleri bir sonuçla karşılaşmayan sahra sakinleri, çeşitli hastalıklara yakalanırlar.<sup>14</sup>

### **‘Uşbu’l-leyl**

1997 yılında yayınlanan roman, 93 sayfalık küçük hacimli bir eserdir. Mitolojik ve efsanevî epizotların yaygın bir şekilde bulunduğu bu romanda Kûnî, sahranın kadim geçmişine gitmiştir. Sahranın simge, mitler ve efsanelerine değinen Kûnî, bu şekilde hayatın anlamına ve varlığın özüne inmek istemiştir.<sup>15</sup>

### **Se esirru bi emrî li hulânî’l-fusûl**

1999 yılında yayınlanan roman, üç kitaptan oluşan bir set şeklindedir. Birinci kitabın ismi *eş-Şerğ*, ikincisi *el-Bülbül* ve üçüncüsü ise *Berku’l-Haleb*’tir. Roman, Rebâb adındaki genç bir kız ve Abdurrahman adındaki genç bir erkek arasındaki aşkı konu almaktadır. Abdurrahman’ın aşkı uğruna içinde bulunduğu muhafazakâr toplumda çektiği sıkıntılara da değinen roman; kolay ve ilgi çekici bir üslupla konuları ele almıştır. Birçok sosyal mesajlar da veren roman, bu anlamda genç kızların eşlerini seçmede özgür bırakılmaları gerektiğini ifade etmiştir.<sup>16</sup>

### **ed-Dünyâ selâsetü eyyâm**

2000 yılında yayınlanan roman, felsefi nitelikli bir eserdir. Uzak bir çölde yaşayan ve Şeyh diye isimlendirilen bir şahsın hayatını konu alan romanın olaylarına bakıldığında söz konusu şahsın bir gün üç adam tarafından ziyaret edildiği görülmektedir. Her birinin dünya günleri olan dün, bugün ve yarını temsil ettiği bu adamlarla sohbet eden Şeyh adındaki şahıs, onlara dünya, hayat ve ölüme ilişkin sorular sorar. Birçok farklı dile de çevrilen roman, eleştirmen ve okurların yoğun ilgisine mazhar olmuştur.<sup>17</sup>

### **Beytün fi’l-dünyâ ve beytün fi’l-henîn**

2000 yılında yayınlanan roman, Kûnî’nin en güzel çalışmalarında biridir. Cezbedici bir üslupla yazılan roman, sahra coğrafyasında yaşanan bir sevgiyi konu almaktadır.

<sup>14</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *Vâvu’s-suğrâ* (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’l-Derâse ve’n-Neşr, 1997).

<sup>15</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *‘Uşbu’l-leyl* (Beyrut: Dâru’l-Multekâ,ts.).

<sup>16</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *el-Bülbül* (Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1999); İbrâhîm el-Kûnî, *eş-Şerğ* (Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1999); İbrâhîm el-Kûnî, *Berku’l-Haleb* (Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1999).

<sup>17</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *ed-Dünyâ selâsetü eyyâmin* (Beyrut: Dâru’l-Multekâ,ts.).

### ***el-Behsu ‘an mekâni’d-dâi‘***

2003 yılında yayımlanan roman, büyüleyici üslubuyla okuru çölün heyecan verici ortamına, sır ve gizem dolu atmosferine ve eşsiz güzelliklerine götürmektedir. Felsefi bir dil ile kaleme alınan roman, okura zengin bir hayal gücü dünyasını sunmaktadır.<sup>18</sup>

### ***Enûbîs***

2002 yılında yayımlanan romanın konusu; mitoloji, mahremle zina, babanın öldürülmesi, insanların kurban edilmesi ve Tevârik kabilesinin folklorik gelenekleridir. Bir bebeğin Tevârik kabilesinde din anlamına gelen “Eylâ” kelimesini haykırmasıyla başlayan roman, bunun üzerine hayrete düşenlerin durumuna değinmektedir. Etraftakiler, bu ilk şoku atlattıktan sonra ona anne, baba ve benzeri kelimeler söylemelerine rağmen çocuk ilginç hareketlerde bulunmayı sürdürür.<sup>19</sup>

### ***Nidâu mâ kâne beîden***

2006 yılında Dâru’l-Arabiyyeti li’d-Dirâseti ve’n-Neşri yayınevi tarafından yayımlanan roman, birçok ödül kazanmıştır. Nitekim 2008 yılında Şeyh Zâyid Edebiyat Ödülü’nü kazanan roman, 2010 yılında da Fransa’da Altın Kelime Ödülü’nü kazanmıştır. Söz konusu romana tema bağlamında bakıldığında ise tarihi olayları konu aldığı görülmüştür.

### ***Kâbil eyne ehûke Hâbîl***

2007 yılında yayımlanan roman, mevcut valinin devrilmesi ve Karamanlı ailesinin 1711 yılında yönetime geliş serüvenini anlatmaktadır. Roman olaylarına yakından bakıldığında Karamanlı Ahmed Paşa’nın belirtilen tarihte yönetime geldiği ve Libya’yı Osmanlı’dan yarı bağımsız bir yapıya kavuşturduğu görülmektedir. Ancak taht kavgaları, kardeşlerin çekişmesi, korsanların Trablus’u işgal etmesi gibi hususlar, Karamanlı ailesini artık tehdit etmektedir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *el-Behsu ‘ani’l-mekâni’d-dâi‘* (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Derâse ve’n-Neşr, 2003).

<sup>19</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *Enûbîs* (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Derâse ve’n-Neşr, 2002).

<sup>20</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *Kâbil eyne ehûke Hâbîl* (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Derâse ve’n-Neşr, 2007).

***el-Varm***

2008 yılında yayınlanan roman, 2009 yılında Uluslararası Booker Arap Roman Ödülü'nün uzun listesine girmeyi başarmıştır. Gücün anlamı, yöneten, yönetilen, otorite ve zorba kavramlarıyla ilgili olarak felsefi ve varoluşçu derin bir düşünceye dayanan sembolik bir dil kullanan roman, özellikle insanın iktidarla olan ilişkisine ışık tutmuştur.<sup>21</sup>

***Men ente eyyuhe'l-melâk***

2009 yılında yayınlanan roman, Messî adındaki şahsın oğluna "Yucortin" ismini koymaya çalışmasıyla başlamaktadır. Bu ismin Emâzigiyye kabilesinin dilindeki isimlerle uyuşmaması üzerine Messî, oldukça sıkıntılı bir süreç yaşamaktadır. Roman, söz konusu, sıkıntılı süreci konu almaktadır.<sup>22</sup>

***Cenûbi garbi tarvâde cenubi garbi Kartaca***

2011 yılında yayınlanan roman, 640 sayfalık oldukça hacimli bir eserdir. İçerik itibariyle tarihi destansı bir eser olan bu roman; okuru farklı zaman ve mekanlarda uzun bir tarihi yolculuğa çıkarmaktadır. Roman, farklı devlet ve medeniyetler arasında yaşanan savaşları, baskıcı yönetimlere karşı gelişen halkın direnişi ve zamanla meydana gelen sosyal değişimleri konu edinmektedir.<sup>23</sup>

***Fursânu'l-ahlâmi'l-katîle***

2012 yılında Birleşik Arap Emirliğinde bulunan Dâru's-Sedâ yayınevi tarafından yayınlan roman, siyasi konulu bir roman olup Arap Baharı sürecinde Libya'da yaşanan durumu ele almaktadır. Kaddâfi rejimine karşı çıkan Ğâfir adındaki bir devrimcinin mücadelesini konu alan romana detaylı bakıldığında Ğâfir'in yüksek bir kulede konumlanmış Kaddâfi'nin keskin nişancılarını bertaraf etmek için bitişik nizam şeklinde inşa edilmiş evlerde tünel kazma mücadelesine ışık tuttuğu görülmektedir.<sup>24</sup>

***Nâkatu'l-Lâh***

2015 yılında yayınlanan roman, Kahire'de bulunan Dâru'l-Kiyân yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Kayıp bir vatanın öyküsünü anlatan roman,

<sup>21</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *el-Varm* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Derâse ve'n-Neşr, 2008).

<sup>22</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *Men ente eyyuhe'l-melâk* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Derâse ve'n-Neşr, 2009).

<sup>23</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *Cenûbi garbi tarvâde cenubi garbi Kartaca* (Dubai: Dubai es-Sekafiyye, 2011).

<sup>24</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *Fursânu'l-ahlâmi'l-katîle* (Dubai: Dubai es-Sekafiyye, 2012).

ele aldığı epizotları itibari ile hayal ve gerçek karışımı bir çalışmadır. Roman olayları, zaman itibari ile büyük sahra çölünün birçok Afrika ülkesi arasında paylaşıldığı ve kitleler halinde Tevârik kabilesinin göçe zorlandığı altmışlı yıllarda geçmektedir.<sup>25</sup>

İbrâhîm el-Kûnî'nin yukarıda haklarında detaylı bilgi verilen romanları dışında da birçok romanı bulunmaktadır. Kûnî'nin söz konusu diğer romanları şunlardır: *Harîfu 'd-dervîş* (1994), *el-Fem* (1994), *Finetü 'z-zevân* (1995), *Biru 'l-hayte 'ür* (1997), *ed-Dümye* (1998), *el-Fezâ 'a* (1998), *Merâsî 'Ûlîs* (2004), *Melekûtu tifleti 'r-rabb* (2005), *Levnu 'l-lanetib* (2005), *Fî mekânin neskûnuhû fî zamânın yeskûnunâ* (2006), *Yakub ve ebnâuhû* (2007), *Yusuf bilâ ihvetihi* (2008) ve *Resûlu 's-semâvâti 's-seb'* (2009).

## 2.2. Hikâyeleri

Kûnî'nin yazmış olduğu edebî çalışmalar arasında hikâye türü eserlerin de önemli bir payı vardır. Hikâye yazım türüne 1974 yılından itibaren başlayan Kûnî, 1993 yılına gelindiğinde bunların sayısını yediye çıkarmıştır. Kûnî'nin farklı zamanlarda yazmış olduğu söz konusu yedi adet hikâye türü eseri şunlardır: *es-Salâtü hârice nitâki 'l-evkâti 'l-hamse* (1974), *Cur 'a min dem* (1993), *Şeceretü 'r-retmi* (1986), *el-Kafes* (1990), *Vatanü 'r-rue 's-semâviyye* (1991), *el-Huru 'l-evvel ilâ vatani 'r-rue 's-semâviyye* (1991) ve *el-Vekâi 'u 'l-mefkûde min sîreti 'l-mecûs* (1992).

## 2.3. Diğer Eserleri

Roman ve hikâye dışında edebiyat araştırmaları, eleştiri, dil, tarih ve siyaset konularına ilişkin de birçok eser kaleme alan Kûnî, bu anlamda oldukça zengin bir kültürel birikimi okurların beğenisine sunmuştur. İşaret edilen konularda yaklaşık yirmi beş eser yazan Kûnî'nin ilgili eserlerinin bazıları tek kitap halindeyken bazıları ise yedi kitaba varan setler halinde olmuştur. Nitekim ilgili setlere yakından bakıldığında *en-Nâmûs* adlı setin üç, *Beyânun fî lügati 'l-lâhût* adlı setin yedi ve *'Adûs 's-surrâ* adlı setin de dört kitaptan oluştuğu görülmektedir.

Kûnî'nin değinilen alanlarda yazmış olduğu söz konusu eserler şunlardır: *Sevrâtü 's-sahrai 'l-kubrâ* (1970), *Nakdü nedveti 'l-fikri 's-sevr* (1970), *Mulâhazât 'ala cebîn 'l-gurbe* (1974), *Divânü 'n-nesri 'l-berrî* (1991), *er-Rebbetü 'l-haceriyye ve nusûs uhrâ* (1992), *Sahrâi 'l-kebîr* (1998), *en-Nâmûs* (1998-1999), *Vesâya 'z-zamân* (1999), *Nusûsu 'l-halk* (1999), *Nezîfu 'r-rûh* (2000), *Ebyât* (2000), *Risâletü 'r-rûh* (2001), *Beyân fî lügati 'l-lâhût* (2001-2006),

<sup>25</sup> Detay için bk. İbrâhîm el-Kûnî, *Nâkatu 'l-Lâh* (Beyrut: Dâru 's-suâl, 2015).

*Menâzilu'l-hakîka* (2003), *Ustûretu hubbin ilâ suveysirâ* (2003), *Luhûn fî medîh mevlâna'l-mâi* (2002), *es-Suhufu'l-ulâ* (2004), *Suhufu İbrâhîm* (2005), *el-Mehdûd ve'l-lâ mahdûd* (2002), *Hekeza teemmeleti'l-kâhine mîm* (2006), *Vatanî sahrâûn kubrâ* (2010), *Sevbun lem yûdennes bi simi'l-heyât* (2012), *'Adûs's-surrâ* (2012-2016), *Me'zûfetu'l-evtâri'l-mezmûme* (2015) ve *Ehlu's-Surrâ* (2016).

### 3. Aldığı Ödüller

İbrâhîm el-Kûnî'nin edebî çalışmalarına ilişkin aldığı ödülleri gerek Ortadoğu gerekse de Kuzey Afrika'da hiç kimse bu kadar almamıştır.<sup>26</sup> Gerek ulusal gerekse de uluslararası düzeyde almış olduğu bu ödüller, şüphesiz Kûnî'nin derin edebî birikimini ve eserlerinin edebî değerini ortaya koymaktadır.

Ulusal ve Uluslararası düzeyde yoğun ilgiye mazhar olan Kûnî'nin almış olduğu söz konusu ödüller şunlardır:<sup>27</sup>

- 1995 yılında *Nezîfu'l-hacer* adlı romana ilişkin İsviçre Devlet Ödülü
- 1996 yılında genel çalışmalarına ilişkin Libya Devlet Ödülü
- 1997 yılında *et-Tibr* romanına ilişkin Japonya Tercüme Komisyonu Ödülü
- 2001 yılında *el-Mecûs* romanına ilişkin İsviçre Devlet Ödülü
- 2002 yılında *Vâvu's-suğrâ* romanına ilişkin Fransa'nın Diğer Milletlerle Dayanışma Ödülü
- 2005 yılında Almancaya çevrilen çalışmalarına ilişkin İsviçre Devlet Ödülü
- 2005 yılında *es-Sahrâ* romanına ilişkin Libya Sebeh Üniversitesi Ödülü
- 2005 yılında Fas Muhammed Zafzâf Arap Romanı Ödülü
- 2006 yılında Fransa Binicilik, Edebiyat ve Sanat Ödülü
- Unesco Frankfurt Komisyonu Altın Söz Ödülü
- *Nidâu mâ kâne beid* romanına ilişkin 2007-2008 eş-Şeyh Zâyid Edebiyat Yazarları Ödülü
- 2009 yılında *Vatan rue's-semâviyye* kitabına ilişkin İtalya Mondello Uluslararası Edebiyat Ödülü
- 2010 yılında Kahire Beşinci Uluslararası Yaratıcı Arap Roman Yazarları Ödülü
- 2015 yılında İngiltere Man Booker Ödülü'nün kısa listesine girmeyi başardı.

<sup>26</sup> Wikipedia, "İbrâhîm el-Kûnî"

<sup>27</sup> Mevdû' "İbrâhîm el-Kûnî rîvâi Lîbî" (Erişim 18 Mayıs 2024).

- 2015 yılında *Vâvu's-suğrâ* romanına ilişkin Amerika Tercüme Ödülü
- 2023 yılında İtalya Luis Üniversitesi Uluslararası Zemmâle Ödülü

#### 4. Yaptığı Görevler

Asıl görevi olan edebiyat yazarlığının yanında muhtelif zamanlarda birçok görevde de bulunan Kûnî farklı dönemlerde diplomat ve gazeteci olarak da görev yapmıştır. Bu anlamda ilk görevini altmışlı yılların başında Fezzân gazetesinde editörlük olarak yapan Kûnî, daha sonra Libya *el-Hedîse* adlı dergide çalışmıştır. Bir süre Libya'da Sosyal ve Politikalar Bakanlığında çalışan Kûnî, ardından Kültür Bakanlığında çalışmaya başlamıştır. Söz konusu yurt içi görevlerin ardından uzun süre yurt dışı görevlerde bulunan Kûnî, bu kapsamda ilk olarak 1975 yılında Libya Haber Ajansı'nın Moskova muhabirliğini yapmıştır. 1978 yılında Libya-Polonya dostluk vakfının temsilciliğini yapan Kûnî, aynı yıl içinde Libya'nın Varşova'da bulunan elçiliğinde ateşe olarak görev yapmıştır. 1981 yılında Polonya dostluk dergisi editörlüğünü de yürüten kûnî, 1982 yılında Libya'nın İsviçre'de bulunan büyükelçiliğinde basın danışmanı olarak görev yapmıştır. 1987 yılında Libya'nın Moskova'da bulunan büyükelçiliğinde basın danışmanı olarak çalışan Kûnî, bu şekilde gazeteci ve diplomat olarak çeşitli görevlerde bulunmuştur.<sup>28</sup>

#### 5. Hakkında Söylenenler

Fransız Lire dergisi tarafından en etkili elli uluslararası çağdaş roman yazarından biri olarak gösterilen Kûnî; Avrupa, Amerika ve Japonya'da akademik edebiyat ve kültür çevrelerinin yoğun ilgisiyle karşılaşmıştır. Nobel Edebiyat Ödülü'ne aday gösterilen Kûnî, İsviçreli tarafından topraklarında yaşayan en etkili şahsiyetlerden biri olarak görülüp ismi etkili şahsiyetler listesine yazılmıştır. Söz konusu listede Ortadoğu, Kuzey Afrika hatta üçüncü dünya ülkelerinden sadece onun ismi yer almıştır.<sup>29</sup>

1998 yılında Almanya'da düzenlenen Uluslararası Frankfurt Kitap Fuar'ına şeref konuğu olarak İsviçre çağrıldığında İsviçre Cumhurbaşkanı, Kûnî'yi de beraberinde ilgili geziye götürmüştür. Böylece ilk defa yabancı biri, İsviçre Cumhurbaşkanı'nın dış gezi heyetinde yer almıştır.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Goodreads “İbrâhîm el-Kûnî” (Erişim 18 Mayıs 2024); Edinburgh University Press Journals, “Travelling Home: Ibrahim al-Kûnî's al-Tibr (Gold Dust)”; Kitâbât, “İbrâhîm el-kûnî sana'a ustûrate's-sahrâ ve keşefe gabâyâhâ”

<sup>29</sup> Kitâbât, “İbrâhîm el-Kûnî sana'a ustûrate's-sahrâ ve keşefe gabâyâhâ”

<sup>30</sup> Kitâbât, “İbrâhîm el-Kûnî sana'a ustûrate's-sahrâ ve keşefe gabâyâhâ”



İslam tarihi ve Arapça dili uzmanı Alman mütercim Hartmut Fähndrich, Kûnî hakkında şöyle demiştir:

“Ben İbrâhîm el-Kûnî’yi Arap edebiyatı alanında müstesna bir şahsiyet olarak görüyorum. Nitekim onun çöl temalı yazdığı eserleri, insan varlığına ve Akdeniz havzasının efsanevi hazinesine bir işaretir. Bu durum da Arap edebiyatında benim için eşsiz bir şeydir. Bana göre Kûnî ortaya koymuş olduğu bu çalışmalar sebebiyle Nobel edebiyat ödülüne aday gösterilebilir.”<sup>31</sup>

Arap kültüründe uzman olan Amerikalı gazeteci Marcia Lynx Qualey, Kûnî ile ilgili şunları söylemektedir:

“İbrâhîm el-Kûnî, sadece klasik Arapça metinlerinden ilham alan diliyle ön plana çıkmamaktadır. Onun diline yansıyan çöl sahneleri, dini inançlar ve Tevârik kabilesinin kasideleri onu ayrıca farklı kılmaktadır. Kûnî’nin çalışmalarına yansıyan tabiat ve hayvanlarla ilgili sözleri aslında bir aksesuar olmaktan öte insan-hayvan ve ruh-tabiat arasındaki ilişkiye yeni bir bakıştır.”<sup>32</sup>

Mısırlı edebiyat eleştirmeni Salâh Fadl, Kûnî hakkında şöyle demiştir:

“Kûnî’nin çalışmaları bütün boyutlarıyla insan, hayvan ve doğada kökleşmiş olan mitolojik alemini tercüme ediyor. Nitekim Kûnî’nin çalışmalarına bu anlamda bakıldığında bitki, gölge ve hayvanların sosyal rollerini yerine getirdiği görülüyor. İşte bu durum, Kûnî’nin en önemli yönünü ortaya koymaktadır. O, kazı çalışmalarını soğuk ve uzak jeolojik toplumlarda yapmaktadır. O, çölün hafızasını yeniden inşa etmektedir.”<sup>33</sup>

Mısırlı diğer bir eleştirmen olan Câbir Ufûr, İbrâhîm el-Kûnî hakkında şöyle söylemektedir:

“İbrâhîm el-Kûnî, hakkettiği değere ulaşmayan mazlum bir Arap yazar olmasına rağmen o bir dâhidir. O, dehasına yakışır şekilde birçok uluslararası ödül kazanmıştır. Ancak ait olduğu toplumu, ona hakkettiği değeri vermemiştir. Kûnî, bütün boyutlarıyla çöl edebiyatı efsanesini oluşturabilen yegâne Arap yazardır.”<sup>34</sup>

## 6. Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar

İbrâhîm el-Kûnî’nin edebî birikimi ve eserlerinin edebî zenginliğini gösteren bir diğer gösterge ise eserleri üzerine yapılan akademik çalışmalardır.

<sup>31</sup> Kitâbât, “İbrâhîm el-Kûnî sana’ a ustûrate’s-sahrâ ve keşefe gabâyâhâ”

<sup>32</sup> Kantara, “Nezratün cedîde ‘ala alakâti’l-beşeri bi’l-heyavân ve’r-rûhi bi’t-tabiatî”, (Erişim 18 Mayıs 2024).

<sup>33</sup> Kitâbât, “İbrâhîm el-Kûnî sana’ a ustûrate’s-sahrâ ve keşefe gabâyâhâ”

<sup>34</sup> Kerime Zülfe, *el-‘Atabâtü’n-nassiye fi rivâyeti vâvu’s-suğrâ li İbrâhîm el-Kûnî* (8 Mayıs 1945 Kalme üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans, 2017), 12-13.

Nitekim Kûnî'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalara yakından bakıldığında onlarca makale ve tezin bu anlamda yapıldığı görülmektedir. Söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır:

### 6.1. Tezler

- Kerîme Zülfe, *el-'Atabâtü'n-nassıye fî rivâyeti vâvu's-suğrâ li İbrâhîm el-Kûnî* (8 Mayıs 1945 Kalme Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans, 2017).
- Meryem Zeğdûdî, *Uslûbiyyetü's-serdi fî kıssati 'el-Lisân' li İbrâhîm el-Kûnî* (8 Mayıs 1945 Kalme Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).
- Havle Hûlî Bûziyânî, *Mesâru't-tahavûlati'l-me'sâviyye fî rivâyeti el-Verm li İbrâhîm el-Kûnî* (Muhammed Hayder Biskra Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans, 2015).
- Tûmî Yemîne, *er-Rivâyetü'l-Arabiyye mine'l-mehalliyye ile'l-âlemiyye İbrâhîm el-Kûnî inmuzec* (Teyyâre İbn Haldûn Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).
- Ali 'Arîve Amâl – Bûdîse Hecîre, *Tecelliyyâtü'l-'acâibî fî rivâyeti es-Sehere li İbrâhîm el-Kûnî el-cüz'ü'l-evvel* (el-Mesîla Muhammed Bûdiyâf Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans, 2021).
- Semîre binti Zâbbe, *Bunyetü'l-ustûra fî rivâyâti İbrâhîm el-Kûnî* (Mevlûd Muammerî Tîzî Vûzû Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans, 2018).
- Lûbnâ Bûğannâf, *Şe'riyyetü'l-emkine fî rivâyeti men ente Eyyuhê'l-milâk li İbrâhîm el-Kûnî* (8 Mayıs 1945 Kalme Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans, 2015).
- Cundî Halîsa – Cundî Sabîra, *İstid'âu't-tuvâsi fî rivâye Nezîfî'l-hacer li İbrâhîm el-Kûnî* (Muhammed el-Beşîr el-İbrahîmî -Bûrç Bû'arîrîç-Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).
- İlâm Mukadder, *el-Bunyetü's-serdiyye fî rivâye el-Verm li İbrâhîm el-Kûnî* (Muhammed Bûdiyâf Üniversitesi dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- Mustafâvî Abdulhak – Merhî 'İzzuddîn, *el-Mihyâlu's-sahrâvî fî edeb İbrâhîm el-Kûnî* (el-'Arabi't-tîbsî Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- Gâlim Zehra – Hamû Aîşe, *Şa'riyyetü'l-vesfî fî rivâyeti Nezîfî'l-hacer li İbrâhîm el-Kûnî* (Abdulhamîd b. Bâdîs – Müsteğânim-Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

- el-Yûsufî Nuaym – Suleymânî Heybe, *Temessulâtü'z-zât ve işkaliyyetü'l-hüviyye fî rivâyeti men ente eyhe'l-milâk* (Medya Yahya Fâris Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).
- Beşîr Ahmed Ali Cellâle, el-Ustûra ve'l-mekân fî edeb İbrâhîm el-Kûnî (Ürdün Üniversitesi Yüksek Öğretim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).
- Bennânî 'Ammâriniyye – Hâtem Ceddî, *Rivâye 'uşbi'l-leyl li İbrâhîm el-Kûnî Mukarane Simyâiyye* (el-'Arabi't-tıbsî Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- Selîme Dâsse – Nezîhe Heyyâm Dehhân, *Bünyetü's-sirâ'î fî rivâyeti Yakub ve ebnâuhu li İbrâhîm el-Kûnî* (Biskra Muhammed Haydar Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- Nûr Han 'Atatafe – Semîre binti Ferhât, *el-Mevrûsu's-şâ'bî fî rivâye et-Tibr li İbrâhîm el-Kûnî* (Teyyâre İbn Haldûn Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).
- Vefâ Muhyuddin Sâlim Ebû Gamçe, *el-Hakikatü't-tarihîyye ve'l-Heyâlu'rivâi fî rivâyât İbrâhîm el-Kûnî* (Trablus Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- Nesîme 'Alevî, *Cemâliyyetü'l-hitâbi'r-rivâi 'inde İbrâhîm el-Kûnî* (Emir Abdulkâhir İslâmî İlimler Üniversitesi, Edebiyat ve İslâmî Medeniyet Fakültesi, Doktora Tezi, 2012).
- Lubnâ Bûhannâf, *Tecelliyâtü'l-antropolojiya fî'l-hitâb'r-rivâi li İbrâhîm el-Kûnî* (8 Mayıs 1945 Kalme Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2020).
- Linde binti Abbâs, *Bünyetü's-şahsiyyeti't-terâcidiyye fî rivâyât İbrâhîm el-kûnî – et-Tebr, Nezîfu'l-hacer; Men ente eyyuhe'l-milâk-* (Muhammed el-Beşîr el-İbrâhîmî -Bûrç Bû'arîriç- Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2019).

## 6.2. Makaleler

- Muhammed Mahfûz Alim, “İbrâhîm el-Kûnî rivâiyyen”, *Mecelletü Tilmîz* 3/36 (Aralık 2021)
- Şerîf Bimusa Abdulkadir- Emel Reşîd, “el-Tûtamiyye fî rivâyâtı İbrâhîm el-Kûnî”, *Mekalîd Dergisi* 5/9 (Aralık 2015).
- Mirzâka Ziyânî, “Tecelliyâtü ustûretü't-tûtam fî rivâyeti nezîf'l-hacer li İbrâhîm el-Kûnî- el-Veddân nemûzec”, *Mekalîd Dergisi* 6/4 (Haziran 2017).

- Mîlûdî Şenûfî, “et-Tûtemu’l-mukaddes ve dirâmâ’l-hulûl fî rivâyeti nezîfî’l-hacer li İbrâlim el-Kûnî”, *Kadâya’l-edeb Dergisi* 1/1 (Aralık 2016).
- Mebrûk Kevârî, “en-Nessu’l-ustûrî ve teşezzi’d-dilâle fî rivâyeti nezîfî’l-hacer li İbrâhîm el-Kûnî”, *el-Bâhis Dergisi* 2/1 (Haziran 2010).
- Vel’a Sâlih, “Ustûretu’l-hatîa fî nezîfî’l-hacer li İbrâhîm el-Kûnî”, *Ulûmu’l-insaniyye Dergisi* 8/14 (Haziran 2008).
- Bûşâkûr Abdurrahim- Bûsâğûdî Habîb, “Tecelliyâtü’n-neseki’s-sekâfî fî rivâyeti nezîfî’l-hacer li İbrâhîm el-Kûnî-nemâzic muhtara”, *Tenmiyyetü’l-mevâridi’l-beşeriyye Dergisi* 16/4 (Aralık 2021).
- Zâvî Sâre, “el-Mekânü’r-remz fî rivâyeti nezîfî’l-hacer li İbrâhîm el-Kûnî”, *Defâtiru mahberi’ş-şe’riyyeti’l-Cezâiriyye*, 8/2 (Aralık 2023).
- Şekallû Aişe- Meymûn Suheyle, “Bünyetü’l-hitâbi’r-rivâi fî rivâyeti nezîfî’l-hacer li İbrâhîm el-Kûnî”, *Cusûru’l-marîfe Dergisi* 9/2 (Mart 2023).
- Bûhannâf Lubnâ, “Tedâviliyyetü’l-işâriyyâti fi’l-hitâbi’r-rivâi li İbrâhîm el-Kûnî rivâyetü nezîfî’l-hacer inmûzec”, *Havlîyâtu câmiati Kalme li’l-ulûmi’l-ictimâiyye ve’l-insâniyye Dergisi* 13/2 (Aralık 2019).
- Bûdeyûce Kadiyye, “Tecelliyâtü’l-acâibiyye fi’r-rivâyeti’l-Arabiyye rivâyeti’t-tibr ve nezîfî’l-hacer li İbrâhîm el-Kûnî İnîmûzec”, *el-Murtekâ Dergisi* 5/1 (Mart 2022).
- Halîme Dehmânî, “el-Fedâu’l-mutehayyel fi kitâbâti İbrâhîm el-Kûnî - et-Tibr, Nezîfî’l-hacer, uşbu’l-leyl- inmûzec” *Hikmet Dergisi* 5/1 (Mart 2017).
- Nevâl Medûrî, “Teşekkülü’l-fadâ ve’zamânî’l-ustûrî fî rivayeti uşbi’l-leyl li İbrâhîm el-Kûnî”, *Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11/21 (Haziran 2017).
- Ali Miftah raşid, “Tecelliyâtü’z-zamân ve’l-mekan fî rivâyeti mâ be’de’l-hedâse rivâyeti İbrâhîm el-Kûnî uşbi’l-leyl nemûzec”, *el-Mevrûs Dergisi* 4/4 (Ekim 2015).
- Bûşîbe et-Teyyîb- Buveys Mansûr, “Musteviyû tevzîfî’l-ustûreti fî rivâyeti’l-Bi’r li İbrâhîm el-Kûnî”, *Lûgat- Kelâm Dergisi* 2/3 (Aralık 2016).
- Sekîne el-Lakab, “Tevzîfu’turâs fî rivâyeti -el-Bi’r- li İbrâhîm el-Kûnî”, *Cusûru’l-marîfe* 7/3 (Eylül 2021).
- Mikdâs Rezîka- Zuveys Nebîle, “Tecelliyâtü’l-usture fî rivâyeti’s-sahara li İbrâhîm el-Kûnî”, *Arap Dili ve Edebiyatı Dergisi* 12/3 (Kasım 2020).

- Abdulkerim Suheyle - İbn ‘Uliyye Nuayme, “Tecelliyâtü’ş-şahsiyye fî rivâyeti -et-Tibr- li İbrâhîm el-Kûnî”, *el-‘Umdetü fî’l-lisâniyyât ve tehlîlu’l-hitâb Dergisi* 6/1 (Ocak 2022).
- Nesîme ‘Alevî, “el-İştigâlu’l-remzî li nemûzeci’ş-şahsiyyât fî rivâyeti -Yakub ve ebnâuh- li İbrâhîm el-Kûnî”, *Dil ve Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Haziran 2016).
- Verde Muallim, “Şe‘riyyeü’l-mâi fî rivâyeti Vâvi’s-suğrâ li İbrâhîm el-Kûnî”, *et-Tevâsu’l-edebî Dergisi* 5/7 (Aralık 2016).
- Kânâvî Abdulhak – Züveys Nebîle, “Nizâmu’ş-şahsiyyât fî rivâyeti et-Tibr li İbrâhîm el-Kûnî Mukârabesîmyâiyye” *el-Lugatü’l-Arabîyye Dergisi* 21/5 (Aralık 2019).
- Abdurrahim Bûşâkür, “el-Ensâku’s-sekâfiyye fî rivâyeti ‘et-Tibr’ li İbrâhîm el-Kûnî”, *el-Hitâbu ve’t-tevâsul Dergisi* 1/3 (Mart 2019).
- Halâsî Verda, “et-Teşkilâtü’l-hüvviyye ve devruhâ fî hareketi’l-intikâli ve’l-incâzi fî rivâye ‘es-Sehere’ li İbrâhîm el-Kûnî”, *Kalme Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (Aralık 2021).
- Bûsemâha Muveysî, “el-İbdâ‘u’s-serdi ‘inde İbrâhîm el-Kûnî”, *Faslu’l-hitâb Dergisi* 7/1 (Mart 2018).
- Hattâb Tâniyye, “İbrâhîm el-Kûnî ve meşru‘uhu’s-serdî min tûki’s-sahrâ ilâ iş‘âi’l-‘âlemiyye”, *Ru’ya fikriyye Dergisi* 2/2 (Haziran 2016).
- Bûdine Bilkâsim, “Antropolojiye’s-sahrâ ve eb‘âduha tûbâviyye fî’l-mihyâli’s-serdî ‘inde İbrahîl el-Kûnî”, *Antropolojiye’l-edyân Dergisi* 19/1 (Ocak 2023).
- Harîzî Esmâ, “el-Mihyâlu’s-sahrâvî ve’l-ustûra fî rivâyât İbrahîl el-Kûnî”, *Dil ve Edebiyat Dergisi* 9/3 (Ekim 2021).
- Kûse Bilâl, Serdiyyetü’s-sahrâ: Nahve i‘adeti teşkîli’t-tecrubeti’l-hikâiyyemin menzûr İbrâhîm el-Kûnî”, *el-Hitâb Dergisi* 16/2 (Haziran 2021).
- Zeğûdî Delile, “Nidâ’l-melâhim fî rivâyeti’s-sahrâ ‘inde İbrâhîm el-Kûnî”, *el-Eser Dergisi* 15/1 (Haziran 2019).
- Sulaiman Taan, “Modern Libya Edebiyatında Kadın: İbrâhîm al-Kûnî Örneği”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2022).

## Sonuç

Muhammed Huseyn Heykel’in *Zeyneb* adlı romanıyla başlayan Arap romanı, farklı dönemlerde ortaya çıkan Arap edebiyatçılarıyla önemli aşamalar katetmiştir. Söz konusu edebiyatçıların roman çalışmalarına yakından bakıldığında her birinin okuru farklı temalarla buluşturduğu görülmüştür. Ancak

coğrafyasının çok önemli bir bölümü, çöl olmasına rağmen çöl temasının hakkettiği ölçüde Arap romanında yer almadığı dikkatleri çekmiştir.

Bahsedilen durumun temel nedeni ise roman sanatının birçok kişi tarafından şehir kültürünün bir ürünü olarak görülmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu düşünceye karşı çıkan ve bilfiil onun geçersizliğini ispatlamak isteyen Kûnî, çöl temalı onlarca roman kaleme almıştır. Yazdığı söz konusu romanlarında mitolojik ve felsefi bir dil kullanan Kûnî, okura edebî açıdan zengin eserler sunmuştur. İçerik itibarıyla de bahsedilen zenginliğe sahip söz konusu romanlar; çöl, insanın çöl ile ilişkisi, doğa ve insanın doğayla ilişkisi konularına yoğun bir şekilde değinmiştir.

Romanların edebî ve içerik zenginliğine işaret eden önemli bir detay da ilgili romanların birçok yabancı dile çevrilmesidir. Nitekim Kûnî'nin romanlarına bu anlamda bakıldığında özellikle bazılarının onlarca dile çevrildiği görülmüştür.

Roman dışında hikâye, edebiyat araştırmaları, eleştiri, dil, tarih ve siyaset konularında da birçok eser kaleme alan Kûnî'nin ilgili eserlerinin bazıları tek kitap halindeyken bazıları da yedi kitaba varan setler halinde olduğu görülmüştür. Kûnî'nin ilmî birikimi ve eserlerinin ilmî değerini gösteren önemli bir gösterge de söz konusu eserleri hakkında yazılan onlarca akademik çalışma olmuştur. Yazdığı seksen bir eseriyle birçok çevrenin dikkatini çeken Kûnî; ulusal ve uluslararası onlarca ödül ile taltif edilmiştir. Aldığı parasal ödüllerin önemli bir bölümünü kabilesinden fakir olan Tevârik halkına bağışlayan Kûnî, bu anlamda birçok insanın takdirini kazanmıştır.

**Kaynakça | References**

- Âlim, Muhammed Mahfûz. "İbrâhîm el-Kûnî rivâiyen". *Mecelletü Tilmîz* 3/36 (Aralık 2021), 76-91.
- Bitka, İbrâhîm. "Lemahât min tarihi kabâili't-Tevârik", *Afrika Araştırmaları Dergisi* 3/5 (Kasım 2016), 117-138
- Edinburgh University Press Journals. "Travelling Home: Ibrahim al-Kûnî's al-Tibr (Gold Dust)". Erişim 17 Mayıs 2024. <https://www.eupublishing.com/doi/10.3366/ccs.2013.0110>.
- Goodreads. "İbrâhîm el-Kûnî". Erişim 18 Mayıs 2024. [https://www.goodreads.com/author/show/988499.\\_](https://www.goodreads.com/author/show/988499._)
- İbrâhîm el-Kûnî, *Berku'l-Haleb* (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1999).
- Kantara. "Nezratün cedîde 'ala alakâti'l-beşeri bi'l-heyavân ve'r-rûhi bi't-tabîati". Erişim 18 Mayıs 2024. <https://qantara.de/ar/article/رواية-واو-الصغرى-للكاتب-الليبي-ابراهيم-الكوني-نظرة-جديدة-على-علاقة-البشر-بالحيوان-والروح>.
- Kavas, Ahmet. "Tevârik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevarik>.
- Kitâbât. "İbrâhîm el-Kûnî sana 'a ustûrate's-sahrâ ve keşefe gabâyâhâ". Erişim 18 Mayıs 2024. <https://kitab.com/cultural/ابراهيم-الكوني-صنع-أسطورة-الصحراء-وك>.
- Kûnî, İbrâhîm. *'Uşbu'l-leyl*. (Beyrut: Dâru'l-Multekâ, 2. Basım, ts.
- Kûnî, İbrâhîm. *Ahbâru't-tûfâni's-sânî*. Libyâ: Tasîllî li'n-Neşri ve'l-İ'lâm, 1991.
- Kûnî, İbrâhîm. *Cenûbi garbi tarvâde cenubi garbi Kartaca*. Dubai: Dubai es-Sekafiyye, 2011.
- Kûnî, İbrâhîm. *ed-Dünyâ selâsetü eyyâmin* (Beyrut: Dâru'l-Multekâ, ts.
- Kûnî, İbrâhîm. *el-Behsu 'ani'l-mekâni'd-dâi'*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Derâse ve'n-Neşr, 2003.
- Kûnî, İbrâhîm. *el-Bi'r*. Libyâ: Tasîllî li'n-Neşri ve'l-İ'lâm, 2. Basım , 1991.
- Kûnî, İbrâhîm. *el-Bülbül*. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1999.
- Kûnî, İbrâhîm. *el-Mecûs*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 2. Basım 1992.
- Kûnî, İbrâhîm. *el-Vâha*. Libyâ: Tasîllî li'n-Neşri ve'l-İ'lâm, 1991.
- Kûnî, İbrâhîm. *el-Verm*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Derâse ve'n-Neşr, 2008.
- Kûnî, İbrâhîm. *Enûbîs*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Derâse ve'n-Neşr, 2002.
- Kûnî, İbrâhîm. *es-Sehere*. 'Ammân: Darû'l-Fâris, 1994.
- Kûnî, İbrâhîm. *eş-Şerğ*. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1999.
- Kûnî, İbrâhîm. *et-Tibr*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 3. Baskı 1992.
- Kûnî, İbrâhîm. *Fursânu'l-ahlâmi'l-katîle*. Dubai: Dubai es-Sekafiyye, 2012.

- Kûnî, İbrâhîm. *Kâbîl eyne ehûke Hâbîl*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Derâse ve'n-Neşr, 2007.
- Kûnî, İbrâhîm. *Men ente eyyuhe 'l-melâk*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Derâse ve'n-Neşr, 2009.
- Kûnî, İbrâhîm. *Nâkatu 'l-Lâh*. Beyrut: Dâru's-suâl, 2015.
- Kûnî, İbrâhîm. *Nidâü 'l-vakvâk*. Libyâ: Tasîllî li'n-Neşri ve'l-İ'lâm, 1991.
- Kûnî, İbrâhîm. *Vâvu 's-suğrâ*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Derâse ve'n-Neşr, 1997.
- Mevdû'. “İbrâhîm el-Kûnî rivâî Lîbî”. Erişim 18 Mayıs 2024. [https://mawdoo3.com/\(روائي\\_ليبي\)\\_ابراهيم\\_الكوني](https://mawdoo3.com/(روائي_ليبي)_ابراهيم_الكوني).
- Wikipedia. “İbrâhîm el-Kûnî”. Erişim 17 Mayıs 2024. [https://ar.wikipedia.org/wiki/ابراهيم\\_الكوني](https://ar.wikipedia.org/wiki/ابراهيم_الكوني).
- Yemîne, Tûmî. *er-Rivâyetü 'l-Arabiyye mine 'l-mehalliyye ile 'l-âlemiyye İbrâhîm el-Kûnî inmuzec*. Cezayir: Teyyâre İbn Haldûn Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Zor, Salih - Arslan, Adnan. “Modern Arap Romanı Araştırmalarına Dair Bir Öneri Çalışması” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/38 (Aralık 2021), 155-180.
- Zülfe, Kerîme. *el- 'Atabâtü 'n-nassiye fî rivâyeti vâvu 's-suğrâ li İbrâhîm el-Kûnî*. Cezayir: 8 Mayıs 1945 Kalme üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans, 2017.



## Mâlikîlerin Necâsetler ve Kadınların Özel Halleriyle İlgili Cumhura Muhalefet Ettiği Bazı Fikhî Meseleler

Doç. Dr. Abdülkadir Tekin | ORCID: 0000-0002-4616-6415 | [a\\_kadirtekin@hotmail.com](mailto:a_kadirtekin@hotmail.com)

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Adı, Amasya, Türkiye

Prof. Dr. Osman Şahin | ORCID: 0000-0002-3895-3099 | [osahin@omu.edu.tr](mailto:osahin@omu.edu.tr)

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD, Samsun, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00sbx0v13>

### Öz

Bu çalışmada İmam Mâlik'in/Mâlikîlerin necasetler ve kadınların özel halleriyle ilgili üç sünni mezhep başta olmak üzere cumhura muhalefet ettiği ve bu mezhebin karakteristiği haline gelen bazı temel meseleler gerçekleriyle birlikte ele alınmıştır. Bu noktada Mâlikîlerin ve diğer mezheplerin muteber klasik kaynakları ile "ihtilâfu'l-fukahâ" türünden eserlere müracaat edilmiştir. Ele alınan örneklerde Mâlikîlerin görüşleri şöyledir: Suların pislenmesi konusunda Mâlikîler suyun azlık ya da çokluk ölçüsünü değil suyun rengi, tadı ve kokusu gibi temel vasıflarından birinin değişip değişmediğini esas alarak hüküm vermişlerdir. Eti yenen hayvanların idrar ve dışkıları konusunda eti yenen hayvan necis bir şeyler yiyip içmemişse bunların hem idrarlarının hem de dışkılarının temiz olup, namaza engel olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Köpeğin kendisinin ve yaladığı kabın temiz olup olmadığı konusunda Mâlikîler köpek ve domuz dahil canlı olan her hayvan -necis bir şey yemiş olsa bile- temiz olduğu görüşünü savunmuşlardır. Hayzın herhangi bir alt sınırının olup-olmadığı noktasında bunun alt bir sınırının olmadığı ve bir defalık kanamanın yani kısa bir müddet kanın gelmesinin âdetin sübutu için yeterli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Âdetli kadının Kur'an okuması meselesinde ise bu durumda olan kadının Kur'an'a dokunmasının yasak olduğu, fakat onu dokunmadan okuyabileceği görüşünde olmuşlardır. Hatta öğretici veya öğrenci olanlar zaruret miktarınca eğitim amacıyla ruhsat hükümden faydalanarak Kur'an'a hem dokunabilir hem de onu okuyabilir. Elde edilen bulgular neticesinde İmam Mâlik'in/Mâlikîlerin necasetler ve kadınların özel halleriyle ilgili meselelerde nasların umumundan veya mutlaklığından hareket ettikleri, maslahat ve istihsanı kullanmada öne çıkan bir mezhep olarak görüşlerine aykırı özel nasları usule ait bir yöntemle te'vil ettikleri, cerh ve ta'dil yoluna başvurdukları, hakkında kat'i nas olmayan ve içtihadı açık olan noktalarda ise daha ziyade zaruret ve kolaylık prensiplerini ilke edinerek bu doğrultuda hükme vardıkları sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Cumhur, Mâlikîler, Necasetler, Hayız, Teferrüt.

**Atf Bilgisi:** Tekin, Abdülkadir. Şahin, Osman. "Malikilerin Necâsetler ve Kadınların Özel Halleriyle İlgili Cumhura Muhalefet Ettiği Bazı Fikhî Meseleler". *Marifetname* 11/2 (Aralık 2024), 391-419.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1548514>

Geliş Tarihi 11.09.2024  
Kabul Tarihi 18.11.2024  
Yayın Tarihi 31.12.2024  
Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Abdülkadir Tekin-Osman Şahin)

Benzerlik Taraması Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim [marifetmanecetikbildirim@gmail.com](mailto:marifetmanecetikbildirim@gmail.com)

Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Some Fiqh Issues on which Mâlikîs Opposed al-Jumhur Regarding Impurities and the Special Cituations of Women

Assoc. Prof. Abdülkadir Tekin | ORCID: 0000-0002-4616-6415 | [a\\_kadirtekin@hotmail.com](mailto:a_kadirtekin@hotmail.com)

Amasya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Amasya, Türkiye

Prof. Dr. Osman Şahin | ORCID: 0000-0002-3895-3099 | [osahin@omu.edu.tr](mailto:osahin@omu.edu.tr)

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law Samsun, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/00sbx0y13>

### Abstract

In this study, some of the basic issues that Imam Mâlik/Mâlikîs opposed to the religious scholars, especially the three Sunni sects, regarding impurity and the special status of women, and which have become characteristic of this sect, are discussed with their reasons. At this point, reliable classical sources of the Mâlikîs and other sects and works of the Ikhtilâf al-fuqahâ' type have been consulted. In the examples discussed, the views of the Mâlikîs are as follows: Regarding the contamination of water, Mâlikîs have made decisions based on whether one of the basic characteristics of the water, such as its color, taste and smell, has changed, not on the amount of scarcity or abundance of water. Regarding the urine and feces of edible animals, they have adopted the view that if the edible animal has not eaten or drunk anything impure, both its urine and feces are clean and do not hinder prayer. Regarding whether the dog itself and the container it licks are clean, Mâlikîs defend the view that every living animal, including dogs and pigs, is clean, even if it has eaten something impure. On the issue of whether there is any lower limit of menstruation, they adopted the view that there is no lower limit and that one-time bleeding, that is, bleeding for a short period of time, is sufficient for the proof of menstruation. Regarding the issue of menstruating women reading the Quran, regarding them it is forbidden for a woman in this situation to touch the Quran, but she can read it without touching it. Even those who are teachers or students can both touch and read the Quran by taking advantage of the license provision for educational purposes as much as it is necessary. The findings obtained are as follows: Imam Mâlik/Mâlikîs acted from the generality or absoluteness of the texts in matters related to impurities and the special conditions of women, resorted to the method of cerh and tadil and on the points about which there is no definitive text and open to ijhtihad, they used the principles of necessity and convenience. It has been concluded that they adopted the principle and reached a decision in this direction.

**Keywords:** İslamic Law, Majority Fuqaha, Mâlikîs, al-Najasah, Menstruation, Tafarrud.

**Citation:** Tekin, Abdülkadir. Şahin, Osman. "Some Fiqh Issues on which Mâlikîs Opposed al-Jumhur Regarding Impurities and the Special Cituations of Women". *Marifetname* 11/2 (December 2024), 391-419.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1548514>

Date of Submission	11.09.2024
Date of Acceptance	18.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External 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. (Abdülkadir Tekin-Osman Şahin)
Ethical Statement	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetmanetikbildirim@gmail.com">marifetmanetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a> .

## Giriş

İslam hukuku meşruiyetini Kur'an ve sünnet naslarından alan ve insanı biyolojik, psikolojik ve sosyal yönden dikkate alarak hayatın tüm yönlerini kapsayan bir hukuk sistemidir. Bu yönüyle İslam hukuku özünü değiştirmeden tüm zamanlara hitap edecek kabiliyete sahip bir sistemdir. Bu bağlamda özün korunması sistemin omurgasını oluşturan naslara bağlı iken, insan ilişkilerinin çok değişken ve girift olması itibarıyla hukukun her zaman ve ortama uyum sağlayacak esnekliğe sahip olması da akla (ictihad) alan açması ile mümkün olmaktadır.<sup>1</sup> İslam hukukunda içtihadın meşruluğu tarih boyunca eşine nadir rastlanan fıkıh usulü adıyla şöhet bulan bir yöntem bilimi ortaya çıkarmıştır. İslam hukuk tarihi incelendiğinde içtihad faaliyetinin vahiy döneminden itibaren varlığını sürdürdüğü, müçtehitler döneminde ise kemale ererek nice mezhep sahibi müçtehitler yetiştirdiği malumdur. İmam Mâlik (ö. 179/795) bu müçtehitlerden biri olup, onun görüşlerine bakıldığında zaman zaman ehl-i re'y,<sup>2</sup> zaman zaman da ehl-i hadis<sup>3</sup> çizgisinde<sup>4</sup> olduğu ileri sürülse<sup>5</sup> de onun ve Mâlikîlerin eser ağırlıklı Hicaz veya Medine ekolü çizgisinde bulunduğu daha güç kazanmaktadır.<sup>6</sup> Bununla birlikte İmam Mâlik Hicaz bölgesinde yaşamasına rağmen eser ile reyî mezcetmiş, reycilik bağlamında istihsan<sup>7</sup> ve maslahat yöntemlerini kullanırken zaruret, zorluğun giderilmesi ve kolaylık prensiplerini sıkça kullanması yönüyle öne çıkmış olan bir fakihdir.<sup>8</sup>

Diğer yandan hemen her fakihin cumhurdan ayrılarak münferiden görüş ortaya attığı dikkate alındığında İmam Mâlik'in/Mâlikîlerin de tahâret, ibadetler

<sup>1</sup> Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 67.

<sup>2</sup> Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku 1* (Giriş ve Amme Hukuku) (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 58. Rey ve eser taraftarları hakkında başka bir analiz için bk. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 63-70.

<sup>3</sup> Ebu'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl, İslâm Mezhepleri* çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 206, Abdülkadir Tekin, "Süfyan es-Sevrî'nin Fıkıhçılığı", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 5/2015, 125.

<sup>4</sup> Ehl-i re'y ve ehl-i hadis ayrışmasının fikhî mi itikadî mi olduğu ve bu iki kavram hakkındaki tartışmalar için bk. Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadis- Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 2* (2003), 59-68; Mehmet Erdem, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar Dergisi 8/24* (Nisan 2006), 73-106. "Ehl-i re'y" - "ehl-i hadis" geriliminin daha çok fikhî olduğuna yönelik deliller ve daha geniş bilgi için bk. Adnan Koşum, "Akıl (Re'y)- Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 12* (2008), 88-97.

<sup>5</sup> Ayrıca bk. Salim Ögüt, "'Ehl-i Hadis'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/508-511; Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 63-70.

<sup>6</sup> Ali Hafif, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1996), 262; Recep Özdemir, *İmam Malik ve Metodolojisi* (İstanbul: Hiper Yayınları, 2017), 65.

<sup>7</sup> İmam Malik'in; "istihsan ilmin onda dokuzudur" sözüyle bu delili yaygın bir şekilde kullandığı anlaşılmaktadır. Bk. Şâtıbî, Ebû İshak Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa* nşr. Abdullah Dıraz (Beyrut, ts.) IV/118.

<sup>8</sup> Özdemir, *İmam Malik ve Metodolojisi*, 63-68; Koçak ve dğr., *İslam Hukuku*, 151.

ve muâmelat alanlarında cumhur fukahadan farklı düşüncede olduğu özgün ve teferrüt ettiği görüşleri bulunmaktadır. Bu bölümlerin tamamının ele alınması makale boyutlarının sınırlarını aşmaktadır. Günümüzde müctehitlerin cumhur fukahadan farklı görüşte olduğu konularla ilgili yapılan çalışmalar oldukça sınırlı olup bu doğrultuda yapılan araştırmalar artış gösterme eğilimindedir. Bu minvalde ibadetler alanında namazda setr-i avret şartı ile ilgili Mâlikî mezhebinin cumhur fukahadan farklı yaklaşımlarının ele alındığı çalışma örnek olarak zikredebilir.<sup>9</sup>

Bu araştırmanın amacı İmam Mâlik'in veya Mâlikîlerin necâsetler ve kadınların özel halleri ile ilgili bir takım seçili örnekler üzerinden üç mezhep başta olmak üzere cumhura muhalefet ettiği/ettikleri özgün görüşlerin tespit ve tahlil edilmesidir. Malikilerin bu konularla ilgili görüşlerinin tespit ve tahlil edilmesi sayılı örnekler üzerinden de olsa hem mezhebin furûatına yön veren gerekçeleri daha iyi anlamaya hem de günümüz şartlarında zaruret durumlarında bu kolaylaştırıcı hükümlerden faydalanılabilmesine imkân sağlayacaktır.

Araştırmada literatür taraması, tespit edilen görüşlerin tahlili/gerekçelendirilmesi ve görüşler arasında karşılaştırma yöntemleri kullanılacaktır. Bu araştırmada İmam Mâlik'e nispet edilen görüşlerin gerekçeleri genellikle kendisinden değil mezhep fakihlerinden geldiği için konu Mâlikî mezhebi tabanlı olarak işlenecektir. Araştırmada ayrıca diğer mezheplerin muteber klasik kaynakları ile "ihtilâfu'l-fukahâ" türünden eserlere de müracaat edilmiştir. Konuya girmeden önce öncelikle Mâlikî mezhebinin karakteristik özelliğinin incelenmesi uygun olacaktır.

## 1. Mâlikî Mezhebi ve Mezhebin Karakteristik Özelliği

Emeviler döneminin sonu ile Abbasiler döneminin başında yaşamış olan Mâlikî mezhebinin kurucusu Mâlik b. Enes 93/715 yılında Medine'de doğmuş 179/795 yılında ise yine aynı şehirde vefat etmiştir.<sup>10</sup> Mâlikî mezhebi başlangıçta Hicaz bölgesinde yaygın iken daha sonra çeşitli sebeplerle buradaki müntesipleri azalmış ve ardından Mısır'dan Mağrib'e kadar Kuzey Afrika'da yayılmıştır. En fazla Endülüs'te müntesibe sahip mezhep olan Mâlikîliği buraya getiren İmam Mâlik'in talebelerinden Ziyad b. Abdurrahman (ö. 193/808) olmuştur. Günümüzde ise Fas, Sudan, Libya, Tunus, Cezayir, Kuzey ve Batı Afrika

<sup>9</sup> İbrahim Yılmaz, "Mâlikî Mezhebinde Namazda Setr-i Avret Şartı İle İlgili Yaklaşımlar", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 303-320.

<sup>10</sup> Muhammed Ebu Zehrâ, *Malik: Hayatuhu ve 'asruhu-ârâuhû ve fikhuhû* (Beyrut: Daru'l-fikri'l-Arabi, 1952), 24. Zehebî, Şemsseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezhîbu tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'î'r-ricâl* thk.: Mecdi Seyyid Emin- Abbas Guneym (Kahire, 2003), VIII/355.

sahilleri çoğunlukla Mâlikîdir. Hicaz, Irak, Suriye ve Yukarı Mısırda da yine Mâlikîler bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Mâlikî mezhebinin temel eserleri arasında; İmam Mâlik'in esasen bir hadis kitabı olan ve fıkıh bablarına göre tasnif ettiği "el-Muvatta",<sup>12</sup> İmam Mâlik'in görüşlerinin ulaştırıldığı Esed b. Fûrât'a (ö. 213/828) ait "el-Esediyye"; fıkıh bablarına göre hazırlanmış olan Sahnûn b. Abdüsselam'ın (ö. 240/854), Abdurrahman b. Kasım (ö. 191/806) kanalıyla İmam Mâlik'in görüş ve fetvalarını derlediği "el-Müdevvenetü'l-kübrâ"; Muvatta'nın şerhi olan ve hadislerin fikhî hükümlerinin açıklandığı Süleyman b. Halef el-Bâcî'ye (ö. 474/1081) ait "el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta"; İbn Rüşd el-Hafid'in (ö. 595/1198) kendi mezhebinin yanı sıra diğer mezheplerin görüş ve delillerine de yer verdiği "Bidâyetü'l-müçtehit ve nihâyetü'l-muktesid"; Şehâbeddin el-Kârâfi'nin (ö. 684/1285) fıkıh usulü ve dağınık bir şekilde fıkıh eserleri içinde bulunan genel kuralları kavâid-i fikiyye'yi (küllî kurallar) müstakil olarak topladığı "Envâru'l-burûk fî envâri'l-furûk" isimli eserler zikredilebilir.

İmam Mâlik mezhebinin usulünü tedvin etmemiş ve farazî (takdirî) konularda fetva vermekten uzak durmuştur.<sup>13</sup> Mâlikiler, usul-i fıkıh yöntemi olarak daha ziyade "tüm dengelim" (mütekellim) metodunu yani genel hükümlerden olaylara inme usulünü uygulamışlardır. Hüküm istinbatında -diğer müçtehit imamlarda olduğu gibi- önce Kitab'a ardından sünnete müracaat etmişlerdir. Hadislerin sıhhatini tespit için, koyulan şartlar arasında ravilerin ahlaki durumlarının yanı sıra onların hadis ve rivayet bilgileri de göz önünde bulundurulmuştur. Ahad yolla gelen rivayetler delil olarak kullanılmış fakat kıyas ve Medine tatbikatı (örfü) haber-i vahide tercih edilmiştir. Onlara göre bir kişi naklettiği bir haberde yanılabilir fakat Hz. Peygamber'le birlikte yaşayan ahabın hakimiyetinde şekillenen bir topluluğun örf, âdet ve teamüllerdeki uygulaması daha az hata ihtimali taşımaktadır.<sup>14</sup> Mâlikiler sahabe müçtehitlerinin ittifakını (sahabe icması) da delil olarak kullanmışlar ve hüküm istinbatında bununla amel etmişlerdir.<sup>15</sup> Yine İmam Mâlik Medine halkının uygulamasını mütevatir sünnet mesabesinde görmüştür.<sup>16</sup> Bu ekolün en belirgin özelliğinin hadis tahsili ile beraber haberleri naklederek hükümlerin onlar

<sup>11</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *Hülâsatu't-teşri' il-İslâmî* (Kahire: Matbaatu'n-nasr, 1956), 89; Koçak ve dğr., *İslam Hukuku*, 150.

<sup>12</sup> Mehdi Billâh ve Harun Reşid Muvatta'nın nüshalarının çoğaltılarak ülkenin her tarafına gönderilmesini ve hukukî uygulamalarda esas alınmasını teklif etmişler fakat Mâlik bunu doğru bulmayarak reddetmiştir. Bk. Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li-dirâseti 'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Dımeşk: Müessesetü'r-risâle, 1426), 157.

<sup>13</sup> Zeydan, *el-Medhal*, 155; Özdemir, *İmam Malik*, 63.

<sup>14</sup> Hallâf, *Hülâsatu't-teşri' il-İslâmî*, 88; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku 1*, 70.

<sup>15</sup> Özdemir, *İmam Malik*, 67.

<sup>16</sup> Zeydan, *el-Medhal*, 155.

üzerine bina edilmesi noktasındaki özenleri olduğu söylenebilir. Ayrıca hüküm istinbatında ahad haber ya da eseri, celi ve hafî kıyasa tercih etmeleri de zikredilebilir.<sup>17</sup>

Diğer yandan İmam Mâlik, maslahat (genel kamu yararı) delilini hakkında hüküm bulunmayan her konuda yaygın bir şekilde kullanmış ve bu özellik mezhebin karakteristik özelliğinin başında gelerek hüküm istinbatında diğer mezheplerden ayrılan en bariz özelliklerden birisi olmuştur. Dolayısıyla maslahat deliliyle kullanılan asılların çokluğu İmam Mâlik'in rey fikhında da önemli bir yere sahip olduğunu bizlere göstermektedir. İmam Mâlik rey ile içtihadın olgunluğuna maslahat delilini sıkça kullanmakla ulaşmıştır. Bu sebeple hakkında delil bulunduğu genel kamu yararı (maslahat) veya İslam hukukunun genel ilkelerine aykırı olmayan kıyası, haber-i vahide tercih etmiştir.<sup>18</sup> Bunun yanı sıra sedd-i zerâi' delili de mezhepte önemli bir yere sahiptir.

Tüm bunlardan hareketle Mâlikî mezhebinin hüküm istinbatındaki usul yöntemini; Kitap, sünnet, sahabe icmâ'ı, Medine ehlinin icma ettiği uygulamalar, kıyas, sahabe kavli, maslahat-ı mürsele, örf ve âdet, sedd-i zerâi', istihsan ve istishab şeklinde sıralamak mümkündür.<sup>19</sup> Bununla birlikte mezhebin hüküm istinbatında kolaylık ve zaruret prensipleri sıklıkla gözetilmiştir.

## 2. Necâsetler Konusunda Mâlikîlerin Cumhura Muhalefet Ettiği Bazı Fikhî Meseleler ve Gerekçeleri

Bu kısımda Mâlikîlerin necasetler konusunda üç meşhur mezhep başta olmak üzere cumhur fukahadan farklı görüşte olduğu yani teferrüt ettiği birtakım fikhî meseleler seçili birkaç örnek üzerinden gerekçeleriyle birlikte değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

### 2.1. Necasetin Ölçütünde Suyun Temel Vasıflarından Birini Değiştirmesinin Dikkate Alınması

Namaz ibadetinin sahih olması için hadesten tahâret şart olup tahâretin de geçerli olabilmesi için ayrıca suyun temiz olması gereklidir.<sup>20</sup> Fukaha içerisine düştüğünde suyun tadını, rengini, kokusunu veya bunlardan birkaç vasfını değiştiren necaset bulaşmış su ile abdest ve temizlik yapılamayacağı

<sup>17</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 206.

<sup>18</sup> Zeydan, *el-Medhal*, 156.

<sup>19</sup> Zeydan, *el-Medhal*, 155; Ebu Zehrâ, *el-İmam Malik b. Enes* (Kahire, 1977), 258; Ebu'l-Fazl Kâdî İyaz, *Tertibu'l-'alâ mezhebi İmam Mâlik* (Beyrut, 1387), 578. İmam Malik'in delil sistemi bağlamında başka tasnifler için bk. Özdemir, *İmam Malik*, 66-67.

<sup>20</sup> Burhânüddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil Merginânî el-Ferganî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'arabî, ts.), I/23.

konusunda ittifak etmiştir.<sup>21</sup> İçerisine düştüğünde suyun vasıflarından (tat, renk, koku) herhangi birini değiştirmeyen necasetin hükmü hakkında ise ihtilaf edilmiştir. Bir kısım fukahaya göre suyun azlık ve çokluğuna göre burada verilen hükümler değişmektedir. Su çok miktarda olunca içine düşen necaset onu necis yapmaz, su az miktarda ise necis kabul edilir. Bu durumda suyun azlık ve çokluk ayırımının yapılması gerekmektedir.

Suyun azlığını veya çokluğunu belirlemede Hanefiler suyun derinliğini ve genişliğini dikkate alırlar. Bu minvalde Hanefiler, avuçlandığında elin dibe değmeyeceği derinlikte olması şartıyla bir taraf hareket ettirildiğinde diğer tarafın hareket etmeyeceği genişliğe sahip olması gerektiğinden, yüzeyi 10x10 zirâ‘/arşın,<sup>22</sup> yani ~50m<sup>2</sup> olan suyu büyük havuz olarak kabul ederler.<sup>23</sup> Bu durumda necasetin diğer tarafa ulaşmayacağı açıktır. Hanefiler bu konuda “Sizden biri durgun suyun içine idrarını yapıp sonra da kalkıp o sudan gusletmesin”<sup>24</sup> hadisini delil almışlardır.<sup>25</sup>

Şâfiî ve Hanbelîler ise Hz. Peygamber’in “Su iki kulle<sup>26</sup> miktarında ise pislik taşımaz”<sup>27</sup> kavline istinaden<sup>28</sup> iki kulle (~206 lt) veya miktarındaki suyu çok su olarak değerlendirirler.<sup>29</sup> Buna göre en az bu büyüklükteki bir kaba necaset bulunan elini sokan kişinin eli temiz sayılır ve o sudan abdestini almaya devam eder.<sup>30</sup> Fakat en az iki kulle büyüklüğündeki suyun içerisindeki necasetten dolayı tadı, kokusu veya renginin değişmesi durumunda bu su necis

<sup>21</sup> Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd el-Kurtubî el-Endülüsî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mugtesid* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1425), I/30.

<sup>22</sup> Zirâ‘/arşın, dirsek ucundan orta parmağın ucuna kadar olan kısımdır ki o da 0,758 m.dir. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 495.

<sup>23</sup> Muhammed b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta‘lîli'l-Muhtâr* thk. Mahmud Ebû Dakîka (Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356), I/14; Abdullah Kahraman vd., *İslam İbadet Esasları* (İstanbul: Bilay Yayınları, 2018), 59. Farklı kriterler için bk. Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), I/351-352.

<sup>24</sup> Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *es-Sahih* thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.), “Tahâret” 95.

<sup>25</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I/21.

<sup>26</sup> Kulle: Büyük su küpüdür. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 317.

<sup>27</sup> Ebu Davud Süleyman b. Eş‘as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-‘Asriyye, ts.) “Tahâret”, 33; Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1975), “Tahâret”, 75-76.

<sup>28</sup> Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-mârifet, 1410), I/18; VII/173.

<sup>29</sup> İki kulle 5 kırba yapar. 1 kırba 50 men yapar. Toplamı 250 men'dir. Bk. Ala'uddin Ebîbekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi 'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1406), I/71.

<sup>30</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, I, 39.

sayılır. Suyun iki kullenden az olması durumunda necasetin karışmasıyla bu su necis sayılmaktadır.<sup>31</sup>

Mâlikîlerde ise suyun azlığını ve çokluğunu belirlemede herhangi bir ölçüt yoktur. Ancak “mekruh az su” yaklaşımı vardır, o da abdest veya gusül almaya yetecek bir kap miktarı veya daha azıdır. Az su, içerisine necis bir şey düştüğünde tadı, rengi ve kokusu değişen sudur. Çok su ise gusül almaya yetecek bir kaptan fazla olan su olup içerisine necaset düştüğünde rengi, kokusu ve vasfı değişmeyendir.<sup>32</sup> Buna göre suyun içerisine bevl/sidik veya hamr/şaraptan bir damlanın karışması durumunda İmam Mâlik, o suyun kirlenmeyeceği ve abdest suyu olarak kullanılmasının haram olmadığı görüşündedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla az bir necaset suyun tabii özelliğini bozmaz ve onu kirletmez. Karâfi (ö. 684/1285) de, İmam Mâlik’in, içerisine necaset düşen az su ile abdest alınabileceği görüşünde olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup>

İbn Rüşd içerisine necaset karışmış az suyun hükmü hakkında İmam Mâlik’ten “bu suyun necis olduğu”, “vasıflarından birisini değiştirmedeği sürece necis olmadığı” ve “mekruh olduğu” şeklinde üç görüş nakledildiğini söyler.<sup>35</sup> Az miktarda suyun içine damla gibi az bir necaset düşer ve vasıflarını değiştirmezse o suyun hadesi gidermek veya pisliği temizlemek için kullanılması mekruhtur. Âdeten yapılan işlerde kullanılması ise mekruh değildir. Mekruh görüşü ihtilaftan kurtulma ilkesine binâendir.<sup>36</sup> İbn Rüşd’e göre ise az suyun vasfını değiştirmese de az necaset onu necis eder.<sup>37</sup>

İmam Mâlik başta olmak üzere Mâlikîlere göre suyun pislensinde ölçü, miktar değil vasfın değişmesidir. Pislilik suyun temel vasıflarından (tat, koku, renk) birini değiştirdiğinde miktarına bakılmaksızın o su necis sayılır. Buna karşılık su ister az olsun ister çok olsun suyun söz konusu vasıflarından birisi değişmedikçe bu su temiz sayılır.<sup>38</sup> Dolayısıyla Mâlikîlerde çok suyun

<sup>31</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfi'l-‘ulema* thk. Abdullah Nezîr Ahmet (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), I/116.

<sup>32</sup> Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale'ş-şerhi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), I/35; Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fıkhî ehli'l-Medîne* (Beyrut, 1423), I/156; Kâsânî, *Bedâi'* I/405

<sup>33</sup> Ebu'l-velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsîl* thk. Muhammed Haccî ve đgr. (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1984), 37-38.

<sup>34</sup> Şehabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zehîra* thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1413), I/173.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müçtehit*, I/30.

<sup>36</sup> Desûkî, *Hâşiyeye*, I/37.

<sup>37</sup> Desûkî, *Hâşiyeye*, I/35.

<sup>38</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, I/71; Akyüz, *İlmihal*, I/351. (bk. Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfi'l-‘ulema*, I/116; İmam Evzâi (ö. 157/774) ve Zahiriler de suyun içerisine necaset karıştığında tadını veya kokusunu değiştirmesi durumunda suyun necis hükmünde olacağı görüşünü benimseyerek Mâlikîlerle aynı çerçevede düşünmüştür. Kâsânî, *Bedâi'*, I/71; Akyüz, *İlmihal*, I/351.



içerisine necis bir şey karıştığında bu üç vasıftan birisi değiştiğinde çok su da yine necis kabul edilir. Suyun içine düşen bir necaset suyun vasıflarından birini değiştirmese bu su temiz olarak kabul edilir ve bununla abdest almak caizdir.<sup>39</sup> Nitekim Hanefilerden Kâsânî (ö. 587/1191) de aynı tespitle Mâlik'in suyun vasıflarının değişmesini dikkate aldığını, rengi, tadı veya kokusu değişeni az su, değişmeyi ise çok su olarak nitelendirdiğini ileri sürer.<sup>40</sup> Binaenaleyh Endülüs Mâlikî fukahâsından İbn Ferhûn (ö. 799/1397) elinde necaset olan birinin kuyunun içindeki az suya elini sokması halinde suyun necis olarak kabul edilmeyeceğini belirtir.<sup>41</sup>

Mâlikîlerin bu konudaki delili şu şekildedir: Allah Teala suyu temiz olarak yaratmıştır<sup>42</sup> ve su asli yaratılış özelliğiyle kalan bir madde olup hayvan ya da bitkiden çıkmamış, ayrıca kendisinin dışındaki bir şeyle karışım halinde değildir.<sup>43</sup> Su, koyu sıvı maddelerin aksine, kendisindeki necasetlere galip olur. Ancak içerisine necasetin karışmış olduğu su az miktarda olursa ve bundan dolayı da suyun vasıfları değişirse bu durumda az su bile necis olarak kabul edilir.<sup>44</sup>

Mâlikîlerin bu konudaki delillerinden bir diğeri ise “Allah suyu temiz olarak yaratmıştır. Onu ancak rengini, tadını ve kokusunu değiştiren şey necis yapabilir”<sup>45</sup> hadisidir.<sup>46</sup>

Görüldüğü üzere Mâlikîler cumhurdan farklı olarak suyun pislenmesi konusunda suya dair nasların mutlaklığından hareket etmişlerdir. Diğer yandan Mâlikîlerin çok sıcak ve çöl şartlarının hâkim olduğu, suyun neredeyse damlalar halinde toplandığı bölgede yaygın olarak buldukları dikkate alındığında İmam

<sup>39</sup> İbn Rüşd *Bidâyetü'l-müctehid*, I/30.

<sup>40</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, I/71.

<sup>41</sup> Hafsa Kesgin, *Malikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2013), 179; Burhânüddîn b. Ferhûn İbrâhîm b. Alî, *Keşfu'n-nikâbi'l-hâcib min mustalah İbnü'l-Hâcib* nşr. Hamza Ebû Fâris ve Abdüsselâm Şerîf (Beyrut, 1990), 93; Cemâlüddîn b. Ömer İbnu'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât* nşr. Abdurrahmân b. el-Ahdâr (Beyrut, 2000), 63. Burada İbn Ferhun icra yoluyla tahrir yapmıştır. İcra yoluyla tahrir Mâlikî mezhebine has olan bir kavram olup, “mansus olmayan yeni bir meseleye, mansus olan başka bir meseleden mezhebin usul ve kurallarıyla uyumlu olan bir hükmün verilmesi” şeklinde tanımlanmıştır. İbn Ferhun bunu kıyas türünden bir uygulama olarak açıklamış ve icrâ kavramını bir konuda, ihtilaf olan başka bir konuya gitmeyi gerekli kılan bir kuralın bulunması şeklinde tanımlamıştır. İcra kavramı mezhepte esahh kavramının mukabili şeklinde kullanılmaktadır. Bk. Kesgin, *Malikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği*, 179; İbn Ferhûn, *Keşf*, 93.

<sup>42</sup> Furkan, 25/48.

<sup>43</sup> Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk, *et-Tac ve'l-İklil li-muhtasar-ı Halil* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416), I/60.

<sup>44</sup> İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyan*, 38.

<sup>45</sup> Mâlik b. Enes, Ebû Âmir b. Amr el-Asbahi el-Medenî, *el=Muvatta'*, thk. Beşar Avvâd Ma'rûf ve Muhammed Ahmed Halil, y.y: Müessesetü'r-Risâle, 1993, “Salât”, 45.

<sup>46</sup> Karâfi, *ez-Zehira*, I/179.

Mâlik'in ilk olarak ortaya koyduğu bu görüşü mezhep fakihlerinin de benimsemesi maslahatı temel alan bir mezhep için anlaşılır olmaktadır.

## 2.2. Eti Yenen Hayvanların İdrar ve Dışkısının Temiz Olması

Eti yenmeyen hayvanların idrar ve dışkılarının necis olduğu konusunda fukaha arasında ittifak bulunmaktadır. Deve, inek, koyun gibi eti yenen hayvanların idrar ve dışkıları ise üç mezhebin içinde bulunduğu cumhur fukahaya göre necis kabul edilir.<sup>47</sup> Şu kadar var ki İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre eti yenen hayvanın idrarı hafif necaset olarak kabul edilmiş ve idrar elbisenin ¼'üne ulaşmadığı sürece o elbise ile namaz kılmak caiz görülmüştür.<sup>48</sup> Fakat Ebû Hanîfe'ye göre at, sığır ve ineğin dışkısı ağır necaset sayılmıştır. İmameyn'e göre ise umumu'l-belvâ gereği bunlar hafif necaset olarak kabul edilmiştir.<sup>49</sup>

İnsan ya da hayvanların sidik, kusmuk ve dışkısını mutlak olarak necis gören cumhurun bu konudaki delili bazı hadislerdir. Söz gelimi bedevî bir arabin mescide bevlettiğinde Hz. Peygamber'in su dökülmesini emrettiği rivayet delildir.<sup>50</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in bevlden sakınmayı emreden birçok hadisi bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in Ureyne kabilesine deve sidiği içmelerine müsaade etmesi ise –başka imkân olmayan bir durumda- tedavi içindir. Haram bir şeyle tedavi ise onun yerine geçebilecek temiz bir şey bulunmadığında zarurete binaen caizdir.<sup>51</sup>

Mâlikîlere gelince, eti yenen hayvan necis bir şeyler yiyip içmemişse bunların hem idrarları hem de dışkıları temiz olup, namaza mâni değildir.<sup>52</sup> Bununla birlikte İmam Mâlik'e göre bu durumdaki bir elbiseyi yıkamak müstehaptır.<sup>53</sup> Necis bir şeyler yiyip, içen hayvanın dışkısı ise mekruhtur. Buna karşılık eti yenmeyen diğer hayvanların tersleri ise kendi etine tâbi olup eti yenmesi haram olan hayvanın dışkısı necis, etinin yenmesi helal olan hayvanın

<sup>47</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, I/61; Akyüz, *İlmihal*, I/341.

<sup>48</sup> İmam Muhammed, eti yenen hayvanların idrarının, Züfer ise dışkısının temiz olduğu noktasında Mâlikîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Muhammed'e göre eti yenen hayvanların idrarı az miktardaki suya karıştığında suya galip gelmediği sürece o su ile abdest alınabilir. Muhammed, bu hayvanların idrarının temizliğini Hz. Peygamber'in bir hastalık için deve idrarı içmeyi önermesine bağlamıştır. Züfer'e göre ise sahabe gençlerinin evlerinde ve yolculuklarında hayvanın kuru dışkılarını tutup atıklarını, şayet necis olsaydı tezeğe dokunmayacaklarını dikkate alarak, bunların temiz olması gerektiği sonucuna varmıştır. Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, I/61, 62. Ayrıca bk. Akyüz, *İlmihal*, I/341/342.

<sup>49</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I/314.

<sup>50</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî el-Cüfî. *Sahîh-i Buhârî* thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Matbaatü'l-Hindiye, ts.), "Vudû", 58, "Edeb" 80.

<sup>51</sup> Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 1433), I/313.

<sup>52</sup> İbn Rüşd *Bidâyetü'l-müctehid*, I/78; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I/312.

<sup>53</sup> Desûkî, *Hâşiye*, I/51.

dışkısı ise temiz, eti yenmesi mekruh kabul edilenlerin dışkısı ise mekruh kabul edilir.<sup>54</sup> Mâlikîlerden İbnü'l-Cellâb (ö. 378/989) da eşek, katır ve atın dışkısı bulaşmış bir elbise ile namaz kılmanın mekruh olduğu, buna karşılık koyun, inek ya da deve idrarı bulaşmış bir elbise ile namaz kılmanın ise mekruh olmadığı düşüncesindedir.<sup>55</sup> Bu görüş eti yenen hayvanlarının dışkısının necis olmadığını göstermektedir.

Mâlikîlerin bu konudaki ana kriteri hayvanların idrar ve dışkılarının bedenlerinden çıkıyor olmasıdır. Buna göre -temiz şeyler yemiş veya içmiş olmaları şartıyla- eti yenen bir hayvandan çıkan şeyler de temiz olmalıdır.<sup>56</sup> Ayrıca İmam Mâlik, haram olan da şifanın bulunmadığı hadisi<sup>57</sup> ile Hz. Peygamber'in Ureyne kabilesine tedavi için deve idrarını içmelerini mübah kılmasını<sup>58</sup> birlikte dikkate alarak bunların temizliğine kail olmuştur.<sup>59</sup> Diğer yandan dışkı konusunda Medine halkının tezeği odun gibi yakıt olarak kullanmaları da delil alınmıştır. Yine Hz. Peygamber'in mescid yapılmadan önce koyun ağıllarında namaz kılınmasına izin vermesi<sup>60</sup> de onların delilleri arasındadır.<sup>61</sup>

Eti yenen hayvanlardan ördek ve tavuk gibi kuş cinsinden olan evcil hayvanların dışkısına gelince Hanefî ve Şâfiîlere göre bunların dışkıları necistir. Havada bevleden eti yenen kuşların (güvercin, kanarya, saksığan gibi) dışkıları ise Hanefîlere göre temiz, Şâfiîlere göre ise bu dışkıları tabiatları gereği bozulmaya dönüşmesi, insan tabiatının tiksinişi ve kötü kokusundan dolayı necistir. Hatta Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre atmaca, doğan vb. gibi eti yemeyen yırtıcı kuşların dışkısı havada bevlettikleri ve kaçınılması mümkün olmadığı için hakiki manada zaruret sebebiyle temizdir.<sup>62</sup> Hanefîlerin bu konudaki delili "*Tavaf edecekler için, evimi temiz tutun...*"<sup>63</sup> ayetinde Mescid-i Haram'ın temiz tutulması emrine rağmen güvercinler ümmetin icması ile Mescid-i Haram'dan uzaklaştırılmamış aksine sahiplenilmiştir. Yine Hz. Peygamber, üzerine güvercin dışkısı düştüğünde onu silmiş ve namaz kılmıştır.

<sup>54</sup> İbn Rüşd *Bidâyetü'l-müctehid*, I/78; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî*, I/312.

<sup>55</sup> İbn Kasım Ubeydullah b. Hüseyin b. Hasan b. el-Cellâb, *et-Tefri'* (Daru'l-garbi'l-İslamiyye, ts.), I/20.

<sup>56</sup> Bk. Desûkî, *Hâşiye*, I/50.

<sup>57</sup> Ebû İsmâ Muhammer b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* tlk. İzzet 'Ubeyd ed-Du'âs (Humus: Mektebetü dâru'd-da've, 1385), "Tıb", 7; Ebu Dâvud, "Tıb", 2.

<sup>58</sup> Buhârî, "Vudû", 66; "Zekat", 68, "Tıb", 6, 29; Müslim, "Kasâme", 9-11; Ebu Davud, "Hudûd", 3.

<sup>59</sup> Karâfî, *ez-Zehira*, I/186.

<sup>60</sup> Buhârî, "Salât", 49.

<sup>61</sup> Desûkî, *Hâşiye*, I/51.

<sup>62</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî*, I/294.

<sup>63</sup> Bakara, 2/125.

Ayrıca bu hayvanlar havadan bevlettikleri için bunlardan sakınılması çok zordur ve zaruret prensibi gereği istihsânen bunlar temiz kabul edilir.<sup>64</sup>

Hanefîlerden Kâsânî eserinde, İmam Mâlik'e göre havadan bevleden bu hayvanların dışkılarının necis olmadığı görüşünde olduğu konusunda mezhepte icma bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>65</sup> El-Müdevvene'de necis şeyleri ister yesin ister yemesin kuşların dışkısının temiz olduğu geçmektedir.<sup>66</sup> İbn Kasım da aynı görüşü paylaşmış ve özellikle güvercin dışkısını hafif necaset olarak değerlendirmiştir.<sup>67</sup> Bunların belirlenmesinde zaruret, zorluğun giderilmesi ve kolaylık sağlama gibi gerekçelere dayanılmıştır.<sup>68</sup>

### 2.3. Köpeğin Kendisinin ve Yaladığı Kabın Temiz Olması

Şâfî ve Hanbelîlere göre köpek aynı itibarı ile necis olup, köpeğin yaladığı, içinden su içtiği kabın temiz olması için bir defası toprak ile olmak kaydıyla yedi kez yıkanması gerekir.<sup>69</sup> Hanefî mezhebinde de sahih olan görüş, köpeğin aynı itibarı ile necis olduğudur. Onun yaladığı kabın temiz olması için biri toprakla olmak şartıyla üç kere yıkanması gerekir.<sup>70</sup> Diğer yandan bazı Hanefîlere göre ise köpek zâtı itibarı ile necis değildir, zira korunma ve avlanmada ondan yararlanılmakta ve ayrıca derisi tabaklanabilmektedir. Fakat köpeğin salyası, artığı ve dışkısı ise necistir.<sup>71</sup>

Mâlikîlere göre ise köpek ve domuz dahil canlı olan her hayvan -necis bir şey yemiş olsa da- temizdir.<sup>72</sup> Köpeğin yalamasından dolayı kapların yıkanması ise te'abbüdi bir konudur.<sup>73</sup> Mâlikîlerden Harâşî (ö. 1011/1690) de köpeğin bizatihi temiz olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla kendisi temiz olan şeyin artığı da temizdir. Mâlikîlere göre köpek necis olmayan bir hayvan olmasına rağmen onun yaladığı kabın yıkanmasının gerekçesi ise Ebu Hüreyre'den gelen Hz. Peygamber'in; "birinizin kabını köpeğin yalması

<sup>64</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, I/62.

<sup>65</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, I/62.

<sup>66</sup> Sahnûn Ebû Said Abdusselam b. Said b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvene fî fîrû'î'l-Mâlikîyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415), I/5.

<sup>67</sup> İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, I/89.

<sup>68</sup> Salim Ögüt, "Tahâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/383-384.

<sup>69</sup> Şâfî, *el-Ümm*, I/19; Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. I/39.

<sup>70</sup> Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1406), I/48.

<sup>71</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I/23.

<sup>72</sup> Desûkî, *Hâşiye*, I/50; Zuhaylî, *Fıkhul-İslâmî*, I/305.

<sup>73</sup> Mevvak, *et-Tac*, I/257; Desûkî, *Hâşiye*, I/83.

durumunda, o kap ancak, birincisi toprakla olmak şartıyla onun yedi defa yıkanmasıyla temiz olur”<sup>74</sup> şeklindeki beyanıdır. <sup>75</sup>

Sahnûn el-Müdevvene’de İmam Mâlik’in bu hadisin hakikatının tam olarak ne olduğunu bilemediğini fakat Mâlik’in köpeği diğer yırtıcı hayvanlar gibi değil de ev halkındanmış gibi değerlendirdiğini ifade eder.<sup>76</sup> Buna bağlı olarak Mâlik’e göre köpeğin yaladığı kaptan abdest alan kişinin namazı tamamdır.<sup>77</sup> Vakıt içinde bundan haberi olmuş olsa namazı iade etmesi gerekmez.<sup>78</sup> Hatta köpek süt kabından yalamış olsa kalan kısmı tüketmekte beis yoktur.<sup>79</sup>

Kâdî İyaz (ö. 544/1149) ve İbn Rüşd gibi Mâlikî alimlerine göre köpeğin yaladığı kabı yıkamak mendub; Karafî, İbn Macişûn, İbn Vehb gibi sonraki Mâlikî alimlerine göre vacip, bazılarına göre ise ibadet olarak kabul edilmiştir.<sup>80</sup> Buradaki ihtilaf hadiste geçen mutlak emrin vücuba mu yoksa nedbe mi delâlet ettiği yönündeki görüş farklılığından kaynaklanmaktadır.<sup>81</sup>

Mâlikîler’in köpeğin kendi zatı itibarı ile necis olmadığına dair delilleri şu şekildedir: Kur’ân-ı Kerim’de avcı köpeklerin ağızlarıyla yakaladıklarını yemenin caiz olduğu belirtilmekte<sup>82</sup> ve bu konuda Hz. Peygamber; “eğitilmiş köpeğini ava gönderdiğinde o avı öldürse, köpeğinin senin için yakaladığını ye!”<sup>83</sup> buyurmaktadır. Bu da köpeğin tuttuğunun mübah olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla Mâlik, Kur’an’ın zahirine aykırı olduğu gerekçesiyle köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasını içeren haberle amel etmemiştir.

<sup>74</sup> Buhârî, “Vudû” 33; Müslim, “Tahâret” 89-93; Tirmizî, “Tahâret”, 68.

<sup>75</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed İbnü’l-Kassâr, ‘*Uyûnu’l-edille fi mesâilil-hilâf beyne’l-emsâr* thk. Abdülhamid b. Sa’id b. Nâsir (Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 1426), II/732. Zühri ve Davud ez-Zâhiri de bu görüştedir. İbnü’l-Kassâr, ‘*Uyûnu’l-edille*, II/732.

<sup>76</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, I/115.

<sup>77</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, I/115; Mevâk, *et-Tâc*, I/103.

<sup>78</sup> Mevâk, *et-Tâc*, I/103.

<sup>79</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, I/115.

<sup>80</sup> Ebu’l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu Muvatta’* (Matbaatu’s-sa’âde, 1332), I/67. Kâdî İyaz, *et-Tenbîhât el-mustenbîta ‘ale’l-kütübîl-Müdevvene ve’l-muhtelita* thk. Muhammed el-Vesîk, Abdunna’im el-Humeytî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1432), I/39; Muhammed b. Abdullah Ebu Bekr İbnü’l-Arabî el-Mâlikî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâ-i Mâlik* thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymani-Ayşe Hüseyin es-Süleymani (Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1428), II/124. Hanefiler ise Ebu Hüreyre’den gelen bu rivayetle amel etmemişler ve kabın üç kez yıkanmasını yeterli görmüşlerdir. Hanefilerin bu konudaki gerekçesi ise Ebu Hüreyre’nin kendi rivayetine aykırı şekilde köpeğin yaladığı kabı üç kez yıkamanın yeterli olduğu yönünde fetva vermesidir. Hanefiler onun bu fetvasını, bu hadisin neshedilmiş olduğuna delil saymışlardır. Bk. Zekiyyüddin Şa’ban, *Usulü’l-fikhi’l-İslâmî* (yy., ts.), 70.

<sup>80</sup> Ebû Abdillâh Muhammed el-Harâşî, *Şerhu ‘ala muhtasarı Halîl* (Beirut: Dâru’s-sadr, ts.), I/118.

<sup>81</sup> Abdullâh Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Miftahu’l-vusûl ilâ binâil-fürû’i ‘ale’l-usûl* thk. Muhammed Ali Ferkus (Müessesetü’r-reyyân, 1419), 377.

<sup>82</sup> Maide, 5/4; İbnü’l-Kassâr, ‘*Uyûnu’l-edille*, II/733.

<sup>83</sup> Müslim, “Sayd”, 3.

Ayrıca Mâlik, tuttuğu avın yenilebildiği halde köpeğin salyasının kerih görülemeyeceğini<sup>84</sup> savunarak söz konusu rivayetle amel edilmesini uygun bulmamıştır. Ayrıca bu hüküm üzerinde icmâ da oluşmuş kimse avın yıkanması gerektiğini savunmamıştır. Yine o dönemde av köpeği tarafından avlanan hayvanı yıkama konusunda kap- kacak imkânı olmadığından o şekilde av hayvanını yedikleri görülmektedir.<sup>85</sup> Hatta Mâlik, avı köpekler yeseler dahi ondan yemeye cevaz vermiştir.<sup>86</sup>

Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerim’de “*De ki: “Bana vahyolunan Kur’an’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti...nden başka haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”*”<sup>87</sup> buyurulmaktadır. Yalamak bu türden şeylerdendir ve su da yiyecek cinsinden olduğu için delilsiz haram olmayacaktır.<sup>88</sup> Yine Hz. Peygamber’in bir yolculuğunda bir havuza rast gelip, ona: “Ey Allah’ın rasulü! köpekler bu havuzdan içerler, denilince; onların karınlarında aldığı onlara, geride kalan içecek ve temizleyici bizedir”<sup>89</sup> buyurduğuna göre köpeğin aynı necis olmadığı gibi artığı da temiz olmalıdır.<sup>90</sup> Binaenaleyh köpeğin kap kacağı yalaması konusu Mâlikîlerde kıyasın (aslın) habere tercih edildiği<sup>91</sup> önemli örneklerden birisini oluşturmaktadır.

Diğer taraftan Hz. Peygamber, insanların etrafından ayrılmadıklarından kedinin artığının (zaruret gereği) temiz olduğunu beyan etmiştir.<sup>92</sup> Bilindiği üzere köpekler, Araplar için kedilerden daha çok hayatın içinde yer almakta ve meskenlerde yerleşerek insanların etrafında dolaşmaktadırlar. O halde köpek için de aynı hüküm geçerli olmalı ve özellikle umumi belvâ sebebiyle istihsân<sup>93</sup> temiz kabul edilmelidir.<sup>94</sup>

<sup>84</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr* thk. Muhammed en-Neccar (Beyrut: Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, 1978), I/21-24.

<sup>85</sup> İbnü’l-Kassâr, ‘*Uyûnu’l-edille*, II/734-735.

<sup>86</sup> Ahmed b. Yahyâ Venşerîsî, *el-Mi’yâru’l-murîb ve’l-câmiu’l-mağrib an fetevâ ehl-i-İfrikıyye ve’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, nşr. Muhammed Haccî (Beyrut, 1981), XII/37.

<sup>87</sup> En’am, 6/145.

<sup>88</sup> İbnü’l-Kassâr, ‘*Uyûnu’l-edille*, II/743.

<sup>89</sup> Mevvâk, *et-Tâc*, I/257; İbnü’l-Kassâr, ‘*Uyûnu’l-edille*, II/735.

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü’l-müçtehid*, I/36; İbnü’l-Kassâr, ‘*Uyûnu’l-edille*, II/737.

<sup>91</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene* I/116; Hüseyin b. Hasan el-Hayyân, *Menhecu’l-istidlal bi’s-sünneti fi’l-mezhebi’l-Mâlikî* (Dabi: Dâru’l-buhûsî li’l-dirâsâti’l-İslâmiyyeti ve ihyâi’t-turâs, 1424), II/969.

<sup>92</sup> Ebu Davud, “Tahâret”, 75; Tirmîzî, “Tahâret”, 92.

<sup>93</sup> İstihsan yönteminin detayı için bk. Osman Şahin, “İstihsan Yönteminin Aklî Gereççeleri ve Bazı Uygulama Çeşitleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 52-53.

<sup>94</sup> İbnü’l-Kassâr, ‘*Uyûnu’l-edille*, II/739.

### 3. Kadınların Özel Halleri Konusunda Mâlikîlerin Cumhura Muhalefet Ettiği Bazı Fikhî Meseleler ve Gerekçeleri

Bu kısımda kadınların özel halleri konusunda Mâlikîlerin üç meşhur mezhep başta olmak üzere cumhur fukahadan farklı görüşte olduğu “kadınların hayızlarının sübutunda alt süre sınırının bulunup bulunmadığı ve onların özel hallerinde Kur’an okuyup okuyamayacakları” konularına gerekçeleriyle birlikte değerlendirilecektir.

#### 3.1. Hayzın Alt Sınırının Olmaması

Bir fıkıh terimi olarak hayız (hayz) kelimesi; ergenlik dönemine girmiş olan sağlıklı bir kadının rahminden düzenli aralıklarla (menopoza kadar) akan kanı ifade eder.<sup>95</sup> Hayzın alt ve üst sınırı konusu ile temizliğin en az süresi konusunda fukaha arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu bağlamda ihtilafın ana sebebinin konuyla ilgili Hz. Peygamber’den gelen farklı rivayetlerin bulunmasının yanı sıra bu sürelerin o dönemdeki tecrübe ve alışkanlıklarla yakından ilgili olduğu söylenebilir. Daha açık ifadeyle bu konuda fukaha tarafından söylenenlerin birçoğu o dönemdeki tecrübeler ve deneyimlere dayanmaktadır. Bu durum kadından kadına değişebilen bir özellik olduğundan bu farklılıkların sınırlarını bilebilmek zordur.

Kadınların âdet kanından temiz kaldığı günlerin üst sınırının olmadığı noktasında fakihler ittifak halinde iken,<sup>96</sup> en az süresine gelince o, cumhura göre on beş gün, Hanbelîlere göre ise on üç gün olarak kabul edilmiştir.<sup>97</sup> Cumhur fukahaya göre hayzın da alt sınırı bulunmaktadır. Şâfiî ve Hanbelîlere göre hayzın asgari süresi bir gün bir gecedir.<sup>98</sup> Bir gün ve gecenin altında kan görülürse bu, istihâze kanı olarak kabul edilir.<sup>99</sup> Onlara göre bu husus dinde herhangi bir sınırlama olmaksızın mutlak olarak gelmiştir. Dinde ve lügatte bunun herhangi bir sınırı bulunmadığından bu konuda tecrübe ile birlikte örf ve âdet deliline dönülmesi gerekir.<sup>100</sup>

Şâfiî ve Hanbelîlere göre hayzın üst sınırı ise en fazla 15 gün olup, hayız süresi genellikle 6 ya da 7 gün sürer. Onların bu konudaki delilleri Hz. Peygamber’in uzun süreli ve ağır şekilde kanaması olan Hamne bnt. Cahş’a

<sup>95</sup> Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/51.

<sup>96</sup> Zuhaylî, *Fıkhu'l-islâmî*, I/616.

<sup>97</sup> Hanbelîler bu hususu Hz. Ali ile Kadı Şureyh arasında geçen bir diyaloga dayandırır. Bk. Zuhaylî, *Fıkhu'l-islâmî*, I/616. Ali Yüksek, “İslam Fıkhuına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2016/41), 82.

<sup>98</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc* (Lübnan: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), I/278; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I/224.

<sup>99</sup> Zuhaylî, *Fıkhu'l-islâmî*, I/616.

<sup>100</sup> Zuhaylî, *Fıkhu'l-islâmî*, I/617.

söylediği “Altı veya yedi gün kendini adetli kabul eder, sonrasında yıkanırısın. Temizlendiğine kanaat getirdiğinde (kanama devam etmiş olsa da) 23 veya 24 gün normal şekliyle namazını kılarısın”<sup>101</sup> kavlidir. Kadında 15 günden sonra kanama devam ederse bu, istihaze kanı olarak kabul edilir, fakat hayzın en az süresi 1 gün 1 gece olduğu için 15 günden fazla kanaması devam eden kişi geçmiş günlerin namazlarını kaza eder. İddet ve istibra açısından ise hayzın sübutu onun tam bir gün veya günün bir kısmı kadar devam etmesine bağlıdır.<sup>102</sup>

Hanefîlerin ittifakla kabul ettikleri hayız süresinin alt sınırı 3 gün 3 gece yani 72 saat, üst sınırı ise 10 gün 10 gece yani 240 saattir. Bu sürenin altındakiler istihâze kanı olarak kabul edilir. Mutedil olanı ise 5 gün 5 gecedir.<sup>103</sup> Hanefîlerin bu konudaki delili Hz. Peygamber’den meşhur haberle rivayet edilen “Bekâr veya dul kadın için hayzın en az süresi üç gün en fazlası ise on gündür”<sup>104</sup> şeklindeki hadistir. Ayrıca Hanefîler bu konuda sahabe icmâmının bulunduğunu ifade ederler.<sup>105</sup> Hanefîlerin delil olarak aldıkları hadis Şâfîlilere ve Hanbelîlere göre zayıftır.<sup>106</sup> Çünkü Evzâî (ö. 157/774) ve İbn Münzir’den (ö. 318/930) rivayet edildiğine göre o dönemde akşam hayız görüp sabah temizlenen kadınlar olup bunu hayız kabul ederek namazı bırakmışlardır.<sup>107</sup>

Mâlikîlere göre ise hayzın en uzun süresi ilk defa hayız görenler için 15 gün, düzenli hayız görenler için ise âdet süresine 3 gün daha eklenmek suretiyle takdir edilir, âdeti bir ayın yarısını geçmediği takdirde sadece bir defa ile sabit olur. Düzensiz hayız görenler ise kan görmüş olduğu günleri birbirine ekler ve hayız halinin azami süresini (15 gün) tamamlar. Arada kalan temizlik günleri ise sayılmaz.<sup>108</sup> Buna karşılık 15 günün üzerindeki kanamalar istihâze kanı olarak kabul edilir. Onlar hayzın en uzun süresine delil olarak Hz. Peygamber’in kadınların hayız ve temizlik sürelerinin bir ay olduğu şeklindeki hadisin zâhiriyle amel etmişlerdir. Nitekim ilgili hadisin zahirinde hayız ve temizlik süresinin eşit şekilde ikiye ayrıldığı, buna göre hayzın bir yarım (15 gün), temizliğin ise diğer bir yarım (15 gün) olduğu görülmektedir.<sup>109</sup>

Mâlikîlere göre hayzın asgari süresine gelince onun için herhangi bir alt sınır bulunmamaktadır. Bir defalık kanama yani kısa bir müddet kanın gelmesi

<sup>101</sup> Ebu Davud, “Tahâret” 95; Tirmizî, “Taharet”, 128.

<sup>102</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehit*, I/56; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I/225.

<sup>103</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, III/158; Tahâvî, *İhtilâfu'l-‘ulemâ*, I/165.

<sup>104</sup> Cemalüddin Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Yûsuf ez-Zeyle’î el-Hanefî, *Nasbu'r-râye li-hâdisi'l-Hidâye* thk. Eymen Sâlih Şâban (Kâhire: Dâru'l-hadis, 1415), I/191.

<sup>105</sup> Kâsânî, *el-Bedâi'*, I/40.

<sup>106</sup> Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, I/278.

<sup>107</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, I/225.

<sup>108</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehit*, I/56,57.

<sup>109</sup> İbnu'l-Kassâr, *‘Uyûnu'l-edille*, III/1403.



âdetin sübutu için yeterli olup<sup>110</sup> bu, hayız kanı olarak kabul edilir ve kanın kesilmesiyle birlikte kadın yıkanır. Kısa bir müddet kan gelen kadın oruçlu ise orucu bozulur. Bu orucu daha sonra kaza eder.<sup>111</sup> Ancak bu ibadet açısından böyledir. Boşanan kadının iddet süresinden sayılmaz. Karâfi, mezhep içerisinde iddet ve istibra için en az hayız süresinin 5 gün, ashabından bazılarına göre ise 3 gün olduğundan bahsetmektedir.<sup>112</sup>

Mâlikîlerin bu konudaki delili ilgili âyette<sup>113</sup> hayız süresinin sınırlandırılmayıp umûm üzere gelmiş olmasıdır. Kural gereği delil olmadan ise umûm tahsis edilemez. Hayız rahimden çıkan kanın ismidir ve az kan da çok kan gibi rahimden çıkmaktadır. Zira alt sınır olsaydı bu sınır geçilinceye kadar hayızlı kadın namazını terk edemezdi.<sup>114</sup> Ayrıca ayette “هو أذى: o bir ezadır” denilmektedir, dolayısıyla kadına eziyet veren her türlü kan hayız kanı olarak kabul edilmelidir. Yine “Boşanan kadınlar, üç kuru‘ (iddet süresi) beklerler. Allah'a ve son güne inanmışlarsa Allah'ın, rahimlerinde yarattığını gizlemeleri helal değildir”<sup>115</sup> şeklinde gelen ayette iddet süresi mutlak olarak gelmiş herhangi bir kan ile tahsis edilmemiştir.<sup>116</sup> Görüldüğü üzere Mâlikîler âdetin en alt süresinin olmadığı görüşlerinde ilgili ayetlerin umumuna dayanmışlar, bunu tahsis eden özel bir delil olmadığı için de kural gereği umumuna bağlı olarak az bir miktar kanı da hayız olarak kabul etmişlerdir.

### 3.2. Âdetli Kadının Kur'an Okumasının Caiz Olması

İslam'da kulluk görevi ve insan olma vasfıyla kadın ve erkeğin eşit olduğu, Kur'an<sup>117</sup> ve sünnet<sup>118</sup> naslarında açıkça görülmektedir. Kur'an'da, üstünlüğün ancak takvada olduğu belirtilmiş<sup>119</sup>, buna mukâbil bir takım dinî-hukukî konularda kadın ve erkek açısından bazı farklı uygulamalar görülmektedir. Kuşkusuz bu farklı uygulama ve dini hükümlerin geri planında, üstünlük değil her iki cinsin fizyolojik, psikolojik, biyolojik vb. birtakım özelliklerinin veya sosyal konumlardaki farklılıkların dikkate alındığı görülmektedir.<sup>120</sup>

<sup>110</sup> İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî'*, I/39; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehit*, I/56,57; Yüksek, “İslam Fıkhına Göre Kadınların Âdet Ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”, s.82.

<sup>111</sup> Zuhaylî, *Fıkhu'l-islâmî*, I/615.

<sup>112</sup> Karâfi, *ez-Zehîra*, I/373.

<sup>113</sup> “Sana hayızdan soruyorlar de ki: o bir ezadır.” Bakara, 2/222.

<sup>114</sup> İbnü'l-Kassâr, *Uyûnu'l-edille*, III/1401; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I/225.

<sup>115</sup> Bakara, 2/228.

<sup>116</sup> İbnü'l-Kassâr, *Uyûnu'l-edille*, III/1402.

<sup>117</sup> Âl-i İmran, 3/195; en-Nisâ, 4/1; et-Tevbe, 9/71; en-Nahl, 16/97; el-Hucurat, 49/13.

<sup>118</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 91.

<sup>119</sup> Hucurat, 49/13.

<sup>120</sup> Yüksek, “İslam Fıkhına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”, 78.

Fizyolojik açıdan kadınlarda meydana gelen âdet kanaması yukarıda geçtiği üzere fıkhîta “hayız” kelimesi ile karşılanmaktadır.<sup>121</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de hayız halinin kadına eziyet veren bir durum olduğu, kadınların bu döneminde onlarla birliktelikten uzak durulması gerektiği,<sup>122</sup> boşanan kadınların üç hayız ya da üç temizlik süresi iddet beklemesi gerektiği,<sup>123</sup> hayızdan kesilmiş olan veya henüz hayız görmemiş kadınların iddet bekleme sürelerinin ise üç ay olduğu<sup>124</sup> belirtilmektedir.

Hayız halindeki kadınlar için bazı dini mükellefiyetler açısından onlara has birtakım özel hükümler bulunmaktadır. Hayızlı bir kadın namaz kılamaz ve oruç tutamaz. Bu konuda fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bu dönemde kılınamayan namazların kaza edilmeyeceği fakat tutulamayan oruçların kaza edilmesi gerektiği noktasında fakihler arasında ittifak bulunmaktadır. Yine bu dönemdeki kadının hac ibadetinde tavaf dışındaki bütün görevleri (menâsik) yerine getirebileceği konusunda da ulema arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>125</sup> Aynı şekilde hayız döneminde olan bir kadının mescide girmesinin caiz olmadığı bildiren hadisten<sup>126</sup> hareketle, hayızlı kadının -zaruret ve mazeret sebebiyle mescidin içinden geçmesi durumu müstesna- mescide girerek burada bulunmasının câiz olmadığı konusunda da ittifak bulunmaktadır.<sup>127</sup> Fakihler bu konularda Hz. Peygamber’in onayı doğrultusunda gelen uygulamaları esas almışlardır. Bununla birlikte hayızlı bir kadının mushafa dokunup, dokunamayacağı, Kur’an’ı okuyup-okuyamayacağı noktasında ise fakihler arasında birtakım farklı görüşler ve ihtilaflar meydana gelmiştir.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin cumhura göre adetli kadın Kur’an’a dokunamaz ve onu okuyamaz. Bunun hükmü haramdır.<sup>128</sup> Cumhur bu konuda, Kitaba ancak temiz olanların dokunabileceğini bildiren âyet<sup>129</sup> ve Kur’an’a temiz olanlardan başkasının dokunamayacağını belirten hadisi<sup>130</sup> delil olarak göstermişlerdir.

<sup>121</sup> Yavuz, “Hayız”, XVII/51.

<sup>122</sup> Bakara, 2/222.

<sup>123</sup> Bakara, 2/228.

<sup>124</sup> Talâk, 65/4.

<sup>125</sup> Yavuz, “Hayız”, XVII/51.

<sup>126</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 92; İbn Mâce, “Tahâret”, 126.

<sup>127</sup> Bu zaruret ve mazeret durumlarının ayrıntıları için bk. Yüksek, “İslam Fıkhına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”, 77-97.

<sup>128</sup> Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamîd İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethi’l-Kadîr* (Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-‘ilmiyye, 2009), I/168; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Riyad, I/199.

<sup>129</sup> Vâkıa 56/79.

<sup>130</sup> Malik b. Enes, *el-Muvaţta’*, “Kur’ân”, 1; Ahmed b. Şuayb Ebu Abdîrrahman en-Nesâî, *el-Müctebâ min es-Sünen* şrh. Celaleddin Suyûtî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-‘arabî, ts.), “Kasâme”, 46.

Hayızlı kadının Kur'an'a dokunmasını caiz gören ise sadece Zahirilerdir.<sup>131</sup> Onlar bu konuda “Mü'min necis olmaz”<sup>132</sup> hadisini gerekçe gösterirler. Ayrıca İbn Hazm (ö. 456/1054) ilgili âyette<sup>133</sup> geçen “Kitap”tan kastın “levh-i mahfuzdaki kitap” olduğunu, konuyla ilgili zikredilen hadisin sahih olmadığını, ayet ve hadiste zikredilen “temiz olanlar” ifadesinin melekler veya müminler şeklinde anlaşılması gerektiğini ve buna bağlı olarak hayızlı kadının ve cünüp olan kişinin Kur'an'a dokunmasında herhangi bir sakınca olmadığını belirtmiştir.<sup>134</sup>

Mâlikî mezhebinde hayızlının Kur'an'a dokunmasının caiz olmadığı görüşünün müttetekun aleyh olduğu hususu belirtilmiş ve Kur'an'ı ancak dokunmadan veya içinden okuyabileceği nakledilmiştir.<sup>135</sup> Buna karşılık hayızlı iken Kur'an'a dokunabileceğine dair görüşün ise mezhep görüşü olmayan şaz bir görüş olduğu hususu vurgulanmıştır.<sup>136</sup> Hayız ve cünüplüğü birbirinden ayırarak kadının Kur'an'dan az bir miktarda okuyabileceği görüşü de Mâlikî kaynaklarında geçmektedir.<sup>137</sup> Bununla birlikte öğretici veya öğrenci olanlar ihtiyaç duyulan sınırlar çerçevesinde eğitim amacıyla ruhsat hükmünden faydalanarak Kur'an'a hem dokunabilir hem de onu okuyabilirler.<sup>138</sup> Böyle bir ruhsatın olmadığı durumlarda ise kadınların ibadet kastıyla Kur'an'a dokunmaları caiz olmamaktadır.<sup>139</sup>

İmam Mâlik'ten ise hayızlı kadının açıktan/sesli Kur'an okuma konusu ile ilgili farklı görüşler nakledilmiştir.<sup>140</sup> Mâlik'in tercih edilen görüşüne göre cünüp kişi değilse de hayızlı kadın Kur'an'dan az bir miktarda okuyabilir. Çünkü kadının âdet günleri uzun olduğundan, Kur'an okuması yasaklandığında onu

<sup>131</sup> Keleş, “Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'an-ı Kerim'e Dokunması ve Okuması İle İlgili Hükümler”, 434.

<sup>132</sup> Buhârî, “Gusül”, 24.

<sup>133</sup> Vâkıa, 56/77-78.

<sup>134</sup> Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endülüsi el-Kurtubî, *el-Muhalla bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), I/81-84; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr* (Daru'l-hayr, ts.), I/243-245.

<sup>135</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, I/49-53; Karâfî, *ez-Zehîra*, I/375; Desûkî, *Hâşîye*, I/174; Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Gırnâfî, *el-Kavanîni'l-fikhiyye* (Dâru'l-erkâm, ts.), I/31.

<sup>136</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Hattâb er-Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl şerhi muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412), I/552; Keleş, “Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'an-ı Kerim'e Dokunması ve Okuması ile İlgili Hükümler”, s. 441.

<sup>137</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müştehit*, I/55.

<sup>138</sup> Desûkî, *Hâşîye*, I/174; Muhammed Aliş, *Minehu'l-celîl şerh-u 'alâ muhtasar-ı Halîl* (Libya: Trablus, ts.) I/104; Kevkeb 'Ubeyd el-Hâcce, *Fıkhü'l-'ibâdât 'alâ mezhebi'l-Mâlikî* (Dımeşk, 1986), 105; Takıyyüddîn İbn Teymiyye Ahmed b. Abdilhalîm, *Fetava'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, ts.), I/459, 460.

<sup>139</sup> Yunus Keleş, “Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'an-ı Kerim'e Dokunması ve Okuması ile İlgili Hükümler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 435.

<sup>140</sup> Mevâk, *et-Tâc*, I/551-552; Karâfî, *ez-Zehîra*, I/375.

unutur.<sup>141</sup> Mâlik'den, cünübe kıyasla hayızlının okuyamayacağı görüşü de nakledilmiştir.<sup>142</sup> İbnü'l-Hacib'e (ö. 646/1249) göre nifaslı kadın Kur'an okuyamaz. Desûkî'ye (ö. 803/1401) göre ise Kur'an okuma konusunda hayız ile nifas arasında fark yoktur.<sup>143</sup>

Karâfî (ö. 684/1285) ise cünüp ile hayızlı kadını birbirinden ayırmış, âdetli kadının Kur'an'ı unutmamak için talim yapabileceğini ve mushafa dokunabileceğini ifade etmiştir. Karâfî bazı Mâlikî kaynaklarında kadının sığınma maksadıyla sıkıntıyı giderme zaruretinden dolayı Kur'an okuyabileceğine cevaz verildiğini zikreder.<sup>144</sup>

Mâlikîlerin görüşlerinin delillerine gelince onlara göre “Allah'ı çokça anın”<sup>145</sup>, “Ey iman edenler, ruku ve secde edin. Rabbinize ibadet edin. Hayırlı işler yapın”<sup>146</sup> âyetlerinde umumi olarak ibadet emredilmektedir. Bu ibadetlerin efdali de Kur'an okumak ve hayırlı fiil işlemektir. Bunlar da umum ifade edip aksine delil olmadıkça hayızlı olsun temiz olsun herkes için geçerlidir.<sup>147</sup>

Ayrıca onlara göre Hz. Peygamber'in “kim ‘kul hüvellahu ehad’ derse Kur'an'ın üçte birini okumuş gibidir”<sup>148</sup> kavli de hayızlıyı diğerlerinden ayırt etmeden okumaya teşvik etmektedir.<sup>149</sup>

Mâlikîler bir diğer delil olarak Kur'an'dan mükellefin kolayına geleni okuması yönündeki ayetin<sup>150</sup> umumiliği ile kadının hayız öncesinde okumasının yasak olmamasını (istishab) dikkate almışlardır. Onlara göre temizlik halinde yasak olmayan bir fiilin hayız halinde yasak olması için özel bir delile ihtiyaç vardır. Böyle yasaklayıcı açık ve sahih delil olmadığına göre hayızlı kadın Kur'an okuyabilir.<sup>151</sup>

Diğer yandan Mâlikîler İbn Ömer'den rivayet edilen Hz. Peygamber'in “Hayızlı ve cünüp olan Kur'an'dan bir şey okumasın” hadisini<sup>152</sup> “eline alıp okuyamaz” şeklinde tevil etmişlerdir. Zira Hz. Aişe hayızlı iken Hz. Peygamber Kur'an'ı tutar, o da okurdu. Rivayetin zahirine bakılırsa Hz. Peygamber'in bu

<sup>141</sup> İbnü'l-Kassâr, ‘Uyunu'l-edille, I/333; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I/106.

<sup>142</sup> İbnü'l-Kassâr, ‘Uyunu'l-edille, I/330.

<sup>143</sup> Mevâk, *et-Tâc*, I/551-552.

<sup>144</sup> Karâfî, *ez-Zehîra*, I/379.

<sup>145</sup> Ahzab, 33/41.

<sup>146</sup> Hac, 22/77.

<sup>147</sup> İbnü'l-Kassâr, ‘Uyûnu'l-edille, I/331.

<sup>148</sup> Nesâî, “İftitâh”, 27; Abdurrahmân b. Fadl b. Behrâm ed-Dârimî, *Sünenü Dârimî* thk. Mustafa el-Beğâ (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1417), “Fedâil-ül Kur'an”, 17.

<sup>149</sup> İbnü'l-Kassâr, ‘Uyûnu'l-edille, I/331.

<sup>150</sup> Müzzemmil, 73/20.

<sup>151</sup> İbnü'l-Kassâr, ‘Uyûnu'l-edille, I/330.

<sup>152</sup> Tirmizî, “Tahâret”, 98; İbn Mâce, “Tahâret”, 105.

duruma muttali olduğu ve karşı çıkmadığı düşünülmektedir.<sup>153</sup> Hz. Aişe böyle fetva verirdi. Buna muhalefet eden de bilinmemektedir. Bir sahabi fetva verir ve bu fetva yayılır da ona muhalif görüş ortaya çıkmazsa bu sukûtî icma yerine geçer.<sup>154</sup>

Keza cünüplüğe kıyasla hayız semâî (gayr-i irâdî) olup uzun sürmektedir.<sup>155</sup> Hayızlık hali, giderilmesi elde olmadığından cünüp olanlara verilmeyen ruhsat bunlara verilir. Hz. Peygamber zamanında böyle bir yasak olsaydı buna dair kesin bir hüküm olurdu. Bu durumda olan kadınlar hakkında namaz, oruç, tavaf gibi ibadetlerden menedildiklerine dair sarîh naslar bulunurken, kadınların hayızlı iken Kur'an okumalarının yasaklığına dair açık/sarîh bir nas bulunmamaktadır. İbn Ömer'den rivayet edilen "Hayızlı ve cünüp olan Kur'an'dan bir şey okumasın" hadisi<sup>156</sup> ise hadis ehline zayıf addedilmektedir. Hakkında kesin delil olmayan bir konuya haram denilemez.<sup>157</sup> Anladığımız kadarıyla Mâlikîler bu görüş ile birinin ortadan kaldırılmasının iradî, diğerinin ise gayr-ı iradî olmasından ötürü cünüp ile hayızlıyı birbirinden ayırt ederek bu iki durumu farklı kategoride değerlendirmişlerdir. Bu görüşle onların uzun süren hayız döneminde kadınların Kur'an okuyamamalarının onu unutmaya yol açabileceği endişesini taşıdıklarını ve maslahata göre hareket ettiklerini söylemek mümkündür.<sup>158</sup>

Mâlikî kaynaklarında âdetli kadının Kur'an okuyabileceği görüşünün istihsana dayandırıldığı da görülmektedir. Nitekim bu konuda Sahnûn, âdetli kadının bir-iki ayet okumasının istihsânen caiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>159</sup> Zira asla/kıyasa göre, âdetli kadının az veya çok miktarda Kur'an okuması yasaktır. Çünkü yukarıda da geçtiği üzere İbn Ömer'den nakledilen hadiste Hz. Peygamber "Hayızlı ve cünüp olan kişi Kur'an'dan hiçbir şey okumasın."<sup>160</sup> buyurmuştur. Bu özel nas karşısında kadının Kur'an okumasına cevaz verilmesi istihsan yoluyla olmaktadır. Bu istihsanın gerekçesinin zaruret hali olduğu İbn Rüşd ve Mevâk'ın (ö. 897/1492) şu naklinden anlaşılmaktadır: "Mâlik'e göre âdetli kadın o hal tamamlanmadan temizlenmeye güç yetiremez. Bu durum da

<sup>153</sup> Karâfî, *ez-Zehîra*, I/379. Hz. Aişe'nin hayız halinde iken Kur'an okuduğuna dair rivayet mevcut hadis kaynaklarında bulunmamaktadır.

<sup>154</sup> İbnü'l-Kassâr, *'Uyûnu'l-edille*, I/332.

<sup>155</sup> Karâfî, *ez-Zehîra*, I/379; İbnü'l-Kassâr, *'Uyûnu'l-edille*, I/333.

<sup>156</sup> Tirmizî, "Tahâret", 98; İbn Mâce, "Tahâret", 105.

<sup>157</sup> Nezîh Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necisât fi'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve'l-tatbîk* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2011), 17.

<sup>158</sup> Hanbelîlerden İbn Teymiyye de unutma tehlikesi halinde hayızlı kadının Kur'an okuyabileceği görüşünde olmuştur. Şevkânî de delillerin yetersizliğinden dolayı buna haram denemeyeceğini belirtir. Bk. İbn Teymiyye, *el-Feteva'l-kübrâ*, I/453-454; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I/284-285.

<sup>159</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, I/49-53.

<sup>160</sup> Tirmizî, "Tahâret", 98; İbn Mâce, "Tahâret", 105.

uzun sürdüğü için ona göre kadın istihsânen az bir miktar Kur'an okuyabilecektir.”<sup>161</sup> Dolayısıyla Mâlik'in burada kadının hadesi giderememesi ve bunun uzun süreli olmasından kaynaklanan zarurete binâen istihsânen<sup>162</sup> buna cevaz verdiğini söylemek mümkündür. Kısaca buradaki istihsânın gerekçesi zaruret halidir. Diğer yandan İbnü'l-Kassar'ın hayızlıya Kur'an okuması yasaklandığında onu unutacağı<sup>163</sup> açıklamasına bakılırsa buradaki istihsânın maslahata dayandığı da düşünülebilir. Bu açıklamalara bakılırsa nasların mutlaklığı yanında zaruret veya maslahata dayanan istihsânın da delil alındığı görülmektedir.

Mâlikîlerin bu konuda açık kapı bırakmamak için İbn Ömer rivayetini te'vil etmek, zayıf olarak değerlendirmek veya (sahih olma ihtimaline binaen) zarurete dayanarak istihsân yoluyla terk etmek şeklinde her ihtimale göre cevaplamaya çalıştıkları ve nassa bağlılıklarını gösterme gayretleri de dikkatten kaçmamaktadır.

## Sonuç

Bu araştırmanın konusu İmam Mâlik'in veya Mâlikîlerin necasetler ve kadınların özel halleri ile ilgili bir takım seçili örnekler üzerinden üç mezhep başta olmak üzere cumhura muhalefet ettiği/ettikleri özgün görüşlerin tespit ve tahlil edilmesi, amacı ise sayılı örnek üzerinde de olsa bu mezhebin furûatına yön veren gerekçelerin ortaya konulması idi. Buna göre ele aldığımız beş meselede gerek İmam Mâlik'in gerekse onu takip eden Mâlikîlerin görüş ve gerekçeleri aşağıdaki şekilde tespit edilmiştir:

Suların pislenmesi konusunda suyun fiziki yapısını veya “durgun sulara bevl edilmemesi gerektiği” yönündeki rivayeti yahut “iki kulle miktarını ölçü veren” rivayeti dikkate alan cumhur, az su- çok su ayırımına giderken, Mâlikîler ise “suların temiz yaratıldığına” dair ayet ile yine “suyun temiz yaratıldığı ve ancak suyun rengini, tadını veya kokusunu değiştiren bir necasetle suyun pisleneceği” yönündeki hadisin mutlaklığına uyararak herhangi bir ayırım yapmamışlar ve pislenme kriteri olarak ne miktarda olursa olsun, suyun temel vasıflarından birinin değişip değişmediğini esas almışlardır. Ayrıca bu konuda yukarıdaki “iki kulle miktarı” veren özel naslara rağmen mutlak naslara yönelmeleri ardında aşırı sıcak ortamda bulunmaları ve tutundukları görüşün o bölgedekilerin maslahatına daha uygun olduğu düşüncesi de sezilebilir.

<sup>161</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehit*, I/55; Mevâk, *et-Tâc*, I/462.

<sup>162</sup> Serahsî, istihsânın farklı tanımlarının yapıldığını, bu tanımların ortak noktasının; “zorluğun bırakılıp kolaylığın alınması” olduğunu ve kolay olanı almanın genel bir prensip olduğunu belirtmiştir. Bk. Serahsî, *el-Usûl* nşr: Ebu'l-vefa el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1993), II/199.

<sup>163</sup> İbnü'l-Kassâr, *Uyunu'l-edille*, I/333; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I/106.

Eti yenen hayvanların idrar ve dışkıları konusunda cumhur –aralarında ağır veya hafif necaset olduğu yönünde ihtilaf bulunsa da- necis olduğu konusunda ittifak etmiştir. Cumhur Hz. Peygamber’in “idrarin necis olduğu ve sakınmak gerektiği” yönündeki hadisleri esas almışlardır. Cumhurdan ayrılan Mâlikîlere gelince, eti yenen hayvan necis bir şeyler yiyip içmemişse bunların hem idrarları hem de dışkıları temiz olup, namaza mâni değildir. Onların temel kriteri ise idrar ve dışkının kaynağı olan hayvanların bedenleridir. Onlara göre bedeni (eti) temiz olan hayvan temiz şeyler yemiş-içmiş ise onların bedenlerinden çıkan şeyler de temiz olacaktır. Bunun yanında İmam Mâlik ve Mâlikîler Hz. Peygamber’in; “haram olanda şifa yoktur” buyurması yanında “tedavi için deve idrarının içilmesini salık vermesini” de idrarın temizliğine, Medine halkının soğuklarda tezek yakmasını dışkının temizliğine delil aldıkları da görülmektedir.

Köpeğin kendisinin ve yaladığı kabın temiz olup olmadığı konusunda üç mezhebe göre köpek zâtı/aynı itibariyle necis olup, onun yaladığı kap da salyası değdiği için necistir. Mâlikîlere göre ise köpek ve domuz dahil canlı olan her hayvan -necis bir şey yemiş olsa bile- temizdir. Onlara göre köpeğin yaladığı kabın yıkanması onların necisliğinden gelmemekte olup, akıl alanının dışında te‘abbudi bir konudur. Mâlikîler bu konuda av köpeklerinin avlarının yenilebileceğine dair ayet ve hadis ile o hayvanın tuttuğu avın temiz olduğuna dair oluşan icmayı, ayrıca delil almışlardır. Köpeğin artığı konusunda ise Mâlikîler yenmesi yasak olan hayvanları sayan ayetin listesinde bulunmamasından ve Hz. Peygamber’in bir yolculuğunda köpeklerinde içtiği havuzdan su içtiğinden hareketle köpeğin aynının/zatının necis olmadığı sonucuna vararak artığının da temiz olduğuna kail olmuşlar. Bu aslı/kıyası, köpeğin yaladığı kabın yıkanması haberine tercih etmişlerdir. Diğer taraftan görüşlerini köpeklerin kedilerden daha çok insanların etrafında yer almasını ortak illet alıp, insanların etrafından dolaşan kedilerin artığının temiz olduğu yönündeki habere kıyasla desteklemişlerdir.

Kadınlar ibadet ve aile hayatında bazı hükümlerin oluşmasında etkili olan hayızın sübutu konusunda konu etrafında gelen kimi rivayetleri dikkate alan üç mezhebin dahil olduğu cumhura göre –miktarında ihtilaf olmakla birlikte- bir alt sınır vardır. Mâlikîlere göre ise hayızın üst sınırı olmakla beraber alt sınırı yoktur. Onlara göre bir defalık kanama yani kısa bir müddet kanın gelmesi âdetin sübutu için yeterlidir. Mâlikîler ise bu görüşlerinde âdetin “eza hali” olduğuna dair ayet ile boşanma iddetini beyan eden ayette hayızın âm veya mutlak olarak gelmiş olmasına dayanmışlardır.

Âdetli kadının Kur’an okuması meselesine gelince cumhura göre kadın bu durumda iken Kur’an’a dokunamaz ve onu okuyamaz. Bu konuda cumhur

“Kitab’a ancak temiz olanların dokunabileceğini” bildiren âyet ve “Kur’an’a temiz olanlardan başkasının dokunamayacağını” belirten hadisi delil almışlardır. Mâlikîlere göre ise âdetlinin Kur’an’a dokunması yasaktır, fakat onu dokunmadan okuyabilir. Hatta öğretici veya öğrenci olanlar ihtiyaç duyulan sınırlar çerçevesinde eğitim amacıyla ruhsat hükmünden faydalanarak Kur’ân’a hem dokunabilir hem de onu okuyabilir. Mâlikîler bu görüşlerinde “Allah’ı çokça anmayı”, “ibadet ve hayırlı işler yapmayı” emreden âyetlerin umumundan hareket etmiş, Kur’an okumayı hem ibadet hem de hayırlı iş olması hasebiyle bu ayetin kapsamında görüp ayetin umumiliğinin hayırlı kadını da içerdiğini ileri sürmüşlerdir. Mükellefin “Kur’an’dan kolayına geleni okumasını” emreden ayet ile ihlas suresini okumayı teşvik eden hadisi de teyit edici delil olarak görmüşlerdir. Ancak bu konuda İbn Ömer’den gelen hayırlı kadının Kur’an’dan hiçbir şey okuyamayacağına dair rivayeti de te’vil etmek, zayıf olarak değerlendirmek veya (sahih olma ihtimaline binaen) zarurete dayanarak istihsana gitmek şeklinde üç bakımdan izah ederek terk etmişlerdir.

Netice olarak mevcut görüşlerde gerek İmam Mâlik tarafından gerekse görüşlere katılıp gerekçelendiren Mâlikî fakihler tarafından salt reyden hareket edilmediği, genel olarak nasların umumundan veya mutlaklığından hareket edildiği, görüşlere aykırı özel nasları mutlaka usule ait bir yöntemle te’vil ettikleri, cerh ve ta’dil yoluna başvurdukları veya meşru gerekçeler yoluyla terk ettikleri (istihsan), hakkında kat’î nas olmayan ve içtihadı açık olan noktalarda ise daha ziyade zaruret ve kolaylık prensiplerini ilke edinerek bu doğrultuda hükme vardıkları görülmektedir.



## Kaynakça | References

Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. I-IV. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Aliş, Muhammed. *Minehu'l-celil şerh-u 'alâ muhtasar-ı Halil*. Libya: Trablus, ts.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ şerhu Muvatta'*. Matbaatu's-sa'âde, 1332.

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cûfî. *Sahîh-i Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Beğâ. Matbaatü'l-Hindiye, t.y.

Dârimî, Abdurrahmân b. Fadl b. Behrâm. *Sünenü Dârimî*. thk. Mustafa el-Beğâ. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1417.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. 'Arefe. *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale'ş-şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, ts.

Ebu Zehrâ, Muhammed. *Mâlik: Hayatuhu ve 'asruhu-ârâuhû ve fikhuhû*. Beyrut: Daru'l- fikri'l-Arabi, 1952.

Ebu Zehrâ, Muhammed. *el-İmam Mâlik b. Enes*. Kahire, 1977.

Erdem, Mehmet. "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış". *Dinî Araştırmalar Dergisi* (8/24 Ocak-Nisan 2006), 73-106.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Hâcece, Kevkeb 'Ubeyd. *Fıkhu'l-ibâdât 'alâ mezhebi'l-mâlikî*. Dimeşk, 1986.

Haçkalı, Abdurrahman. "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.

Hafîf, Ali. *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ'*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1996.

Hallâf, Abdülvehhâb. *Hülâsatu't-teşrî'il-İslâmî*. Kahire: Matba'atu'n-Nasr, 1956.

Hammâd, Nezih. *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necisât fi'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2011.

Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed. *Şerhu 'ala muhtasarı Halil*. Beyrut: Dâru's-sadr, t.y.

Hayyân, Hüseyin b. Hasan. *Menhecu'l-istidlal bi's-sünneti fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*. Dabi: Dâru'l-buhûsi li'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve ihyâi't-turâs, 1424.

İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullâh en-Nemerî. *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medine*. Beyrut, 1423.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Gırnâtî. *el-Kavanîni'l-fikhiyye*. Dâru'l-erkâm, ts.

İbn Ferhûn. Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî. *Keşfu'n-nikâbi'l-hâcib min mustalah İbnü'l-Hâcib*. nşr. Hamza Ebû Fâris ve Abdüsselâm Şerîf. Beyrut: 1990.

İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

İbn Kudâme, Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. Mektebetü'l-Kâhire, 1388.

İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Dâru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1975.

İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Haccî ve dğr. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1984.

İbn Rüşd el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endülüsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mugtesid*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1425.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Feteva'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebu Bekr el-Mâlikî. *el-Mesâlik fî şerhi Muvattâ-i Mâlik*. thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymani-Ayşe Hüseyin es-Süleymani. Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1428.

İbnü'l-Cellâb, İbn Kasım Ubeydullah b. Hüseyin b. Hasan. *et-Tefri'*. Daru'l-garbi'l-İslamiyye, ts.

İbnü'l-Hacîb, Cemâlüddîn b. Ömer. *Câmi'u'l-ümmehât*. nşr. Abdurrahmân b. el-Ahdâr. Beyrut, 2000.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamîd. *Şerhu fethi'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2009.

İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *'Uyûnu'l-edille fî mesâili'l-hilâf beyne'l-emsâr*. thk. Abdülhamid b. Sa'id b. Nâsır. Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 1426.

Kâdî İyaz, Ebu'l-Fazl. *Tertîbu'l-'alâ mezhebi İmam Mâlik*. Beyrut, 1387.

Kâdî İyaz, Ebu'l-Fazl. *et-Tenbîhât el-mustenbita 'ale'l-kütübî'l-Müdevvene ve'l-muhtelita*. thk. Muhammed el-Vesîk-Abdunna'im el-Humeytî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432.

Kahraman, Abdullah vd. *İslam İbadet Esasları*. İstanbul: Bilay Yayınları, 2018.

Karâfî, Şehabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hacı. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmi, 1413.

Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku 1 (Giriş ve Amme Hukuku)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.

Kâsânî, Ala'uddin Ebîbekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406.

Keleş, Yunus. “Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'an-ı Kerim'e Dokunması ve Okuması İle İlgili Hükümler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 427-450.

Kesgin, Hafsa. *Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2013.

Koçak, Muhsin vd. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

Koşum, Adnan. “Akıl (Re'y)- Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkıhî Boyutları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 88-97.

Mâlik b. Enes, Ebû Âmir b. Amr el-Asbahi el-Medenî. *el-Muvatta'*. thk. Beşar Avvâd Ma'rûf- Muhammed Ahmed Halil. Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.

Mevsilî, Muhammed b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebû Dakîka. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356.

Mevvâk, Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tac ve'l-İklîl li-muhtasar-ı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416.

Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *es-Sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebu Abdirrahman. *el-Müctebâ min esSünen*. şrh. Celaleddin Suyûtî. Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.

Öğüt, Salim. “Ehl-i Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/509- 511.

Öğüt, Salim, “Tahâret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39/382-385.

Özdemir, Recep. *İmam Mâlik ve Metodolojisi*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2017.

Ru'aynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Hattâb. *Mevâhibü'l-celîl şerhi muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1412.

Sahnûn, Ebû Said Abdusselam b. Said b. Habib et-Tenûhî. *el-Müdevvene fî fûrû'i'l-Mâlikîyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.

Serahsî, Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1406.

Serahsî, Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Usûl*. nşr: Ebu'l-vefa el-Afganî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.

Şa'bân, Zekiyyüddin. *Usulü'l-fikhi'l-İslâmî*, ts.

Şâfîî, Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-mârifet, 1410.

Şahin, Osman, "İstihsan Yönteminin Aklî Gereklileri ve Bazı Uygulama Çeşitleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 8/1 (2008), 41-74.

Şâtîbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*. nşr. Abdullah Dıraz. Beyrut, ts.

Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihâl. İslâm Mezhepleri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2005.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. Daru'l-hayr, ts.

Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. Lübnan: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü ihtilâfî'l-ulema*. thk. Abdullah Nezir Ahmet. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1417.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'ânî'l-âsâr*. thk. Muhammed en-Neccar. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1978.

Tekin, Abdülkadir. "Süfyan es-Sevrî'nin Fıkıhçılığı". *Amasya İlahiyat Dergisi* 5 (2015), 115-143.

Tilimsânî, Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Miftahu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû'î 'ale'l-usûl*. thk. Muhammed Ali Ferkus. Müessesetü'r-reyyân, 1419.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. tlk. İzzet 'Ubeyd ed-Du'âs. Humus: Mektebetü dâru'd-da've, 1385.

Venşerîsî, Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi'yâru'l-murîb ve'l-câmi'u'l-mağrib 'an fetevâ ehl-i-İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-mağrib*. nşr. Muhammed Haccî, Beyrut, 1981.

Yavuz, Yunus Vehbi. "Hayız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. XVII/51-53.

Yılmaz, İbrahim. "Mâlikî Mezhebinde Namazda Setr-i Avret Şartı İle İlgili Yaklaşımlar". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 26/1 (Haziran 2022), 303-320.

Yüksek, Alî. "İslam Fıkına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu". *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2016/41), 77-97.

Zehebî, Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezhîbu tezhîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk.: Mecdi Seyyid Emin-Abbas Guneym. Kahire: 2003.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li-dirâseti 'ş-şeri'ati'l-islâmiyye*. Dımeşk: Müessesetü'r-risâle, 1426.

Zeyle'î, Cemalüddin Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Yûsuf el-Hanefî. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şâban. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1415.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhû*. Dımeşk: Dâru'l-fıkr, 1433.



## Sosyal Kelâm Açısından Mu'tezile'ye Dair Bir Değerlendirme: Vâsıl b. Atâ Örneği

Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay | ORCID: 000-0002-0463-2860 | [saltay@agri.edu.tr](mailto:saltay@agri.edu.tr)

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,  
Ağrı, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/054y2mb78>

### Öz

İslâm düşünce tarihine dair yazılanlar, çoğu zaman tarihsel ve toplumsal gerçekliklerden ziyade, tarihin bize aktardıkları yanlış ve yanıltıcı bilgiler üzerinden şekillenmektedir. Doğal olarak tarihsel ve toplumsal gerçekliklerle birlikte sosyolojinin ve hatta iktisadın genel geçer kuralları dikkate alınmaksızın yapılan değerlendirmeler, ilmi olmaktan uzak olduğu için doğru bir sonuç ve ona uygun bir etki de yaratamamıştır. Özellikle inanç formuna büründürülerek mezheplerin düşüncelerini değerlendiren yaklaşımlar, mensubu olduğu ve zaman zaman da ötekileştirdiği diğer mezhep mensuplarının düşüncelerini doğru bir şekilde anlama yerine, onu reddetmek üzere ve yanlışlamak amacıyla okumaktadır. Eş'arî sonrası ve Eş'arîlik sistemi içinde biçimlenmiş kelâmî yaklaşım, Mu'tezile'ye reddiye olarak ifade edilebilecek bir temelde konumlanmıştır. Doğal olarak olgudan ziyade, Ehl-i hadîs olarak nitelendirilebilecek ve bütün sorunların cevaplarının, tarihin belli bir dönemine ait değerlendirmeler üzerinden bulmaya çalışan bir yapı biçiminde şekillenmiştir. Dinamik olan toplumun, her döneme ait sorunlarının da dinamik bir yapı oluşturduğu muhakkaktır. Kelâm ilminin teşekkül sürecine bakıldığında toplumsal sorunları göz önünde bulunduran ve çözüm önerilerini bu minvalde üreten bir bakış mevcuttur. Uzun süre varlığını böyle devam ettiren kelâm ilmi, tarihsel süreç içerisinde neredeyse tamamen teoriye sıkışan bir disiplin haline gelmiştir. Modern dönem ile birlikte yeni sorunlar, yeni tartışma alanları hâsıl olmuş ve yeni bir bilgi yöntemi ve metodu ile tartışmalar yapılmıştır. Kelâm ilminin de yeniden asli hüviyetine kavuşabilmesi adına yeni bir yöntem ve metodun geliştirilmesi gerekliliği dile getirilmiş ve Yeni ilm-i kelâm, sosyal kelâm gibi kavramlar ortaya atılmıştır. İlk çıkış sürecinde kelâmın hayat ile iç içe olduğu, sosyal ve siyasal olana göre şekillendiği, çözümlerin de toplumun gerçekliği göz önünde bulundurulurken üretildiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda her ne kadar isimlendirme bu şekilde olmasa da uygulamanın sosyal kelâma denk gelecek biçimde olduğunu ifade edebiliriz. Vâsıl b. Atâ özelinde Mu'tezile'nin temel beş temel ilkesinin aslında sosyal kelâm olarak nitelenebilecek bir perspektifle oluşturulduğunu deskriptif yöntemle göstermeyi hedefledik.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Sosyal Kelâm, Mu'tezile, Vâsıl b. Atâ, Usûl-i Hamse.

**Atf Bilgisi:** Altay, Saadet. "Sosyal Kelâm Açısından Mu'tezile'ye Dair Bir Değerlendirme: Vâsıl b. Atâ Örneği". *Marifetname* 11/2 (Aralık 2024), 421-445.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1582104>

Geliş Tarihi	09.11.2024
Kabul Tarihi	09.12.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Saadet Altay)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	<a href="mailto:marifetmanectikbildirim@gmail.com">marifetmanectikbildirim@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a> lisansı altında yayımlanmaktadır.

## An Evaluation of Mu‘tazila in Terms of Social Theology: The Example of Wāsil ibn ‘Aṭā’

Asst. Prof. Saadet Altay | ORCID: 000-0002-0463-2860 | [altay@agri.edu.tr](mailto:altay@agri.edu.tr)

Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and History of Islamic Sects, Ağrı, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/054y2mb78>

### Abstract

What is written about the history of Islamic thought is often shaped by the biased and misleading information that historical interpretation conveys to us, rather than historical and social realities. Evaluations made without taking into account historical and social realities and general rules of sociology and economics could not produce a correct result, since they were far from being scientific. Approaches that evaluate the thoughts of sects, especially in the form of faith, sometimes marginalize these thoughts in order to reject and falsify them, instead of correctly understanding them. Kalam offers a perspective that takes into account the social problems intertwined with life and produces solutions in this regard. Kalam, which has continued its existence for a long time, which has been almost completely stuck in theory throughout the historical process. Within the modern period, new problems and new discussion areas have emerged, alongside a call for new methodology. Muslim thinkers have put forward some opinions regarding the development of a new methodology in Kalam. A new methodology was expressed, and concepts such as New Science of Kalam and Social Kalam were put forward in order for the science of Kalam to regain its original identity. Kalam was shaped according to the social and political aspects that was intertwined with life, and the solutions were produced by taking into consideration the reality of the society. In this sense, although the naming is not this way, it is possible to say that the application corresponds to "Social Kalam". We aimed to show through a descriptive method that, in the case of Wāsil ibn ‘Aṭā, the five basic principles of Mu‘tazila were actually created with a perspective that can be described as Social Kalam.

**Keywords:** Kalam, Social Kalam, Mu‘tazila, Vāsıl b. Ata, Usûl-i Hamse.

**Citation:** Altay, Saadet. "An Evaluation of Mu‘tazila in Terms of Social Theology: The Example of Wāsil ibn ‘Aṭā". *Marifetname* 11/2 (December 2024), 421-445.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1582104>

Date of Submission	09.11.2030
Date of Acceptance	09.12.2030
Date of Publication	31.12.2030
Peer-Review	Double anonymized - Two External

Ethical Statement	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. (Saadet Altay)
-------------------	---

Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetmanetikbildirim@gmail.com">marifetmanetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a> .



## Giriş

Din hayatı ne kadar fazla etkilemişse, tarihsel süreçte sosyal ve kültürel olanın da dinî düşüncüyü oluşturduğu genel bir kabuldür. Sosyal bilimcilerin ifadesi ile “değişmeyen bir şey varsa oda hayatın sürekli değiştiği gerçeğidir.”<sup>1</sup> Bu temel tez dikkate alındığında sosyal hayatın sürekli bir değişim geçirdiği ve bu değişimin dinî düşünme biçimini de belirlediğini söylemek mümkündür. İslâm açısından konu ele alındığında öncelikle iki temel referansın mevcut olduğu ve buna bağlı olarak ele alınan her bir konu ve sosyal yaşama dair her bir hususun bu temel referanslar esas alınarak bir sonuca ulaşılmaya çalışıldığı gerçeği mevcuttur. Doğal olarak burada sabit olan temel esaslar ile dinamik hayatın gerçekleri arasında kurulması gereken irtibat öne çıkacaktır. İslâm düşünce tarihi boyunca bu temel prensibin uygulanması konusunda ciddi mücadeleler olmuş ve farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. En temelde literal yaklaşımla, gâî yorum dediğimiz değerlendirmelerin her birisi zaman içerisinde birer disiplin olarak varlık alanına çıkmıştır. Diğer bütün yaklaşım tarzları bu iki ana eksene uzak ya da yakınlığa göre biçimlenmiş ve sonrasında birer disiplin olarak İslâm düşünce tarihinde yerini almıştır.<sup>2</sup>

Başlangıcından itibaren gerek İslâm toplumunun kendisinden kaynaklanan sorunlara gerekse farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşma neticesinde ortaya çıkan sorunlara kelâm,<sup>3</sup> aklî ve naklî deliller ile çözüm aramış ve kullanılan yöntemlere göre farklı mezhepler oluşmuştur.<sup>4</sup> Kelâm ilminin inşaî ve dinamik bir hüviyeti bünyesinde barındırdığı, konu ve metot açısından gelişime açık olduğu, kelâmcılar tarafından dile getirilen bir husustur. İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1869/1946) değerlendirmeleri bu yaklaşımın anlaşılması konusunda yeterince fikir vermektedir:

“Kelâm ilminin ilkeleri ve araçları çağın ihtiyacına göre değişebilir. Şöyle ki; kelâmcılar vaktiyle âlemin sonradan var olduğunu (hudûs) ispat için ‘Cisimler arazlardan arınmış değildir; cisimler parçalanıp bölünmeyen parçalardan oluşmuştur’ gibi önermeleri birer ilke (mebde’) olmak üzere kabul etmişlerdi! Âlemin sonradan var olması/hudûs da Allah’ın ispatı için bir ilke idi. Bu ilkeler değişebilir, daha birtakım ilkeler ortaya konabilir. Örneğin, günümüzde birtakım filozofların kabul ettikleri; ‘Doğa kanunları tecrübe ile sabit olduğundan-mümkündür, zorunlu değildir’ önermesi ‘hissi mucize’nin mümkün olduğuna

<sup>1</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabcacı Yaymevi, 2009), 87.

<sup>2</sup> Bk. Ahmet Erkol, “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşabih Sorunu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/8 (2006), 200-226.

<sup>3</sup> Bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 146-284; Luis Gardet - George Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Aslan (İstanbul: İdea Ayrıntı Yayınları, 2015), 62-63.

<sup>4</sup> M.Sait Özervarlı, *Kelâm’da Yenilik Arayışları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 17-26.

dair bir esas olabilir. Önceki bilginlerin kelâm ilminde ilke (mebde) başka, sonraki dönem kelâm bilginlerinin kelâm ilminde ilke başka idi. Yeni kelâm ilminde de ilke başka olacaktır.”<sup>5</sup>

Bu tanımlamadan anlaşılacağı üzere dinamik bir yapı arz eden dönemin şartlarına göre şekillenen kelâm disiplininin ilk çıkış süreci de hayatın içinden neş'et etmiştir. Genel kabulde İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılması sonrasında, İslâm öncesi döneme ait pek çok inanç ve kültüre karşı sahil dinî inancın muhafazası, diğer açıdan da bizzat Müslüman toplumundan kaynaklanan soru ve sorunlara cevap vermek için belirlediği yaklaşımla önemli bir işlev görmüştür. Bu nedenle kelâm disiplini teorik bir temelden ziyade hayatın sosyal alanıyla ilgili ve doğrudan sosyal alanı biçimleyen bir hüviyete sahiptir. Bu yanı sıra inancın sosyal ve siyasal alan dâhil hayatın bütününe kapsadığını, bunun da özellikle kelâm açısından sosyal alana müdahil olma gibi bir durumu karşımıza çıkarmaktadır. Erken dönemde bu yaklaşım biçimi tanım olarak sosyal kelâm biçiminde ifade edilmemişse de esasen gördüğü işlev açısından sosyal kelâmdır.

Sosyal kelâm kavramı her ne kadar daha önceki dönemlerde kavramsal olarak ifade edilememişse de gördüğü işlev açısından değerlendirildiğinde bu isimlendirmeyi çok daha erken bir tarihte hak ettiği görülecektir.

Modern döneme gelindiğinde bütün dünyada hayatın her alanında bir yeniden değerlendirme ve buna bağlı olarak bütün ilim dallarında da yeni isimlendirmeler yapılmıştır. Psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve buna benzer pek çok yeni ilim dalı oluşturulmuştur. Özellikle 19. Yüzyılda da kelâm ilminin de yeniden gözden geçirilmesi ve mevcut sorunlara cevap olacak şekilde gerek isimlendirme ve gerekse içerik olarak yenilenmesi ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu yeni dönemde, o güne kadar kelâmın sadece teorik alanla sınırlandırılmış olması ve sosyal alandan izole bir hale getirilmesi yeni bazı değerlendirmeleri zorunlu kılmıştır. Bunun neticesinde sosyal kelâm kavramı önerilmiştir. Zira sosyal kelâm, o güne kadar metafiziğe dair yapılan tartışma ve değerlendirmeleri bir esas olarak kabul etmekle birlikte, yaşadığı günün sorunlarına ve sosyal alana dönük yeni çözümler de üreten bir disiplin vasfına sahip olmuştur.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi varlık ortaya çıktığı andan itibaren her şey değişim ve dönüşüm halindedir. Bu değişim sürekli olduğu gibi aynı zamanda kendisini daha iyiye taşıma ve kemâl olana ulaşma çabası içindedir. “Biz bir şeye ol dediğimiz zaman oluş sürecine girer”<sup>6</sup> âyeti belki de bu durumu izah eden en

<sup>5</sup> İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 14.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/117.

net ifadedir. Yani varlık bir anda ve bir defada olup bitmemiş, varlık vasfına sahip her bir şey buna insan ve toplumsal olan da dâhil olmak üzere her an bu değişimi yaşamaktadır. Bir gerçeklik olarak kabul ettiğimiz bu değişimi sağlayan iki önemli dinamizm mevcuttur. Bunlardan birisi iç neden olarak ifade edilebilecek teorik olan ile dışsal neden olarak ifade edilecek pratik alan; yani toplumsal, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel nedenlerdir. Sosyolojik olan bu hadiseyi kelâm disiplini açısından ele aldığımız zaman, modern dönemle birlikte yapılan tasnifte bunun sosyal kelâmın karşılığı olduğunu görmekteyiz. Toplumsal süreçte ilahî ve insana ait değerlerin neler olduğunu ortaya koyacak ve hayata dair bir bakış açısı oluşturacak olan sosyal kelâmın, bir süreç içinde insanlar tarafından değiştirilip dönüştürülen toplumsal alt yapıyı düzenlemeyi amaçladığı kabul edilir. Sosyal kelâmın, insanı hayattan soyutlamayan, gerçeklerle yüz yüze getiren ve onlarla var olmasını sağlayan bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Kelâmın bugün için bu temel işlevi konusunda yeterince çalışmanın yapılmamış olması, önemli bir eksikliktir. Bu noktada Şaban Ali Düzgün'ün çalışmasını anımsatmak gerekmektedir. Konuyla ilgili yaptığı değerlendirmede bizce de önemlidir:

“Sosyal kelâmın görevi, imanın insan tecrübesini işlevsel ve anlamlı kılmasını sağlayacak metodu geliştirmektir. Sosyal kelâm; “Allah bilinci’ni zihninde canlı tutan mü’mini yorumlamaya, deşifre etmeye çalışır. Mü’minin benimsediği, savunduğu nesnel bir şeyi, mesela ‘Vahyi’, açıklayıp yorumlamaktan ziyade bunları algılayıp yorumlayan insan üzerinde durmaktadır. Orijinal kaynaklara dayanıp, insanın algı biçimini yeniden değerlendirip, kutsal kaynaklardaki insan tasvirinin dünyadaki değişim ve gelişmelere katkıda bulunup ivme kazandırmayı hedeflemektedir. Yani insan ne Allah’ın mutlak sıfatlarını kendine karşı bir güç olarak görüp yok sayan, ne de kendisini tamamen Allah’ın iradesine terk edip kendini yok sayan ve tüm sorumluluğu Allah’a yükleyen sorumsuz ve kadercı bir varlıktır.”<sup>7</sup>

Mu'tezile ile başlatılan kelâmın diğer fırkalarca salt teolojik bir konu olarak anlaşılma çabası, onu sadece Allah’ı tanımaya indirgeyen yaklaşımıyla, insanı yok sayan bir forma sokmuştur. Oysa kelâmın ortaya çıkışı teolojik tartışmalardan daha ziyade sosyal alanda cereyan eden hâdiselere, Müslüman entelektüelin verdiği tepki idi. Bu da en temelde Allah karşısına insanı konumlayan, onu adeta yok sayan yaklaşıma karşın, bir yaratıcı olarak Allah’ı kabul eden, O’nu zat ve sıfatları itibariyle tevhid eden bir inançla birlikte varlık alanında insanın kendisine has bir sorumluluğa sahip olduğu ve iradesiyle yaptıklarından sorumlu tutulacağı gerçeğini de ön plana çıkarmasıdır. Doğal

<sup>7</sup> Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 80.

olarak bu durum tarihin her döneminde dinamik olarak kabul edilen İslâm'ın, zamanın ruhuna uygun ve sosyal gelişmelere eşlik eden bir yaklaşımla çözümler üreten bir sosyal kelâma ihtiyaç duyduğunun göstergesidir.

## 1. Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Sürecinde Sosyal ve Siyasal Gelişmelerin Etkisi

Tarihi verilere bakıldığında Hz. Peygamber'in vefatının ardından yeni bir sürecin başladığı, peygambersiz hayata intibak etmede Müslüman toplumunun başlangıçta belli bazı güçlükler yaşadığı ve başta hilafet seçimi olmak üzere yaşadığı sorunlara o günün şartları çerçevesinde çözümler ürettiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in bıraktığı mirasa güçlü bir şekilde sarılan ilk dönem Müslümanları, sahip oldukları temel referanslarla sorunlarını çözmeye çalışmışlardır. Yeni oluşan Müslüman toplumu enerjisini daha ziyade kendisini inşaaya harcamıştır. Ne var ki bu durum çok da uzun ömürlü olamamış ve coğrafya genişledikçe, iktidar imkânları arttıkça ihtilaflar ve ayrışmalar da çoğalmaya başlamıştır. Tarihte bütün toplumların yaşadığı genel sorunları Müslüman toplumunun da yaşamış olması kaçınılmaz bir durumdur. İslâm öncesinde bedevi bir toplum olarak yaşayan, o günün dünyasında kendisinden pek de söz edilmeyen Arap toplumu, İslâm'ın gelişi sonrasında kısa süre içerisinde geniş bir coğrafyaya yayılmış, çok büyük ekonomik imkânlarla kavuşmuş, siyasal alanda da güçlü bir merkezi devlet haline gelmiştir. Hz. Osman dönemine kadar belli bir sükûnet haliyle devam eden bu iktidar ve devlet yapısı, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle yeni bir aşamaya geçmiştir. Bilindiği gibi bu dönem ağırlıklı olarak Müslüman toplumun kendi içinde yaşadığı çatışma ve mücadele dönemidir. Hz. Ali ve Muaviye arasında cereyan eden siyasal mücadele, Müslüman toplumunda yeni bir sürecin başlamasına yol açmış, teolojik tartışmaların yanı sıra sosyal alana dair de pek çok yeni tartışma alanları oluşturmuştur.

Muaviye dönemi ile başlayan süreçte, dinî metinlerin devletin uygulama ve icraatlarına uygun bir çerçevede yorumlanmaya başlanması, siyasal ve sosyal alandaki bütün uygulamaların önceden belirlenmiş bir *kader* ile açıklanmaya çalışılması ve bu arada insanın iradesini tamamen yok sayan değerlendirmelerle olup bitenlerin izah edilmesine karşın güçlü bazı itirazlar da dile getirilmiştir. Erken dönem Mu'tezilesi olarak kabul edilen ilk Kaderiyye, bu dönemde özellikle insanın özgürlüğüne ve müstakil bir iradeye sahip olduğuna vurgu yapmışlardır. Emevî iktidarına karşı geliştirilen bu itiraz sadece teorik bir tartışma olarak kalmamış, bunun hayata tatbiki için de pek çok siyasal gelişme olmuş, farklı yerlerde isyanlar şeklinde bu itirazlar yapılmıştır. İktidarlarına yönelik bu tarz itham, itiraz ve isyanlara karşı Emevî iktidarının verdiği cevap

siyasal bir cevap olup her şeyin Allah'ın kaderiyle gerçekleştiği teorik tezinden hareketle baskı, şiddet ve yok etme biçimiyle işletilmiştir. Bu yapı Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayıp yüzyıllarca süren bir dönem boyunca, İslâm toplumunun karakteristik özelliği olarak ifade edilebilir. Durumun böyle olduğunun bir göstergesi olarak Emevîler döneminde yaşanan isyanlara bakmak yeterlidir. Sadece Haricîlerin devlete karşı otuz beş isyanının mevcudiyeti, o döneme dair bize bir fikir vermektedir. Adalet, özgürlük ve serbestlik düşüncesi, silahlı kalkışmalarla temayüz eden bu çalkantılı zaman diliminde ortaya çıkmış ve söz konusu dönemde ilk kaderîlerin tartışmaları da yaygınlık kazanmıştır. Bize kadar ulaşan en değerli kaynaklardan birisi olan Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) *Kader Risalesi* yapılan tartışmalara ışık tutacak bir mahiyettedir. Aynı dönemde Mu'tezilî düşüncenin öncüsü olarak kabul edilen Vâsil b. Atâ'nın (ö. 131/749) da aynı tartışma zemininde mücadele verdiği görülmektedir.<sup>8</sup>

Emevî iktidarının siyasal ve sosyal uygulamalarına karşı verilen mücadele, Şîilerin askeri faaliyetleri ile birlikte hız kazanmış ve nihayetinde bir asırlık iktidar sonrasında yıkılmış, yerine Abbas oğullarının iktidarı gelmiştir. Bu dönemde verilen mücadeleye dair yapılan kimi değerlendirmelerde şu tespitler yapılmıştır: “Emevî devletinin sonlarında Vâsil b. Atâ ve bağlıları, Abbâsîlik davası çerçevesinde faaliyette bulunuyorlardı. Vâsil'in görüşleri ve Mu'tezile mezhebi, Abbâsîlik hareketinin resmi kelâm mezhebiydi.”<sup>9</sup> Dolayısıyla Emevîlerin insanın iradesini yok sayan temel tezlerine karşın, iradeyi merkeze alan ve bununla da insanın sorumluluğunu esas alan Mu'tezile, bu dönemin değişiminin ana gücü olmuş ve bu nedenle de gerçekleşen bu iktidar değişimi sonrasında Abbâsîlerin erken dönemlerinde Mu'tezile imamı çok önemli görevler ifa etmiş olup devlet nezdinde muteber kişiler olarak kabul görmüşlerdir.

Mu'tezile mensupları ve imamlarının yeni iktidar nezdinde kabul görmelerinin temel nedeni; büyük siyasal faaliyetlerle belirginleşen bir dönemde ortaya çıkmış olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Mu'tezile'nin içinde örgütlendiği toplum, son derece dinamik, değişime açık, hem teorik, hem de pratik alanda güçlü bir altyapıya sahip entelektüel birikim sahibi kişi ve toplumdur. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile düşüncesinin temelde siyasal karakterli olduğunu söylemek mümkündür. Zira Mu'tezile mezhebi siyasal ve sosyal faaliyetlerin içinde yer alan kişiler tarafından oluşturulmuş, devrim ve isyan hareketlerinde fiilen rol almışlardır. Bu sebeple

<sup>8</sup> Muhammed Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 212.

<sup>9</sup> İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/391-401.

de onların salt birer düşünür, entelektüel ve teorisyen olarak nitelenmesi eksik bir tanımlamadır.<sup>10</sup>

Mu'tezile mezhebinin belirginleştiği tarihsel dönem ve siyasal zemin dikkate alındığında Hz. Peygamber'in yok etmek için mücadele verdiği ırksal taassubun ve kabile asabiyetinin tekrar geri getirildiği, bedevî Arap aklının egemenliği için mücadele edildiği Emevî dönemine denk geldiği görülecektir. Hz. Peygamber'in her türlü ayrımcı ve düşmanlaştırıcı tavrı reddettiği gerçeğini kendi hayatlarında esas alan Mu'tezile mensupları, sahip oldukları bu yaklaşımlarıyla Arap olmayan toplumların da kültürlerine açık bir tutum takınmış, onları bilinçli ve aydınlanmacı bir tavırla ele almışlardır. Bu tarz bir tutumun takınılmasında belki de bu mezhebin önde gelen birçok simasının mevâlî olmasıdır.<sup>11</sup> Bununla birlikte Mu'tezile mensuplarının söz konusu dönemde cereyan eden Şuûbiye hareketlerine karışmadıkları görülmektedir. Sahip oldukları bu dinamizm sayesinde Müslüman toplumunda düşünceyi ve gelişmeyi esas alan pek çok aydının ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Özellikle ele geçirilen yeni coğrafyalarda mevcut bilimsel ve kültürel zenginlikleri almada ve bunu kendi inanç ve değerleri ile birlikte içselleştirmede oldukça dinamik bir yapıya sahiplerdi. Bu sebeptendir ki kısa bir süre içerisinde İslâm toplumu, nerdeyse o güne kadar tevarüs etmiş bütün kültür ve medeniyet değerlerini kendi bünyesine katmış ve hayatın her alanında bundan yararlanma konusunda hiçbir sakınca görmemiştir.<sup>12</sup> Bu durumun en bariz örneği de erken dönemde Abbâsî idaresinde istihdam edilen gayrimüslimlerdir. Devletin varlığını sürdürebilmesi ve güçlenebilmesi için bilginin kullanımı ve kendisinden önceki toplumların tecrübelerinin esas alınması düşüncesiyle hareket eden erken dönem Abbâsî yönetimi, bu sayede güçlenmiş ve bu dönemde Mu'tezile imamlarının çok temel bir rol oynadıkları görülmüştür. Mu'tezile'nin üstlenmiş olduğu bu rol; dışarıda İslâm'ın yayılması ve savunulmasında temel bir işlev gördüğü gibi, Müslüman toplumunun da kendi içinde farklı mezheplerin oluşmasına etki etmiştir.<sup>13</sup>

Bir ekol olarak şekillenmesi ve kısa süre içerisinde gerek inanç alanında ve gerekse sosyal yaşamda bu kadar etkin olması ile ilgili pek çok neden sayılsa da daha ziyade sahip oldukları bilgi birikimi ve entelektüel yaklaşımlarıyla, farklı kültür ve medeniyetleri ile diğer dinleri tanıma ve anlamlandırma çabası içine girmiş olmalarına bağlanabilir. Özellikle tercüme hareketleri ile birlikte

<sup>10</sup> Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 214.

<sup>11</sup> Bk. Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l 'Arabî, 1969), 154. ; Galip Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2019).

<sup>12</sup> Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 234.

<sup>13</sup> Ahmed Mahmud Subhi, *Fi ilmi'l Kelâm* (Beyrut: Daru'l Nehdati'l Arabiyye, 1985), 103-10.

Arapçaya çevrilmiş birçok eserden faydalanarak insanlık tarihine katkıları olan birçok ilim insanından esinlenmiş, kendilerinin sahip olduğu din ve kültür ile karşılaştırarak yeni bir düşünce biçimi ortaya koymuşlardır.<sup>14</sup> Böylelikle Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ile birlikte o güne kadar hâkim olan Ehl-i hadîs yönteminden farklı bir yöntem zuhur etmiş, dinî düşüncede yeni bir dönem başlayarak dinin anlaşılması ve yorumlanmasında ilk kez akli delil getirme metodu ile nazar yöntemini kullanarak<sup>15</sup> farklı bir sisteme geçilmiştir.<sup>16</sup> Akli delilleri kullanarak içerde Hâricî ve Şîa aşırılıklarına karşı İslam akidesini savundukları gibi dışarıdan gelen Dehrî, Senevî, Sabîi, Nasâra ve Yahudî kesimin itirazlarına karşı koymada da önemli bir görev ifa etmiş olup saygınlık kazanmışlardır.<sup>17</sup>

İslâm düşünce tarihinde kelâm ilminin bir disiplin olarak tebârüz etmesine katkı sağlayan mezhep ve kişilere dair Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) değerlendirmeleri katkı sağlayıcı bir hüviyete sahiptir: "Kelâma dair ilk kez te'lifat ortaya koyan kişi ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ'dır."<sup>18</sup> Ayrıca Askerî, Ebû Osmân el-Câhiz'dan (ö. 255/869) bu hususa dair şu ifadeleri nakletmiştir. "İslâm toplumunda mülhidlerin kategorilerine, Hâricîlerin tabakalarına, Şîa gruplarına ve Haşevilerin ifrat söylemlerine dair Vâsıl b. Atâ'nın yazdıklarından önce herhangi bir kimsenin kitap yazdığı bilinmemektedir."<sup>19</sup> Dolayısıyla Vâsıl b. Atâ ile başlatılan bu entelektüel çaba, sadece dinî düşüncenin savunulması değil, bununla birlikte ilim ve kültürün yaygınlaşması ve Müslüman toplumunun aydınlanması açısından da büyük bir önemi hâizdir.<sup>20</sup> Mu'tezile mezhebinin bir yönü ile Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Müslümanlar arasında vuku bulan ihtilaf konularını çözme iddiasını taşıması ve diğer bir yönü ile de İslâm dinine karşı dış muarızlar ile mücadele etmesi, onun fikrî ve ilmî yönü ile öne çıkmasını sağlamıştır.<sup>21</sup>

Mu'tezile'nin ortaya çıkışını sağlayan gelişmelere bakıldığında, özellikle Hz. Osman'ın öldürülmesi sonrasında Müslüman toplumu içerisinde tartışma gündemine giren *mürtekib-i kebîre* ile ilgilidir. O dönemde konuyla

<sup>14</sup> Bk. Osman Aydın, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezili Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 7-33

<sup>15</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü's-sevaik'l-mursele*, thk. Hasan b. Abdurrahman el-Alavî (b.y: y.y., ts), 1/21.

<sup>16</sup> Alî Sâmi Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm* (Kâhire: Dâru'l Maârif, 1996), 1/54.

<sup>17</sup> Cağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife* 3/3 (Kış 2003), 7-26.

<sup>18</sup> Askerî, *Evâil*, thk. Velîd Kassâb Muhammed el-Mısırî (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1401/1981), 2/119.

<sup>19</sup> Askerî, *Evâil*, 2/119.

<sup>20</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebû Hanîfe ve Vâsıl b. Atâ* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 87-88.

<sup>21</sup> İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasen el-Eş'a'ri* (Şam: Matbaatu't-Tevfik, 1347/1928), 18.

ilgili ileri sürülen Haricî ve Mürcie'nin değerlendirmelerine karşın Mu'tezile'nin *el-menzile beyne'l menzileteyn* esasını belirlemiş olması, konunun hem dinî hem de sosyal sorumluluk açısından ele alınmış olmasından kaynaklanır. Kur'ân'ın fisk olarak nitelediği ve yasaklananı işleyenin fâsik olarak nitelendirildiği gerçeğini esas almakla birlikte konu Kur'ân esaslı değerlendirilmiş, diğer taraftan iki aşırı uç değerlendirme (Haricî-Mürcii) arasında sorumluluğu da yükleyen orta bir yaklaşımı belirlemiştir.

Çalışmamızın devamında detaylandırıldığında görüleceği üzere Müslüman toplumunda cereyan eden hâdiseler beraberinde yeni yaklaşımları da zorunlu kılmıştır. Toplumda tartışılmaya başlanılan irade hürriyeti ve insan sorumluluğuna dair, Mu'tezile'nin *adl* esasının oluşmaya başladığı, Dehriyye, Müşebbihe, Seneviyye, Maniheizm gibi İslâm'ın tevhid düşüncesine muhalif inanç ve fikirlerin İslâm akidesi için tehdit oluşturmaya başlayınca *tevhid* prensibinin belirlendiği görülmektedir. Adalet esasının kapsamında mütâlaa edilen *va'd ve va'id* esasları ile *emri bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker* esasının müstakil bir prensip halini alması da benzer gelişmelerin bir neticesidir.<sup>22</sup>

## 2. İlk Mu'tezilî İmam Vâsıl b. Atâ'nın Düşüncelerinin Şekillendiği

### Siyasal ve Sosyal Ortam

İnsanlık tarihi boyunca neredeyse hiçbir düşünce doğduğu ortamdaki bağımsız değildir. Düşüncenin şekillenmesinde etkili olan unsurlardan belki de en önemlisinin siyasal ortam olduğunu ifade etmek mümkündür. Geçmişten bugüne iktidarların hayatın her alanını dizayn ettiği ve elindeki bütün enstrümanları kendi meşruiyetini sağlama noktasında kullandığını biliyoruz. Tarihi süreç içerisinde Müslüman toplumunun da bundan beri olmadığını ve iktidarın toplumu şekillendirmede ne tür yollar denediği başta tarihi kaynaklar olmak üzere pek çok veri bize bunu göstermektedir. Vâsıl b. Atâ'nın yaşadığı dönemde iktidar olan Emevîler, iktidarlarına meşruiyet kazandırmak ve toplum tarafından yaptıkları icraatlarına dayanak oluşturmak amacıyla dinî argümanları kullanmışlardır.<sup>23</sup>

İslâm öncesi döneme ait Arap kültüründe mevcut *Cebir* düşüncesine<sup>24</sup> itikadî bir hüviyet kazandıran Emevîler, bütün iktidarlarını bu düşünce üzerinden meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Devletin resmî ideolojisi haline gelen bu anlayışa sığınan Emevî sultanları, iktidarın kendilerine Tanrı tarafından tevdi

<sup>22</sup> Muhammed Ragıp Kaplan, *Erken Dönem Mu'tezilî Düşüncenin Teşekkül Süreci (H.144-80)* (İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2021), 144-145.

<sup>23</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 111.

<sup>24</sup> Bk. Resul Öztürk, "İslâm Düşüncesinde Kadercî Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 127-156.



edildiğini ifade ederek kendilerine yapılacak olan muhalefetin dinî açıdan uygun olmayacağı düşüncesini yerleştirmeye çalışmışlardır. Öyle ki Abdullah b. Abbās'ın Şam'daki cebir anlayışını savunan ileri gelenlere bir mektup yazarak; onları, hatalarını yüce Allah'a hamlederek iftira ettiklerinden dolayı azarladığı kaynaklarda yer almıştır.<sup>25</sup> Dolayısıyla erken dönemden itibaren, Emevî saltanatının kendi icraatlarını meşrulaştırmak için geliştirdiği dinî argümanlar ve özellikle kadere dair yaptıkları vurgular, sahabe tarafından eleştirilmiş ve pek çok alanda buna tepkiler verilmiştir.

Dinî meşruiyet için kullanılan kader argümanına eşlik eden bir başka uygulama da siyasal ve sosyal alanda uyguladıkları ayrımcı politikalarıdır. Yukarıda kısaca temas ettiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in yok etmek için mücadele verdiği kabile ve aşiret taassubu ile ayrımcı ve düşmanlaştırıcı pek çok yaklaşım biçimi, Emevî iktidarı tarafından bir politik tutum olarak siyasal alanda egemen kılınmıştır. Özellikle Mevâlî olarak nitelenen Arap olmayan unsurlara karşı sürdürülen politikalar büyük tepkilere yol açmış ve Emevîlerin iktidardan uzaklaşmalarının temel sebeplerden birisi olmuştur. Yeni Müslüman olan toplumların içinde geçmişten tevarüs ettikleri kültürel ve ilmi birikim, onları Müslüman toplumunda daha etkin bir konuma getirmiştir. Sözü edilen dönemin en önemli simaları arasında Hasan el-Basrî ve Vâsil b. Atâ zikredilebilir.<sup>26</sup>

Emevîlerin Arap milliyetçisi uygulamaları sonucunda Müslüman Araplar da mevâlîyi statü açısından kendilerinden daha düşük derecede görmeye başlamış ve Müslüman olma durumunu kendilerinin bir lütfu olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta pek çok yerde gayri müslimlerden aldıkları vergiler düşmesin diye Müslüman olmaları dahi istenmemiştir. Bu durum bir taraftan mevâlî olarak nitelenen kişilere köle gözüyle bakılmasını sağlamış, diğer taraftan buna karşı büyük bir öfkeyi doğurmuştur. Bu bakış açısı öyle bir hal almıştır ki bazı kimseler mevâlî ile olan insani ilişkileri kesmiş ya da en asgari düzeyde tutmuşlardır. İki kesim arasında kutuplaşma; camilerin ayrılmasına, kız vermeme ve arkalarında namaz kılmama gibi davranışlara kadar ulaşmıştır. Bu ve benzeri çoğaltılabilecek ayrımcı ve düşmanlaştırıcı politikalar, mevâlî olarak nitelenen kesimin buna karşı mücadele etmesine yol açmıştır.<sup>27</sup>

Dönemin siyasal ve sosyal yapısına dair işaret ettiğimiz bu genel durum içerisinde ortaya çıkan tepkilerin farklı düzeyde olduğu bilinmektedir. Haricî olarak isimlendirilen grup tedhişçi bir tutumla, büyük günah olarak niteledikleri eylemleri yapanların kâfir olduğu ve bunlara karşı savaşılmaması lazım geldiği

<sup>25</sup> Kādî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1393/1974), 229.

<sup>26</sup> Bk. İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424-426.

<sup>27</sup> Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", 56.

tezini ileri sürerek kendilerine tabi olmayanların tamamını da bu kategori içerisinde değerlendirmiş ve Emevîlere karşı silahlı mücadele vermiştir. Hasan Basrî, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi dönemin önemli sîmalarından kimileri Emevî iktidarına karşı eleştirel bir yaklaşım içinde olmuş ancak şiddet yoluna başvurmamışlardır. Buna karşın inşa etmeye çalıştıkları kelâmî söylemle hayatın her alanını kuşatan bir sosyal kelâmıla mücadele etmeyi daha doğru bulmuşlardır. Sözüünü ettiğimiz bu durumun erken temsilcilerinden olan Vâsıl b. Atâ<sup>28</sup> Mu'tezile kelâm ekolünün ilk kurucusu olarak kabul görmüş<sup>29</sup> ve “Şeyhu'l-Mü'tezile” unvanını almıştır.<sup>30</sup>

Vâsıl b. Atâ, düşüncelerini oluştururken yaşadığı dünyanın sosyolojisinden, siyasetinden ve ekonomisinden bağımsız hareket etmiş olabileceğini düşünmek mümkün değildir. İnşa etmeye başladığı kelâm disiplini, Kur'ân'ın temel ilkelerinden hareketle, Peygamber'in sünneti ve sahabenin pratikleri çerçeve olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla inancın sosyal bir yapı oluşturması çalışmaları, onun için salt bir teolojik alandan müteşekkil bir yapı değil aksine bu temel iman umdelerinin zorunlu kıldığı ahlakî bir toplumun oluşturulması hedeflenmiştir. Döneme dair tarih ve tabakat kitaplarının aktarımları, bu durumu belgeler mahiyettedir.

Konuya basit bir örneklik teşkil etmesi amacıyla Vâsıl b. Atâ'ya dair şu rivayeti aktarmak istiyoruz: “Rivayete göre Vâsıl b. Atâ'ya babasından yirmi bin dirhem miras kalmıştır. Vâsıl, bu mirastan hiçbir şey almayıp, onların bir kaba doldurulmasını ve evinin kapısının arkasına bırakılmasını istemiştir. Sonrasında da arkadaşlarına ihtiyacı olanların ondan alabileceğini, ihtiyacı olmayanların da onları ihtiyaç sahiplerine bırakmasını talep etmiştir.”<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbar onu tanıtırken zühd ve verânın, hayatı boyunca onun temel düsturu olduğunu, kuvvetli bir ilmi altyapıya sahip ve dinî akidesini tevhid ile adalet esasına dayandırdığına dikkat çekmektedir. Düşüncelerini temellendirmede Kûr'ân'dan çokça delil getirmesi ayrıca onun ilmi altyapısını ortaya koyan en çarpıcı husustur. Vâsıl b. Atâ'nın eşi Ümmü Yusuf, bu duruma ışık tutan bir ifadesinde; onun gece çöktüğünde yazı malzemelerini yanı başına koyarak namaza durduğunu, okuduğu Kur'ân'dan muhaliflerinin aleyhine bir ayet geçtiğinde oturup onu kayda geçirdikten sonra namazına döndüğünü ifade etmiştir.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Şeyh İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l Mârifet, 1417/1997), 209.

<sup>29</sup> Bağdadî, *el-Fark beyne'l firq*, thk. Muhammed Osman Hüseyin (Kâhire: Mektebetu İbn-i Sîna, ts.), 85.

<sup>30</sup> İbn Murtazâ, *Tabakatu'l Mûtezile*, thk. Susanna Diwald-Wizer (Beyrut: y.y. 1407/1987), 28-29.

<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i 'tizâl*, 239.

<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i 'tizâl*, 236.

### 3. Sosyal Kelâm Açısından Vâsîl b. Atâ ve Mu'tezile'nin Beş Temel Prensibinin Müslüman Toplumunu Biçimlendirmesi

Mu'tezile'nin erken dönemde kendisi için benimsediği ismin *Ashâbü'l-Adl ve't-Tevhîd* olduğu dikkate alındığında bütün düşüncelerinin bu çerçevede şekillendirilmeye çalışıldığı görülecektir. Bilindiği gibi tevhid inancı, İslâm dininin inanç sisteminin esasıdır ve Müslüman olarak nitelenebilmenin temel şartıdır.<sup>33</sup> İslâm'ın ilk asrında cereyan eden tartışmalara en büyük katkının Mu'tezile uleması tarafından verildiği bilinmektedir. Özellikle farklı inanç mensuplarının yürütülen bu tartışmalarda Vâsîl b. Atâ'nın ismi öne çıkmaktadır. Onun tevhid akîdesi ve sıfatlar konusundaki özgün yaklaşımları, İslâm akîdesi için beliren risklerin bir sonucu olarak ortaya çıktığına işaret etmek gerekmektedir.<sup>34</sup> Sözü edilen dönemde İslâm düşüncesinde tevhid esası, Yüce Allah'ın sıfatları ile ilgili zat-sıfat ilişkisinin mahiyeti etrafında tartışılmıştır. Oysa Peygamber sonrası sahabe döneminde tevhide dair değerlendirmeler, yorumlama ve tartışma zemininden oldukça uzak bir şekilde, keyfiyetine dair tartışmalara girilmeksizin ve keyfiyeti sorgulamaksızın mücmel anlamda Allah'ın sıfatlarına iman etmek şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

Hicri birinci yüzyılın sonları ile ikinci yüzyılın başlarında, farklı inanç mensupları ile birlikte oluşturulan yeni toplumsal yapılar, daha önce Müslüman toplumunda yapılmamış tartışmaların teolojik boyutta tartışılmaya başlandığı Allah inancı etrafında yapılan değerlendirmelerin özellikle zat-sıfat ilişkisi çerçevesinde cereyan ettiğine şahit olmaktayız. İslâm egemenliğini kabul etmekle beraber eski inançlarında kalmaya devam eden farklı inanç mensupları, akîde ve düşüncedeki etkileşim ile özellikle Hıristiyan inancındaki baba, oğul ve kutsal ruh olarak formüle edilen ekânim-i selâse ile teşbihe ve birden fazla kadîm varlığa cevaz veren ilâh anlayışları<sup>36</sup> ve Maniheizm, Sümenilik ile İran toplumunun düalist tanrı tasavvurları,<sup>37</sup> İslâm'ın tevhid akîdesi ile tezat oluşturup ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Nitekim Vâsîl b. Atâ'nın bu amaçla Maniheistlere karşı, *Elf mes'ele fi'r-red 'ale'l-Mâneviyye* ismi ile bir kitap yazmış olması<sup>38</sup> bu dönemde Maniheizm inancının İslâm akîdesi için

<sup>33</sup> Abdulhâkim Belba, *Edebû'l-Mu'tezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'el-hicrî* (Kâhire: Dâru'n-Nâhdâ), 125.

<sup>34</sup> Süleymân Şevâşi, *Vâsîl b. Atâ ve ârâuhu'l-kelâmiyye* (b.y: Dâru'l-Arabiyyet li'l-Kitâb, 1993), 154.

<sup>35</sup> İbn Haldûn, *Târihu'l-İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1/747-748.

<sup>36</sup> Ruhattin Yazoğlu, "Antropomorfizm ve Hristiyanlık", *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs, 1998), 262.

<sup>37</sup> Malatî, *Tenbih ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bi'da*, thk. Muhammed Zinhum Muhammed Azb (Kâhire: Mektebetu'l-Medbuli 1413/1993), 70.

<sup>38</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-itizâl*, 241.

oluşturduğu tehdidi bertaraf etmek için verdiği mücadelenin bir ifadesidir.<sup>39</sup>

Vâsıl b. Atâ'nın muasırı Müslüman toplumun mensubu bazı kimselerin, İslâm akîdesi ile uyuşmayan düşünce ve inanışlara rağbet gösterip bunları Müslümanlar arasında yaymak istemeleri, dinî âkideye karşı tehdidin diğer bir boyutunu oluşturmuştur. Bu duruma dair yapılan şu değerlendirme döneme dair bir fikir vermektedir: "Abdülkerim İbn Ebi Avcâ, İshak b. Talut, Numan b. Munzir ve bunlar gibi diğer bazı kimseler; zilleti izzete, küfrü imana, şekaveti saadete ve şüpheliye delile yeğlemişlerdir. Hatta bu kimseler zındıklık ile ilgili şüpheleriyle yetinmemiş, ürettikleri haberleri farklı şehirlerde yayarak insanlara nüfuz etmeye çalışmışlardır. Ayrıca bunlar müteşâbihatını, âm ve hâssını sorgulayarak Kur'ân-ı Kerim'e dil uzatmışlar ve Kur'ân ehli aleyhine eserler yazmışlardır."<sup>40</sup> Diğer taraftan bazı dinî fırkaların eli ile teşbih, tecsim ve hulul fikrinin Müslüman toplumu içinde yayılma riskinin ortaya çıkması, Vâsıl b. Atâ'nın tevhid esası ile ilgili hassasiyetinin diğer bir gerekçesini oluşturmuştur.<sup>41</sup> Zira teşbih ve tecsim fikri, Müşebbihe, Şîa'nın gâliyye fırkaları<sup>42</sup> ile Haşeviyye ehli bazı kimseler tarafından savunulmuştur.<sup>43</sup> Kur'ân-ı Kerim'in ve bazı hadislerin müteşâbihatında yer alan ve keyfiyeti belirtilmeksizin Yüce Allah'a izafe edilen "vech",<sup>44</sup> "yed",<sup>45</sup> "istiva"<sup>46</sup> vb. haberî sıfatlar, Mu'tezilî düşüncenin tevhid esasının teşekkülünde rol oynayan diğer bir sebep olarak değerlendirilmiştir.<sup>47</sup> Zira bu ayetlerin zâhirî anlamları ile anlaşılması teşbih ve tecsim yol açtığından te'villeri kaçınılmaz olmuştur.<sup>48</sup>

Bu sebeplerin İslâm dininin tevhid inancı için barındırdığı riskler göz önünde bulundurulduğunda Vâsıl b. Atâ'nın tevhid akîdesi ile ilgili bir duyarlılık geliştirme ve bunu mezhebi bir esas olarak belirlemesinin gerekçesi ortaya çıkmaktadır.<sup>49</sup> Kısaca işaret edilen bu ve benzeri inanışların yaygınlaştığı bir dönemde Vâsıl b. Atâ'nın öncülüğünde Mu'tezile ulemasının verilen mücadeleyle İslâm'ın en temel esasının doğru bir şekilde anlaşılmaya

<sup>39</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001) 172-174.

<sup>40</sup> Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavved- Âdil Ahmet Abdü'l-Mevcûd- Abdü'l-Fettâh Ebû Sinne (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995), 4/386

<sup>41</sup> Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 70.

<sup>42</sup> Bağdâdî, *Fark*, 225.

<sup>43</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Me'arif, 1414/1993), 1/120.

<sup>44</sup> el- Kasas 28/88.

<sup>45</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>46</sup> Tâhâ 20/5

<sup>47</sup> Subhî, *Fî ilmi'l-keîlâm: I-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1405/1985), 1/122-123.

<sup>48</sup> Subhî, *Mu'tezile*, 1/125.

<sup>49</sup> Neşşâr, *Neş'etu'l-fikr*, 391-392.

çalışılması, Müslüman toplumunun bu prensibe uygun bir toplumsal yapının oluşturulması da hedeflenmiştir. Allah'ın tevhid edilmesi, her türlü şirk düşüncesini barındıran inanç ve anlayışları reddetmeyi içerdiği gibi, Allah adına iktidar olduklarını iddia eden birey ya da iktidar sahiplerinin de bu iddialarının reddini barındırmaktadır. Zira Mu'tezile, tevhide ait bu prensibi belirlerken yalnız olarak teolojik bir tartışma olarak değerlendirmemiş, aksine Kur'an'ın belirlediği doğru bir Allah tasavvurunun oluşturulması ve bu inanç biçiminin her bir Müslümanın hayatında esas alınması gerektiği gibi, toplumsal yapının da buna göre teşekkül edilmesi gerektiğinin bir mücadelesi olmuştur.

Tevhid prensibine dair belirlenen bu temel mücadeleye eşlik eden diğer bir prensip de adalet prensibidir. Adalet prensibinin belirlenmesine sebep olan şartlara dair farklı değerlendirmeler mevcutsa da ağırlıklı olarak erken dönem Emevî iktidarı ile birlikte insanı iradesiz bırakan, onu kendisi için önceden belirlenmiş olduğu iddia edilen bir kadere boyun eğmesi gerektiğini vurgulayan, sorgulamadan itaati esas alan bir yaklaşımla toplumu biçimlemeye çalışan anlayış ve uygulamaya karşı bir reddiye, bir isyan olarak görmek mümkündür. En temelde insan sorumlu tutulacaksa o kendisine has bir özgür iradeye de sahip olmalıdır söylemini esas almıştır. Konunun sosyal alana ait kısmı böyle iken, teolojik bir tartışma olarak da İslâm öncesi dönemden devam edegelen, özellikle de önceki dinlerin bu konuya dair değerlendirmelerine verdiği bir cevaptır. Ahmed Emin, konuyu detaylandırırken özellikle İslâm öncesi döneme ait tartışmaların etkili olduğuna işaret etmektedir. Onun dikkat çektiği bir başka husus da cahiliye dönemi Arap kültüründe egemen olan fatalist anlayışın Emevî iktidarı zamanında tekrar egemen kılınmak istenmesine karşın erken dönem Kaderîlerin verdiği mücadeledir.<sup>50</sup>

Mu'tezile'nin adalet esasının ortaya çıkmasında ise Emevîlerin yönetim anlayışları için araçsallaştırdıkları cebrî kader anlayışının temel bir etkisi olmuştur. Zira onların kabile taassubu temelinde özellikle Haşimîlere karşı muamelesi, Arap olmayan unsurlara eşitlikçi olmayan uygulamaları, devlet işleyişinde adaletten uzak yönetim tarzları ümmetin duyarlı kesimlerinde ciddi tepkiye sebep olmuştur.<sup>51</sup> Bu mücadele döneminde kadere dair değerlendirme biçimi ve insanı bir özne olarak esas alarak onun iradeli ve sorumlu bir varlık biçiminde tanımlamaları, bireysel sorumluluğu bir değer olarak ürettiği gibi, toplumsal yaşamda da sorumlu bir toplumun inşası için temel bir işlev görmüştür. İnsan özgürlüğünü merkeze alan Vâsıl bi Atâ, Haricîlerin toplumu tahrip eden aşırılık ve şiddet yanlısı yaklaşımları ile Mürcie'nin bireyi yok sayan

<sup>50</sup> Ahmed Emîn, *Fecrul-İslâm*, 283.

<sup>51</sup> Ahmet Erkol, "Mu'tezili Düşüncede Dinamizm ve Mü'tezile Düşüncesinin İslâm Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi", *Marife* 3/3 (2003), 33.

ve bunun neticesinde toplumu iktidarların emrine amade kılınmış birer sürü haline getiren yaklaşımların her ikisini reddederek, yeni bir öneriyle dinamik bir toplumsal yapıyı inşa etmek istemişlerdir. Şehristânî, Vâsıl'ın konuya getirdiği izah tarzını değerlendirirken, bu temel ilkenin aynı zamanda sıfatlar konusuyla da irtibatlandırılarak anlaşılmaya çalışıldığını söylemektedir:

“Muhakkak ki münezzehe olan Yüce Allah, hikmet sahibi ve bilendir. Ona şerh ve zulmün isnadı câiz olmadığı gibi onun kullarına emrettiği şeylerin dışında onlardan bir şey istemesi, ya da bir şeye zorlayıp sonra da zorladığı bu şeyler ile onları hesaba çekmesi câiz olamaz. Kul, hayır ve şer fiilinin, iman ve küfrünün, taat ve isyanının bizzat fâilidir. O, işledikleri ile hesaba çekilecektir. Yüce Allah onu bunların tamamına yetkin kılmıştır. İnsanın fiilleri ise, harekât, sukunât, itimadât, nazâr ve ilim ile sınırlıdır. Ayrıca demiş ki; kulun güç yetiremeyeceği şeyleri yapmaya, kendinde onu yapma kudretini bulamayacağı bir emre muhatap kılınması imkânsızdır. Her kim ki insandaki yetkinliği inkâr ederse, zorunlu olanı inkâr etmiş olur. Sonra da Vâsıl b. Atâ, bu mesele ile ilgili iddiasının her bir tanesini ayetler ile delillendirmiştir.”<sup>52</sup>

Vâsıl b. Atâ'nın, Ca'fer es-Sâdık ile bir münazarasında dile getirdiği şu değerlendirmesi, onun insanın özgürlüğüne ve Allah telakkisine dair nasıl bir inanç ve anlayışa sahip olduğunu da göstermektedir: “Hükümlerinde âdil, verdikleri ile cevvd, yerilen her şeyden müteâl, gizli olan her şeye âlim olan Allah'a hamdolsun. O kötü olanı emretmemiş, onu nehyetmiştir. İyiliği ise teşvik etmiştir. O, kulları ile işledikleri arasına girmemiştir.”<sup>53</sup> Özellikle “O, kulları ile işledikleri arasına girmemiştir” düşüncesi ile oluşmakta olan yeni Müslüman toplumunun nasıl şekillenmesi gerektiğini vurgulamak istemiştir. Zira insanı eski Arap cahiliyesinin fatalist anlayışıyla kendi iktidarlarına ram kılmak isteyen, her türlü muhalif söylemi tanrıya isyan olarak niteleyen Emevî iktidarına karşı, Kur'ân'ın temel ilkeleriyle referanslar sunarak, bu anlayışa karşı mücadele vermiştir.

Bu mücadelenin temel prensiplerinden bir başkası da *vâd ve vaîd* esasıdır. Kādî Abdülcebbar; bir kimsenin lehinde ve faydasına olanı vâd, zararına veya aleyhine olanı ise vaîd olarak nitelemiştir.<sup>54</sup> Mu'tezile'nin adalet ilkesi ile ilişkili bu esas, ilk olarak kargaşa dönemi olaylarıyla bağlantılı büyük günah işleyen durumu ile ilgili ortaya çıkmıştır.<sup>55</sup> Bilindiği üzere Mürcie, büyük günah işleyen kimseyi mü'min olarak kabul etmiştir. İmanla birlikte mâsiyetin zarar vermeyeceği görüşünü savunmuş ve bu durumun ahirete bırakılması gerektiğini

<sup>52</sup> Şehristânî, *Milel*, 1/61.

<sup>53</sup> Kādî Abdülcebbar, *Fağlu'l-İ'tizâl*, 239.

<sup>54</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân - Mektebetu Vehîbe (b.y: y.y., 1416/1996), 134-135.

<sup>55</sup> Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû Huzeyl Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 62.

ifade ederek Allah dilerse bağışlar, dilerse cezalandırır demek suretiyle eylemlere bir değer atfetmemiştir. Ahirette Yüce Allah tarafından bağışlanabilmesini, dolayısı ile toplumda kötülük yapanların durumlarının inanç açısından bir değerlendirmeye tabi tutulamayacağı yaklaşımı sebebiyle, özgür birey ve sorumlu bir toplumun oluşmasını sağlayacak temel prensipleri devre dışı bırakmıştır. Mu'tezile buna karşın geliştirdiği vâd ve vaîd prensibi sayesinde bu durumu aşmaya çalışmıştır.<sup>56</sup> Vâsıl b. Atâ'nın da Mu'tezile'nin bu temel prensibinin belirlenmesinde, dinî düşüncede eylem ve karşılığı ya da işlenen fiil ve onun gerektirdiğinin doğru bir şekilde kurgulanması, ilahi adalete uygun bir neticenin ortaya çıkması ve birey ya da toplumsal yaşamda gevşeklik ve belirsizliğin ortadan kaldırılmasını sağlamayı hedefleyen bir yaklaşımın esas alındığını ifade etmesi önemlidir.<sup>57</sup>

Bilindiği gibi Mu'tezile büyük günah/sorumsuz eylemlerde bulunanların, tövbe etmeden/yanlışından dönüp doğru olanı yapmadan ölen kişilerin cehennemde ebedi kalacaklarını, ancak yanlışlarından vaz geçip doğru eyleme yönelmeleri durumunda bağışlanabileceği düşüncesindedir.<sup>58</sup> Bu esas ile savunulan anlayış, kişiyi amellerinden sorumlu kılan ve davranışlarının sonuçları ile yüzleştiren bir mahiyet taşıdığı için Emevîlerin adaletsizlikleri ile arkasına sığındıkları cebrî kader anlayışına ayrıca Emevî iktidar düzenine bir itiraz anlamını da taşımıştır.<sup>59</sup> Daha öncesinde halifeler döneminde şûrâ esasına dayalı yönetim biçimi yerine Emevî iktidarı ile birlikte zorbalığa dayanan saltanat yönetimine geçilmiş, İslâm'ın insana bahşettiği özgürlük ellerinden alınmış, birey ve toplum iradesini kullanamayan birer teba haline getirilmişti.<sup>60</sup> Bu duruma itirazı dile getiren Mu'tezile, Kur'ân'ın temel prensiplerinden hareketle va'd ve vaîd prensibini belirlemiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere büyük günah meselesi teolojik bir tartışma olduğu kadar aynı zamanda siyasal bir çerçeveye de sahiptir.<sup>61</sup>

Mu'tezile'nin teşekkülü sürecinde birey ve toplumsal sorumluluğun geliştirilmesi amacıyla belirlenen bir başka temel prensip de el-menzile beyne'l menzileteyn'dir. Vâsıl b. Atâ'nın büyük günah sahibi ile ilgili yaklaşımı bu prensibin esasını teşkil etmektedir.<sup>62</sup> Bilindiği gibi bu temel tartışma ile

<sup>56</sup> Nevşân el-Himyârî, *Hüru'l-îyn*, thk. Kemal Mustafa (Beyrut: Dâru'l-Âzal, 1985), 257.

<sup>57</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, 124.

<sup>58</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab ve meâdinu'l-cevher*, nşr. Kemal Hasan Merî (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1425/2005), 3/185.

<sup>59</sup> Erkol, "Mu'tezilî Düşüncede Dinamizm ve Mütezile Düşüncesinin İslâm Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi", 42.

<sup>60</sup> Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 95.

<sup>61</sup> Muhammed Ammâra, *Tiyârâtu'l-fikri'l-İslâmî* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1411/1991), 51.

<sup>62</sup> Subhî, *Mu'tezile*, 1/162.

Mu'tezile, bir kelâm disiplini olarak şekillenmeye başlamıştır.<sup>63</sup> Bu konu dinî mefhumlardan iman-amel ilişkisi, ayrıca mü'min, kâfir, münâfik ve fâsık kavramları ile doğrudan alakalı bir çerçevede değerlendirilmiştir.<sup>64</sup> Konuyla ilgili o dönemde her bir düşünce grubunun kendi yöntemlerine göre bir değerlendirmeleri mevcuttu. Hâricîler büyük günah sahibini fâsık-kâfir, Mürcie fâsık-mü'min, Hasan Basrî ise, fâsık-münafik olarak nitelemiştir. Bu konu Müslümanlar arasında bir ihtilaf olarak varlığını sürdürmüştür. Bu çerçevede Hasan Basrî'ye sorunun yöneltmesi de mevcut ihtiyacın bir yansıması olmuştur. Yaygın bir rivayetle aktarılanlara göre Hasan Basrî'ye yöneltilen soruya cevap vermeden önce Vâsıl b. Atâ cevap vermiştir. Vâsıl'a göre büyük günah işleyen kişi ne mü'min ne de kâfirdir, zira işlediği kötülüğe rağmen hala o mü'min olma sıfatını taşımaktadır. Ancak bu kötülük yapma eylemi süreklilik kazanırsa artık iman vasfından yoksun kalmış olur. Bu nedenle bu süre içerisinde büyük günah işleyen kişi kâfir olarak nitelenmez ancak Kur'an'ın da kullandığı tabirle fâsık olarak nitelenir değerlendirmesini esas almıştır.<sup>65</sup> Dolayısıyla Mu'tezile diğer temel ilkeleri belirlerken temel aldığı kriteri bu prensipte de esas almıştır. Buna göre özgür bir seçim sahibi olmadan özgür bir birey olma şansı yoktur ve özgür bireylerin oluşturmadığı bir toplumun da sorumluluk sahibi ve hesap verebilir bir toplumsal yapının oluşturulması imkânsızdır. Ayrıca Mu'tezile'ye göre özgür iradeye sahip her bir kişinin yaptıkları seçimlerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi ve buna uygun bir şekilde ceza veya mükâfat olarak karşılık bulması gerekir. Dikkat edilirse diğer prensiplerde olduğu gibi *el-menzile beyne'l-menziletayn* esasında da birey ve toplumu belirsizliğe, onu atalet ve üretimsizliğe sevk edebilecek her tür inanç ve değerlendirmelerden uzaklaştırma hedeflenmiştir. Kur'an'da zikredilen fîsk kavramı tam da bu değerlendirmenin hayat bulması için Vâsıl b. Atâ başta olmak üzere sonraki Mu'tezile uleması tarafından yorumlanmıştır.

Tarihsel olarak bu tartışmanın yapıldığı döneme bakıldığında Emevîlerin, valilerinin ve emirlerinin işledikleri zulümler ve cinayetlere rağmen bütün bu yapılan gayrimeşru uygulamalarına kader ile meşru bir temel bulma çabasının varlığına şahit olmaktayız. Yapılan gayrimeşru uygulamalara karşı Mu'tezile'nin geliştirdiği itirazın temelinde toplumsal yapıyı hak ve adalet merkezli bir yapıya ulaştırma çabası yatmaktadır. Dolayısıyla bu temel ilke salt bir teolojik tartışma olarak nitelenemez. Bir tarafı ile bunu içeriyorsa da esasında daha ziyade toplumsal işleyişte özellikle Hâricîlerin ve Mürcie'nin iki uç olarak

<sup>63</sup> Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 95.

<sup>64</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre (Beyrut:Dâru'l-Cil, ts.) 3/284.

<sup>65</sup> İbnu'l-Murtazâ, *Munye*, 39-40.



nitelenebilecek değerlendirmelerine karşın, Kur'ân'ın fâsik/fâsik kavramlarına uygun bir yaklaşımla Müslüman olduğunu söyleyen birey ve Müslüman toplumunun siyasal ve sosyal işleyişinin sorumluluk ve hesap verebilirlik ölçütlerine uygun bir yapının oluşturulması hedefiyle hareket edilmiştir.<sup>66</sup>

Müslüman toplumunun Kur'ân ve sünnete uygun bir şekilde inşa edilebilmesi için birey ve toplumun hem kendisinin, hem de mensubu olduğu toplumun sağlıklı bir işleyişe kavuşmasının sürekli bir uyarı ve denetimle mümkün olabileceğini düşünen Mu'tezilî ulema başta da Vâsıl b. Atâ, mezheplerinin beş temel ilkelerinden birisi olarak *emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker*'i belirlemiştir. Bu temel ilke de Kur'ân'da Müslümanlardan uymaları istenen şu temel ayet esas alınmıştır: “Sizden iyiliğe çağırın ve kötülükten nehy eden bir topluluk bulunsun...”<sup>67</sup> Kur'ân'da bu çerçevede pek çok ayet yer almaktadır. Buradaki talep birey ve toplumun birlikte mücadele etmesi ve toplumsal yapının Kur'ân'a göre oluşturulabilmesi için takip edilmesi gereken yöntemde iyiliğin emredilmesi ve kötülükten sakındırılması için bir yapının oluşturulmasının gereğidir. Mu'tezile uleması, başta Vâsıl b. Atâ olmak üzere Emevîlerin zalim uygulamalarına karşı uyarıcı misyonunu yüklenerek toplumun ıslahı için mücadele vermişlerdir.

Yukarıda bahsi geçen diğer prensiplerde olduğu gibi bu temel ilke konusunda takınılan tavır dönemin siyasal ve sosyal şartların bir gereği olarak ve Mu'tezile'nin kendi yöntemi doğrultusunda belirlenmiştir. Buna göre imamın masumiyeti anlayışını savundukları için her durumda itaati zorunlu gören Şia anlayışı ile Haricîlerin; dinî emirlere uyulmadığı zaman imam/halifeye karşı hurûcu şart koşan iki anlayış karşısında ne tamamen itaati ne de hemen hurûcu kabul etmemişlerdir. Belli şartlara bağlı olarak zalim bir imama karşı isyanın caiz olması için adil bir imamın varlığı ve onu destekleyecek yeterli bir gücün bulunmasını esas almışlardır.<sup>68</sup>

Emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker prensibini benimseyen erken dönem Mu'tezile öncüleri, dönemin Emevî zalim idarecilerine karşı güçlü bir itirazı dile getirmiş, bunun için entelektüel düzeyde mücadele vermiş ancak karşı oldukları iktidarı ortadan kaldırmak için şiddet yöntemini tasvip etmemişlerdir.<sup>69</sup> Mu'tezile, diğer prensipleri belirlerken takip ettikleri yöntemi bu noktada da uygulamışlardır. Esas olarak takınılan tavır Kur'ân ve Hz. Peygamber'in uygulamaları konusunda sahip oldukları hassasiyetten kaynaklanmaktadır. Bu hassasiyetin temelinde ise güçlü bir toplumsal muhalefeti oluşturmak ve burada

<sup>66</sup> Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 100.

<sup>67</sup> Al-i İmran 3/104.

<sup>68</sup> Ebû'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Kâhire: Mektbetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1369/1950), 2/140.

<sup>69</sup> Neşşâr, *Neş'etu'l-fikr*, 3/106.

elde edilen destekle zalim idareci olarak gördükleri dönemin idareci ve yönetimine karşı, dinin âmir hükmü olan adalet ilkesinin egemen kılınması ve bu sayede Kur'ân prensiplerinin esas alındığı bir toplumsal yapıyla birlikte devlet idaresinin inşa edilmek istenmesidir. Bu prensip, bir yönüyle Müslüman toplumu içerisinde görülen yanlışlara karşı bir itirazı barındırırken, diğer tarafta ise farklı din ve inanç mensuplarının İslâm'a yönelik geliştirdikleri muhalefet ve itirazlara entelektüel bir yaklaşımla cevapların oluşturulmasıdır.<sup>70</sup> Aynı zamanda dinî uygulamalarda bu temel prensip sayesinde meydana gelecek olan toplumsal muhalefetle siyasi alanda da bir kontrol mekanizmasının oluşturulması hedeflenmiştir.<sup>71</sup>

Mu'tezile bu esası belirlerken iman iddiasında bulunan her bir Müslüman bireye de bir sorumluluk yüklemiştir. Belirlenen bu prensiple sorumlu bir kişilik oluşturulmak istenmiş ve toplumda cereyan eden sosyal ve siyasal uygulamalara karşı herksin hesap soracak bir bilinçle hareket etmeleri gerektiğinin vurgulanması amaçlanmıştır. Modern dönemde siyasal iktidara hesap soran ve bu sayede şeffaf bir yönetimin oluşmasını sağlayan bir kültüre sahip Müslüman toplumun meydana gelmesi için çok erken bir tarihte böylesi bir misyonu üstlenmiştir.<sup>72</sup>

Halifeler sonrasında iktidarı zorla ele geçiren Emevî yönetimi, Kur'ân'ın belirlediği ilkelere aykırı bir şekilde bütün icraatlarını Allah'ın önceden belirlemiş olduğu bir kader çerçevesinde gerçekleştiğini iddia ederek, İslâm öncesi Arap inancında mevcut olan katı fatalist anlayışa geri dönmüşlerdir. Sözü edilen bu anlayışın nasıl devreye sokulduğunu Kādî Abdülcebâr şu şekilde aktarmaktadır:

“Hasan'ın şöyle dediği rivayet edilir: Yüce Allah Hz. Muhammed'i peygamber olarak Araplar arasından seçip gönderdiğinde onlar, cebrî bir kaderin insanın fiillerini belirlediğine inanıyorlardı. Bu yüzden günahlarının sorumluluğunu Allah'a yüklüyorlardı. Diyorlardı ki: 'İçinde bulunduğumuz durumu Allah dilemiştir. Bizi bu işleri yapmaya yönelten O'dur. O, bize bunları emretti'. Onların bu iddialarına karşılık yüce Allah şöyle buyurmuştur: 'Ne zaman utanç verici bir iş işleseler, 'biz atalarımızı da bu işi yapar bulduk; hem, Allah emretmiştir bunu bize' derler hemen. De ki: 'Bakın Allah asla utanç ve tiksinti veren işleri emretmez. Siz, yoksa hakkında hiçbir şey bilmediğiniz bir şeyi mi Allah'a yaklaşıyorsunuz.'”<sup>73</sup>

Hasan Basrî'den yapılan bu alıntı ile Mu'tezile uleması, dönemin Emevî iktidarının gayrimeşru uygulamaları için geliştirdikleri argümanların esasında cahiliye dönemi toplumların sahip olduğu iddia ile aynı olduğunu göstermek istemiş ve buna karşı mücadele vermiştir. Dolayısıyla burada özgür iradeye sahip

<sup>70</sup> Kādî Abdülcebâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, 236.

<sup>71</sup> Ammâra, *Tiyârâtu'l-fikri'l-islâmî*, 53.

<sup>72</sup> Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 17.

<sup>73</sup> el-A'râf 7/28.

olan kişinin ancak hesaba çekilebileceği gerçeğini dikkate alarak birey ve toplumu kendi iradesine sahip çıkmaya ve bununla da âdil bir yönetimi oluşturmaya davet etmiştir.<sup>74</sup>

İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak, sorumlu bir Müslüman toplumun inşası için son derece önemlidir. Ancak bunun nasıl işletileceği konusunda başlangıçtan bugüne farklılıklar gösterilmiş ve zaman zaman da ciddi sorunlara yol açmıştır. İnsanın özgürlüğüne her daim vurgu yapılmasına karşın, kendileri gibi düşünmeyenlere karşı da zaman zaman kendileriyle çelişecek düzeyde uygulamalara rastlanmıştır. Bu duruma işaret ettikten sonra şunu ifade etmekte yarar vardır; Mu'tezile'nin bu temel prensibi bugün için sağlıklı bir şekilde işletilebilirse Kur'ân'ın belirlediği temel evrensel ilkelerin hayata geçirilmesi ve bu esaslara uygun bir toplumun inşası mümkün olabilecektir. Zira bu esası bir temel inanç biçimi olarak kabul eden Müslüman birey her şeyden önce yaşadığı toplum ve dünyaya karşı sorumluluk bilincine kavuşur ve iyi olanı teşvik etmede, kötü olana karşı da mücadele etmede aktif bir iyi birey olarak varlık gösterir.

## Sonuç

Hız. Peygamber'in vefatı ile birlikte İslâm toplumunda ilk krizin halife seçimi ile yaşandığı daha sonra toplumsal dinamikler göz önünde bulundurularak kısa sürede bir çözüm sunulduğu bilinmektedir. Fakat Hız. Osman'ın şehit edilmesi ile birlikte kriz daha ağır bir biçimde ortaya çıktığı gibi sosyal, siyasal ve itikadî birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Sınırların genişlemesi ve farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşılmasının getirdiği sosyal ve itikadî problemler, Müslüman entelektüeller tarafından üzerinde düşünülmesi ve çözüm üretilmesi gereken sorunlar olarak ele alınmıştır. Vâsıl b. Atâ öncülüğünde Mu'tezile uleması, karşılaşılan bu sorunları çözmeye çalışırken aynı zamanda kelâm ilminin ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Vâsıl b. Atâ ve Mu'tezile uleması, kelâmî görüşlerini oluştururken Kur'ân ve sünnetin temel ilkelerinin yanı sıra yaşadıkları dönemin sosyal, siyasal ve ekonomik yapılarını da göz önünde bulundurarak hareket etmişlerdir. Dönemin sorunlarına yaklaşım biçimleri, sosyal ve siyasal olanın farkında olarak, Kur'ân ve sünnetin temel hedeflerine uygun bir sosyal yapının ve kişiliğin inşası esas alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Gördüğü işlev itibarıyla sonraki dönemde bu kelâmî yaklaşım, sosyal kelâm olarak nitelenmiştir.

Vâsıl b. Atâ'nın ortaya koymuş olduğu beş temel esasın şekillenmesi ve yorumlanma biçimi o günün dünyasının sosyal ve siyasal krizlerini bertaraf

<sup>74</sup> Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 30.

etmeye çalışan ve hayatla iç içe olup teoriden çok pratiği esas almıştır. Nitekim kelâm ilminin ortaya çıkışı hayat ile iç içe olup pratik olanı esas alır. Dinin kendisi hayata, sosyal olana, yaşayana, şu an ve burada olana hitap etmeyi hedeflemektedir. Bu düşünceden hareketle özellikle Vâsıl b. Atâ'nın öncülük ettiği bu düşünce grubu, Kur'ân'ın çerçevesini çizdiği temel toplumsal bir yapının âdil bir şekilde inşası için verilen bu mücadele, İslâm düşünce tarihinde başlangıçtan bugüne kadar çok temel izler bırakmıştır. Vâsıl b. Atâ ile başlayan bu çizgi belli aralıklarla zayıflamışsa da yaklaşık üç asır çok etkili olmuştur. Bu dönemin aynı zamanda İslâm düşünce ve kültür hayatının en canlı, en dinamik ve her alanda eserlerin verildiği velûd bir dönem olarak kabul edildiğine de işarette bulunalım. Mu'tezile'nin düşünsel ve toplumsal alanda hayata geçirmeye çalıştığı bu proje, özellikle Eş'arî'nin şahsında billurlaşan ve sonrasında Eş'arîlik olarak sistemleşen yeni yaklaşımla birlikte bu dinamik ve muhalif düşünce yerini, geleneği ve geçmişi yücelten anlayışa bırakmıştır. Toplumun inanç ve sosyal alandaki ihtiyaçlarını, geçmişin cevaplarıyla sınırlayan bu yaklaşım sebebiyle bugün Müslüman toplumu, dünyadaki diğer toplumlarla rekabet edebilmekten aciz kaldığı gibi, kendi sorunlarına da cevap vermekten uzaklaşmıştır. Bu nedenle Vâsıl b. Atâ'nın yaşadığı dönemin tarihsel ve sosyal şartları içinde çerçevesini belirlemeye çalıştığı ve bizim sosyal kelâm olarak nitelendirdiğimiz bir sistemin tekrar günümüz Müslüman toplumu ve dünyanın şartlarına uygun bir şekilde yeniden formüle edilmesi gerekmektedir.

## Kaynakça | References

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Ammâra, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Ammâra, Muhammed. *Tiyârâtu'l-fikri'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1411/1991.
- Askerî. *Evâil*, thk. Velîd Kassâb- Muhammed el-Mısırî. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 2. Basım, 1401/1981.
- Aydınlu, Osman. "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezili Düşünceye Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 7-33.
- Aydınlu, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû Huzeyl Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Bağdadî, Ebû Mansûr. *el-Fark beyne'l fırak*. thk. Muhammed Osman Hüseyin. Kâhire: Mektebetu İbni Sîna, ts.
- Belba, Abdülhâkim. *Edebû'l-Mu'tezile ilâ nihâyeti'l-Karni'r-râbi'el-Hicrî*. Kâhire: Dâru'n-Nehdâ, 3. Basım, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Emin, Ahmed. *Fecru'l İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l 'Arabiyye, 1969.
- Erkol, Ahmet. "Mu'tezilî Düşüncede Dinamizm ve Mu'tezile Düşüncesinin İslâm Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi". *Marife* 3/3 (2003), 131-149.
- Erkol, Ahmet. "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşabih Sorunu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/8 (2006), 200-226.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 2 cilt. Kâhire: Mektbetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1369/1950.
- Gardet, Luis - Anawati, George. *İslâm Teolojisine Giriş*. çev. Ahmet Aslan. İstanbul: İdea Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Himyerî, Nevşân. *el-Hûru'l-îyn*. thk. Kemal Mustafa. Beyrut: Dâru'l-Âzal, 1985.
- İbn Asâkir. *Tebyînu kezbi'l-müfterî fîmâ nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasen el-Eşâ'ri*. Şam: Matbaatu't-Tevfik, 1347/1928.

- İbn Haldûn. *Târihu İbn Haldûn*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Muhtasarü's-sevâik'l-mursele alâ'l-cehmiyye ve'l-muattala*. thk. Hasan b. Abdurrahmân el-Alavî. b.y: y.y., ts.
- İbn Murtazâ. *Tabakatu'l Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wizer. 2. Basım, Beyrut: y.y., 1407/1987.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. Şeyh İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l Ma'rif, 1417/1997.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1393/1974.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu Usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerîm Osmân- Mektebetu Vehîbe. b.y: y.y., 1416/1996.
- Kaplan, Muhammed Ragıp. *Erken Dönem Mütezili Düşüncenin Teşekkül Süreci (H.144-80)*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2021.
- Karadaş, Çağfer. "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci". *Marife 3/3 (Kış 2003)*, 7-26.
- Malatî, et-Tenbih ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bi'da, thk. Muhammed Zinhum Muhammed Azb. Kâhire: Mektebetu'l-Medbulî, 1413/1993.
- Mes'ûdî. *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*. nşr. Kemal Hasan Merî. Beyrut: Mektebetu'l 'Asriyye, 1425/2005.
- Neşşâr, Alî Sâmî. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kâhire: Dâru'l Me'arif, 1996.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâm'da Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Öztürk, Resul. "İslâm Düşüncesinde Kadereci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi 9/1 (2011)*, 127-156.
- Sezgin, Fuad. *Târihu't-türasi'l-arabî*. çev. Mahmud Fehmî Hicâzî. 4 cilt. b.y: İdâretü's-Sekâfeti evin'-Neşri bi'l-Câmia, 1411/1991.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebû Hanîfe ve Vâsıl b. Atâ*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Subhî, Ahmed Mahmud. *Fî İlmî'l-Kelâm: I-Mu'tezile*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ-Alî Hasan Fâûr. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1414/1993.
- Şevâşî, Süleymân. *Vâsıl b. Atâ ve ârâuhu'l-Kelâmiyye*. b.y.: ed-Dâru'l-Arabiyyeti lil-Kitâb, 1993.
- Türcan, Galip. "Mütezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel

- Çevre". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2019), 43-74.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıġlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Yazoġlu, Ruhattin. "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık". *Ekev Akademi Dergisi* ½ (Mayıs 1998), 259-273.
- Yiġit, İsmail. "Mevâli". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî. *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Alî Muhammed Muavved - Âdil Ahmet Abdu'l-Mevcûd - Abdu'l-Fettâh Ebû Sinne. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.





## 16. Yüzyıl Reform Hareketi Sırasında Yahudi-Hıristiyan Polemiği

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Keleş | ORCID: 0000-0002-6984-07327 | [hatikeles@gmail.com](mailto:hatikeles@gmail.com)

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/050ed7z50>

### Öz

16. yüzyılda Martin Luther'in başlattığı Reform Hareketi, Hıristiyanları olduğu kadar Yahudileri de etkilemiştir. Çünkü reform ile daha hoşgörülü bir ortamın oluşacağı beklenmiştir. Ancak Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki düşmanlık, reform ile daha da gün yüzüne çıkmıştır. Yüzyıllardır Hıristiyanların, Yahudileri Hıristiyanlaştırma çabalarının başarısız olması üzerine, reform ile Yahudiler hakkında sert tedbirlerin alınmasına karar verilmiştir. Yahudilerin Hıristiyan inançlarıyla alay ettikleri ve hakaret ettikleri kitaplar tekrar tekrar gündeme getirilmiştir. İsa Mesih'e, Meryem'e, havarilere ve Hıristiyan inançlarına yönelik hakaret içeren kitapların gerçekten var olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu eserlerin en ünlüleri de *Toldot Yeshu* ve *Nizzahon*'dur. Bu kitaplar hem Yahudi-Hıristiyan polemiklerini arttırmış hem de Yahudi düşmanlığını pekiştirmiştir. Yahudilikten Hıristiyanlığa geçen kimselerin Yahudi karşıtı davranışları da aradaki polemikleri daha da arttırmıştır. Reformun getirdiği karmaşayla, Yahudiler, Mesih'in yakın zamanda geleceğine inanmış ve bu söylemler her yere yayılmıştır. Hıristiyanlar ise Yahudilerin bu beklentisi ile alay etmişlerdir. Bu çalışmada, Reform hareketiyle Hıristiyanların yaşadığı bölünme sırasında, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında geçen polemikler, deskriptif yöntemle ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Hıristiyanlar, Yahudiler, Reform, Polemik.

**Atf Bilgisi:** Keleş, Hatice. "16. Yüzyıl Reform Hareketi Sırasında Yahudi-Hıristiyan Polemiği". *Marifetname* 11/2 (Aralık 2024), 447-470.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1548655>

Geliş Tarihi	11.09.2024
Kabul Tarihi	09.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme

**Etik Beyan** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Hatice Keleş)

**Benzerlik Taraması** Yapıldı – iThenticate  
**Etik Bildirim** [marifetmanetikbildirim@gmail.com](mailto:marifetmanetikbildirim@gmail.com)  
**Çıkar Çatışması** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.  
**Finansman** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
**Telif Hakkı & Lisans** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Jewish-Christian Polemics During the 16th Century Reformation

Asst. Prof. Hatice Keleş | ORCID: 0000-0002-6984-07327 | [hatikeles@gmail.com](mailto:hatikeles@gmail.com)

Bayburt University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Bayburt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/050ed7z50>

### Abstract

The Reformation movement initiated by Martin Luther in the 16th century influenced Jews as well as Christians. Because it was expected that a more tolerant environment would emerge with the reform. However, the hostility between Jews and Christians became more apparent with the Reformation. Because of the failure of Christians' efforts to convert Jews to Christianity for centuries, it was decided to take harsh measures against the Jews with the Reformation. Books in which Jews ridicule and insult Christian beliefs have been brought to the agenda. It has been tried to prove that there are books that contain insults towards Jesus Christ, Mary, the apostles and Christian beliefs. The most famous of these works are *Toldot Yeshu* and *Nizzahon*. These books both increased Jewish-Christian polemics and reinforced anti-Semitism. The anti-Jewish behavior of those who converted from Judaism to Christianity also increased the polemics. With the chaos brought about by the Reformation, the Jews believed that the Messiah would come soon and these rumors spread everywhere. Christians, on the other hand, ridiculed this expectation of the Jews. In this study, the polemics between Jews and Christians during the division experienced by the Reformation movement and Christians were taken with the descriptive method.

**Keywords:** History of Religions, Christians, Jews, Reformation, Polemic.

**Citation:** Keleş, Hatice. "Jewish-Christian Polemics During the 16<sup>th</sup> Century Reformation". *Marifetname* 11/2 (December 2024), 447-470.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1548655>

Date of Submission	11.09.2024
Date of Acceptance	09.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External

Ethical Statement	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. (Hatice Keleş)
-------------------	---

Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetmaneetikbildirim@gmail.com">marifetmaneetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

16. yüzyılda Martin Luther'in başlattığı Reform Hareketi, Hıristiyan dünyasını bölen gelişmelerin yaşanmasına neden olmuştur. Reform, Hıristiyanlar kadar olmasa da Yahudileri de etkileyen sonuçlar doğurmuştur.<sup>1</sup> Değişen siyasi ilişkiler, yeni dini anlayışlar ve matbaa, Hıristiyanlarla birlikte Yahudilerin de bütün yaşam koşullarını düzenlemelerini ve değiştirmelerini sağlamıştır. Ancak bu dönemde kent gettoları ve kırsal köy nüfusları, baronlar ve dilenciler, entelektüel titanlar ve az okuryazar çeşitliliği, Hıristiyan ve Yahudilerden meydana gelen toplulukta, herkes için ortak bir yol haritasının çıkartılmasını zorlaştırmıştır.<sup>2</sup> Söz konusu, iki farklı dinsel gelenek ve topluluk arasındaki ilişki olunca, durum daha da karmaşık hale gelmiştir. Çünkü her dinin kendi tarih algısı, kendi inançlarına göre şekillenmiştir. Mesela Yahudiler, dünyanın Rab tarafından yaratılışını ve tarihini, geleneksel inançlarına göre değerlendirirken; Hıristiyanlar tarihi, İsa Mesih'in doğumuyla başlatmışlardır. Hıristiyanlar, dünya tarihinde, kendi inançlarına bağlı bir şekilde batı egemenliğini hedeflemiştir. Sonuçta dünya tarihi, İsa Mesih'in doğumuyla başlamış ve daha sonra ise 16. yüzyılda meydan gelen Reform hareketi, o zamana kadar süregelen dengelerin değişmesine sebep olmuştur.<sup>3</sup>

Yahudilerin, İsa'nın Mesih olduğunu açıkça inkâr etmeleri ve Hıristiyan inançlarını hor görmeleri, Hıristiyanları rahatsız eden başlıca sebeplerdendir. Yahudilerden beklenen şey, inanmasalar da Hıristiyan inançlarına olan karşı görüşlerini, kamusal alanda ifade etmekten kaçınmalarıdır. Sonuçta, sadece Yahudiler Hıristiyanları değil, Hıristiyanlar da Yahudileri hor görmüştür. Bu da orta çağ Yahudi-Hıristiyan polemiğini doğurmuştur.<sup>4</sup>

Hıristiyan dünyasında meydana gelen kırılma noktalarından biri, Reformdur. Aynı zamanda Avrupa'da yaşayan Yahudileri de etkileyen önemli bir süreçtir. Türkiye'de Dinler Tarihi alanında, Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında burada sayamayacağımız kadar çok akademik çalışma bulunmaktadır. Ancak bu çalışma, sadece 16. yüzyıl reform hareketi döneminde, Yahudi ve Hıristiyanlar arasında meydana gelen birtakım çekişmeleri ve polemikleri kapsamaktadır. Çalışmada, Yahudilerin Hıristiyanlığa karşı hakaret içerdiği

<sup>1</sup> Jay Berkovitz, "Jewish Law and Rituel in Early Modern Germany", *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*, ed. Dean P. Bell, Stephen G. Burnett (Boston: Brill, 2006), 481.

<sup>2</sup> Elisheva Carlebach, "Jewish Responses to Christianity in Reformation Germany", *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*, ed. Dean P. Bell, Stephen G. Burnett (Boston: Brill, 2006), 451.

<sup>3</sup> John Edwards, *The Jews in Christian Europe 1400-1700* (New York: Routledge, 2019), 21.

<sup>4</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 452.

söylenen bazı kitapları üzerine yaşanan polemikler, Hıristiyanların Yahudilerin kendi dinlerine girmesi için yaptıkları birtakım çalışmalar, Hıristiyan olan Yahudilerin Yahudi düşmanlığı/karşıtlığı ve Yahudilerin reform hareketinin getirdiği karmaşıklıktan dolayı apokaliptik bir döneme girildiğini düşünmeleriyle birlikte Mesih beklentisi konu edilmiştir. Ayrıca çalışma, deskriptif yöntemle ele alınmıştır.

## 1. Yahudilerin Hıristiyan Karşıtı Eserleri

Hıristiyanlar, yüzyıllar boyunca Yahudilerin Hıristiyan dinini kabul etmeleri için çabalamışlardır. Ancak bunu yaparken onların kendilerine karşı olan düşmanlıklarını da göz ardı etmemişlerdir. Yahudiler de kendi dinlerine olan her saldırıda pasif kalmamıştır. Hıristiyanlar da Yahudi karşıtı vaazlara devam etmiştir. Orta çağ boyunca devam eden karşılıklı alay geleneği ve hakaretler, orta çağ bittikten sonra bile devam etmiştir. Bu konuda, Yahudilerin Hıristiyan inançlarına karşı hakaret içeren kitaplar yayınlamaları ve yıllarca yayınlamaya devam etmeleri, mevcut olan polemikleri daha da arttırmıştır. Yahudilerin Hıristiyan dinine karşı yaptıkları küfürlere göz yumulmasının; kıtlık, salgın hastalıklar ve savaşlar gibi ilahi cezalara yol açtığı iddia edilmiş ve prensler de bu iddiaların doğru olduğuna ikna edilmiştir. Ayrıca Yahudi uygulamalarının, doğası gereği Hıristiyanlığa küfür olduğu ileri sürülmüştür. Luther ve takipçileriyle, Anthonius Margaritha (d.1500 civarı) gibi Yahudilikten Hıristiyanlığa geçen kimseler, bu iddiaları destekleyen kişilerdir.<sup>5</sup>

Margaritha, Yahudilerin Hıristiyan karşıtı ayinlerini hiçbir engelle karşılaşmadan uyguladıklarını ve bu ayinlerdeki ifadelerin her türlü nezaketten uzak olduğunu açıklayan bir kitap yazmıştır.<sup>6</sup> Margaritha gibi Hıristiyanlar da Yahudilerin Hıristiyan düşmanlığı sebebiyle onlara hoşgörü gösterilmesinin, Hıristiyanların teolojik ve maddi refahını doğrudan tehlikeye atmak demek olduğuna inanmıştır. Bu sebeple bazı Protestan reformcular, Hıristiyan tebaanın iyiliği için prenslere, Yahudilerin sınır dışı edilmesini tavsiye etmiştir. Diğer bir alternatif de Yahudilerin kitlesel olarak din değiştirmesiydi ki bu da gittikçe daha az olası hale gelmiştir. Bazı reformcular ise Yahudilerin içsel bir tehditten ziyade, açık bir tehdit olduklarını savunmuştur. Çağdaş araştırmacılar, Georg Nigrinus'un (1530-1602) Yahudi karşıtlığı üzerine düşüncelerini *Juden Feind*<sup>7</sup> isimli eserinde açıkça ifade ettiğine dikkat çekmişlerdir. Carlebach'ın aktardığına bakılırsa Nigrinus, ilk önce Hıristiyanlık karşıtı küfür içeren Yahudi

<sup>5</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 453.

<sup>6</sup> Thomas Kaufmann, "Luther and the Jews", *Jewish, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*, ed. Dean P. Bell, Stephen G. Burnett (Boston: Brill, 2006), 92.

<sup>7</sup> Kitabın İngilizce çevirisi bulunmamaktadır.

edebiyatını tanıtmıştır.<sup>8</sup> Bu kitabında, Yahudilerin ritüel cinayet işlediklerini, ev sahiplerine saygısızlık ettiklerini, kuyuları zehirlediklerini, dualarında Hıristiyanları lanetlediklerini yazdığı ifade edilir.<sup>9</sup> Daha sonra her ikisinin sünnetli olması sebebiyle, Yahudilerin Türkleri desteklediğini ve gelecekteki askeri çatışmalarda tehlike oluşturacaklarını söylediği, belirtilir. Nigrinus'un, onlara Yahudi bile denmeyeceğini söyleyerek, hitaplarında Talmudist kelimesini kullandığı açıklanmıştır. Talmudistlerin, İsa Mesih'in doğumuyla ilgili *Toldot Yeshu* adında küçük bir kitap yazdıklarını beyan etmiştir. Yine Nigrinus'un Yahudilerin bu kitapta, Hıristiyan inançlarıyla alay ettiğini, İsa Mesih'in doğumuna, yaşamına, kendini feda etmesine, dirilişine, göğe yükselişine, efendiliğine, kişiliğine, doğasına ve görevine karşı iğrenç küfürler yazdıklarını belirttiği, ifade edilir.

*Toldot Yeshu*, dördüncü ve sekizinci yüzyıllar arasında yazılmış olan Hıristiyan karşıtı bir kitaptır. Aramice, İbranice ve Yidiş dillerinde yazılmış ve birçok varyantları yayılmıştır. Aşkenaz katipler de *Toldot Yeshu*'nun İbranice el yazmasını en fazla çoğaltan kimselerdir. Bazı çevirmenler ve kopyacılar da *Toldot Yeshu*'nun metinlerini, kendi inisiyatiflerine göre süslediklerini açıkça itiraf etmiştir. Kitabın, Meryem'in adetliken evlilik dışı hamile kalması sebebiyle, İsa'yı adetlinin gayri meşru çocuğu şeklinde tanımlayan ve böylece İsa'nın iki kat murdar biri olduğunu belirten hakaret dolu ifadeler içerdiği ve buna benzer tekrarlanan hakaretlerle dolu olduğu belirtilmiştir. Bu kitapta bakire Meryem'e de 'Hariam/deli kadın' şeklinde küfrettiklerinden bahsedilir. İsa'ya da aşağılayıcı bir şekilde 'Jeschu' demişlerdir ki hiçbir Yahudi'nin bu ismi asla çocuğuna vermediği belirtilir. Bu isim bir hakarettir ve birisi bu isimle çağrılırsa, sözünü geri almak zorunda kalacak derecede kötü anlam içerir. Bu ismin sayısal değeri de 316'dır, yani sayısal hesaplarla bu ismin karşılığı 'tükürük' kelimesidir. Ayrıca kitapta, İsa'nın hahamlık öğrencisi ve ilahi ismin sırlarına vakıf olan bir sihirbaz olduğu yazılmıştır. Vaftiz edilen Yahudiler, İsa hakkında yazılan bu kitaptaki küfürlerden bahsetmekten bile utandıklarını söylemişlerdir. Nigrinus'un, buradan yola çıkarak Yahudilerin çocuklarını Hıristiyan düşmanı olarak yetiştirdiklerini ve bütün Hıristiyanları öldürebilmek için bir Mesih beklediklerini açıkladığı, belirtilir. Bu durumda Nigrinus, Hıristiyan yöneticilere daha fazla Yahudi yerleşiminin kurulmamasını ve topraklarında yaşayan Yahudilerin sınır dışı edilmelerini tavsiye ettiği, ifade edilmiştir. Bunun üzerine onlara yerleşim hakkı tanıyan prensler ve belediyeler de Yahudilere, İsa Mesih ve Hıristiyan inancı hakkında küfür içeren ifadelerden kaçınmaları gerektiğini,

<sup>8</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 453.

<sup>9</sup> Yaacov Deutsch, "The Reception History of Ethnographic Literature About the Jews", *Revealing the Secrets of the Jews*, ed. Jonathan Adams, Cordelia Heb (Boston: De Gruyter, 2017), 206.

aksi halde ağır cezalara çarptırılacaklarını açıkça belirtmiştir. Yahudi savunucuları ise kendi ifadelerinde, Hıristiyanlık için tehlike arz eden ibarelerin bulunmadığını iddia etmiştir.<sup>10</sup> Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Yahudilerin alay konusunda, İsa Mesih'in tanrı olduğunu inkâr etmeleri ve onun sadece bir insan olduğunu savunmalarının yanı sıra Hıristiyanların bir insana tanrılık bahşederek tapınmalarını, alaycı bir şekilde ifade etmeleridir. Hıristiyanlar da en temel inançları hakkındaki bu alayları kabul etmemiş ve Yahudi küfrü olarak değerlendirmişlerdir.<sup>11</sup> Bunun üzerine Hıristiyanlar, Yahudilerin İsa Mesih ile alay etmeleri sebebiyle ağır bir şekilde cezalandırılmalarının kendileri için şart olduğunu söylemişlerdir. Hatta Tanrı tarafından gelecek kudretli bir cezalandırmanın, böylesine tarifsiz bir kötülüğü yok edeceğine inanmışlardır. Çünkü Hıristiyanlara göre Yahudiler, Tanrı'nın düşmanlarıdır ve bu düşmanlığın öcünün alınması gerekir.<sup>12</sup>

Yahudiler'in ise Hıristiyanlara karşı içten içe gizledikleri direniş stratejilerinin (*Toldot Yeshu* gibi kitapların) ortaya çıkmasını kısmen de olsa kabul etmeye tahammül edemedikleri belirtilir. Yahudiler, Hıristiyan karşıtı mesajlarını gizlemek zorunda kalmışlardır. Bu polemikler üzerine 18 Aralık 1509'da Jews of Worms düzenlenmiştir. Toplantıda Hıristiyanlığa hakaret içeren Yahudi kitaplarının toplatılması kararı alınmıştır. Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş olan Johannes Pfefferkorn (1469-1521), toplatılacak olan kitapların listesini yapmıştır. Ancak bu kitapların gerçek olup olmadığını, Yahudilerin el yazma kitapları aceleyle yok edip etmediklerini ya da saklayıp saklamadıklarını bilmenin mümkün olmadığını belirtmiştir.<sup>13</sup> El yazmaları arasında Yom Tov Lipmann Muhlhausen'in (ö.1420) *Sefer ha-Nizzahon* adlı eseri en meşhur olanlardan biridir ve bu eseri saklamak zorunda kaldıkları belirtilir.<sup>14</sup> *Nizzahon* adlı eser, Hıristiyan karşıtı polemik derlemesi olarak bilinir. Bu derlemenin, *Toldot Yeshu*'ya benzer bir şekilde Hıristiyan düşmanlığını ifade eden yazılar içerdiği açıklanmıştır.<sup>15</sup>

Luther'in de Yahudilerin, Hıristiyanlara ve Mesih'e karşı hakaret dolu ifadeler içeren yazılara sahip olduklarını söylediği, belirtilmiştir. Yahudi savunucusu ve sözcüsü Josel von Rosheim (Rosheim-li Josel, 1480-1554)

<sup>10</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 454.

<sup>11</sup> George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Missouri: Truman State University Press, 1992), 460.

<sup>12</sup> Thomas Müntzer, "Sermon Before The Princes", *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George H. Williams, Angel M. Mergal (Kentucky: The Westminster Press, 1957), 48.

<sup>13</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 456.

<sup>14</sup> Elisheva Carlebach, "Mülhausen Yom Tov Lipmann", *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, ed. G. David Hundert (NewHaven: Yale Univ. Press, 2008), 1210.

<sup>15</sup> Elisheva Carlebach, "The Sabbatian Posture of German Jewry", *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2 (2001), pp.1-29, 1.

1543'te, bu suçlamaların asılsız olduğunu açıklamıştır. Ayrıca Wolfgang Capito'nun (1478-1541), İstanbul'dan bir paket kitap geldiğini ve bu kitaplarda Mesih'e hakaret ifadelerinin bulunduğunu kendisine söylediğini, beyan etmiştir. Bin beş yüzyıl önce bu kitapları yazan kişiler yüzünden suçlanmaları gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>16</sup> Josel'in, bu konuda Margaritha'nın Luther ile birlikte ittifak kurduğunu iddia ettiği, açıklanır. Bu ittifakın, doğru olsa bile, ancak mektup yoluyla bir ittifak olabileceği ifade edilir. Çünkü bu iki adamın, hiçbir zaman karşılaşmadığı belirtilir.<sup>17</sup>

Josel savunmasında, Yahudi yerleşimine izin vermenin Hıristiyanlığa aykırı olmadığını ve açıkça Hıristiyanlığa küfreden herhangi bir materyalin, Yahudilerin kültürü olmadığını açıklamıştır. Hıristiyanlığa hakaret içeren *Toldot Yeshu* adlı kitaba da Yahudiler arasında hiç rastlamadığını, sadece bir kere Hıristiyan bir alimin kütüphanesinde gördüğünü söylemiştir. Josel'in bu savunması, 'hikâyenin tamamını anlatmadığı', şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü Josel, *Sefer ha-Miknah* adlı el yazmasına, *Toldot Yeshu*'dan birkaç bölüm eklemiş ve Alman topraklarında bulunmamasına rağmen kitabı kopyaladığını yazmıştır. Yani Josel'in bu kitabı gelecek nesillere aktarılması için koruduğu belirtilmiştir.

Orta çağ boyunca Hıristiyan polemikçiler tarafından atıfta bulunulan *Toldot Yeshu*, modern dönemin başlarında Alman topraklarındaki Hıristiyan bilim adamlarının erişebildiği bir eser olarak bilinir. 16. yüzyılın başlarında da Sebastian Münster (1488-1552) ve Yahudi savunucusu ve İbrani dil bilgini Alman Johannes Reuchlin (1455-1522), kitabın kopyalarını elde etmişlerdir. Alman kökenli Hıristiyan İbrani dil bilgini Johann Christoph Wolf (1683-1739) da Yahudilerin *Toldot Yeshu*'yu imha ettiklerini ve dindaşlarının okumasını engellediklerini yazmıştır. Her ne kadar Yahudiler arasında, *Toldot Yeshu*'nun gizlenmesine dair verilen talimat olsa da kitap gizlenememiştir. Mesela, Sabatay Sevi'nin (1626-1676) Yidiş kroniğini yazmasıyla tanınan kâtip Leyb ben Oyzer (ö.1727), *Toldot Yeshu*'nun kısaltılmış versiyonu olan *Gezeries Yeshu ha-Notzri* adlı eseri, kendi derlemesi olan *Ma'asim Nora'im* adlı eserinin giriş kısmına eklemiştir. Yani Aşkenazlar bu kitabı kopyalayıp gelecek nesillere aktarmışlardır. Bu durum, Aşkenaz kültüründe Hıristiyanlık karşıtı görüşlerin mevcudiyetinin açık delili olarak gösterilir.<sup>18</sup>

Kısacası *Toldot Yeshu*'nun, İsa Mesih ve Meryem ile birlikte on iki

<sup>16</sup> Stephen G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era 1500-1660* (Boston: Brill, 2012), 209.

<sup>17</sup> Stephen G. Burnett, "Luther's Chief Witness: Anthonius Margaritha's Der Gantz Jüdisch Glaub 1530-1531", *Revealing the Secrets of the Jews* (Boston: De Gruyter, 2017), 183.

<sup>18</sup> B. T. Wallet, *Early Yiddish Histography in the Northern Netherlands* (Amsterdam: University of Amsterdam, Amsterdam Institute for Humanities Research, PhD, 2012), 59-60.

havariyi, Hıristiyanları ve Hıristiyan kanunlarını aşağıladığı belirtilir. *Toldot Yeshu* ve *Nizzahon* adlı iki kitap, Hıristiyanları ve inançlarını aşağılayan en ünlü kitaplardır. Reuchlin de her iki kitabı polemik olarak değerlendirmiş ve imha edilmelerini onaylamıştır. Bu ikisiyle birlikte daha fazla kitabın mevcut olduğu ileri sürülmüştür.<sup>19</sup>

Sonuçta Yahudiler, Hıristiyanlığı rencide edici birçok kitabın olduğunu ancak bunlara saygı duymadıklarını ve uydurma kabul ettiklerini söylemişlerdir. *Toldot Yeshu* ve *Nizzahon*'un varlığını kabul etmekle birlikte, uydurma olarak gördüklerini açıkladıkları, belirtilir. Bu eserlerin bütün Yahudilerin görüşlerini ifade etmediğini, sadece bu eserleri yazan kişilerin görüşleri olduklarını ileri sürmüşlerdir. Hatta bu eserlerin yok edilmeleri ve sahiplerinin de cezalandırılmalarının gerektiğini, bildirmişlerdir.<sup>20</sup>

## 2. Yahudileri Hıristiyanlaştırma Çabaları

Orta çağın sonunda, Alman topraklarında Yahudilerin din değiştirmesini sağlamaya yönelik merkezi bir girişim olmamıştır. Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki misyonerlik karşılaşmaları, düzensiz ve dağınık kalmıştır. Bölgesel yöneticiler zaman zaman polemiklere izin vermiştir. Ancak Almanlar, genellikle Fransa, İberya ve Roma'daki gibi tartışmaları yürütecek birleşik bir devlet kilisesi mekanizmasına sahip olmamıştır. 15. yüzyılın son çeyreğinde, Salamanca'da eğitim görmüş bir Dominiken olan Petrus Nigri (Peter Schwarz, 1434-1483), İspanyol din adamlarının etkileyici sayıda Yahudi'yi vaftiz etmek için kullandıkları yöntemleri, Alman topraklarına ithal etmeyi istemiştir. Alman Yahudilerini kendisiyle münazara yapması için zorlamıştır. Yahudilere İbranice ve Yidiş dilinde vaaz vermeye ve hatta onlarla polemige girmeye de hazır olmuştur. Ancak Yahudilerden tartışmaya istekli kimse bulamamıştır.<sup>21</sup>

Yahudilerden hiçbir bilgin, onunla tartışmak istememiş ve ona karşı çıkmak istemediklerine dair mektup yazmışlardır. Nigri, Regensburg, Frankfurt, Worms ve Nürnberg'de tartışma düzenlemekte başarısız olmuştur. Dominiken meslektaşlarının İspanya'daki başarısının aksine Nigri'nin hayal kırıklığı, onun gayret eksikliğinden değil, Yahudilere yönelik sürekli ve güçlü bir devlet destekli politikanın var olması ile Alman siyasi yapısının farklılığından kaynaklanmıştır.<sup>22</sup> Çünkü Almanya, Branderburg, Hessen ve Saksonya olmak

<sup>19</sup>Daniel O'Callaghan, *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin's Augenspiegel* (Boston: Brill, 2013), 125,179.

<sup>20</sup>Jonathan Adams, Cordelia Heb, "Jewish Life and Books under Scrutiny: Ethnography, Polemics, and Converts", *Revealing the Secrets of the Jews*, ed. Jonathan Adams, Cordelia Heb (Boston: De Gruyter, 2017), 11-12.

<sup>21</sup> O'Callaghan, *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany*, 131.

<sup>22</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 460.



üzere üç büyük ve bunlara bağlı olan üç yüz küçük bölgeye ayrılmıştır. Yani siyasi açıdan merkezi bir otorite bulunmamaktadır.<sup>23</sup>

Yahudi-Hıristiyan ilişkileri konusunda, Alman topraklarında başarısızlıkla sonuçlanan bir başka örnek de Anthonius Margaritha'dır. Margaritha, Yahudilikten dönmüş ve Yahudilerin ihanetini ve yıkıcı ritüellerini ifşa eden bir kitap yayınlamıştır. Margaritha'nın, Yahudilerin Mesih'e karşı nefret beslediklerini, yaşamlarını ve doktrinlerini bu nefretle idame ettirdiklerini doğruladığı, belirtilir.<sup>24</sup> Hıristiyanlar da yüzyıllar boyunca Yahudileri ritüel cinayetleri için suçlamışlardır. Bununla ilgili 16. yüzyılda meydana gelen bir olay söz konusudur. Olay, Eichstatt yakınlarındaki Sappanfeld köyünde, üç yaşında bir çocuğun kaybolduktan üç hafta sonra ormanda cesedinin bulunmasıdır. Halk, Yahudilerin ritüel sırasında bebekleri öldürdüğüne inandığından dolayı, Yahudilerden hemen şüphelenmiştir. Eichstatt piskoposu soruşturma yapmıştır. Yahudiler de suçlamaları reddeden bir kitapçık sunmuştur. Piskopos bu kitapçığı, Ingolstadt Üniversitesinden Johann Eck'e (1486-1543) göndermiştir. Eck de Yahudiler hakkında ileri sürülen suçlamaların doğru olduğuna karar vermiştir. Bu suçlamalara göre Yahudiler, kuyuları zehirliyor, günlük dualarında Hıristiyanlara lanet okuyor, ev sahibine saygısızlık ediyor, kara büyü yapıyor ve hahamlarını mesh etmek için Hıristiyan kanına ihtiyaç duyuyordu.<sup>25</sup> Ancak Hıristiyan çocuklarının ritüel için öldürüldüğüne dair kesin kanıt bulunamamıştır. Margaritha da yayınladığı kitapta, Şabat kuralları, hahamların ofisi, yiyecek, giyecek gibi konuları yazmış ancak ritüel cinayetlerden hiç bahsetmemiştir. Yahudilerin lanetli ve tefeci olduklarını ancak buldukları ortama asimile oldukları zaman mutlu olacaklarını yazmıştır. Bunun üzerine Josel, kitapta yazılanlara itiraz etmiş ve kitabın yasaklanmasını istemiştir. İtiraz sonucu Hessen Eyaleti, Yahudilerin Hıristiyan vaazlarına katılmalarını şart koşmuş ve Hıristiyanlık karşıtı propaganda yapmalarını yasaklamıştır. Vaaz dinlemek ise pek etkili bir çözüm olmamıştır. Çünkü Yahudiler, ileri Almancayı anlamamışlardır. Bununla birlikte Yahudiler, grup halinde, çocuklarına bakacak kimsenin olmadığı iddiasıyla vaazlardan kaçmışlardır.<sup>26</sup>

V. Charles (1500-1558) da Margaritha'dan bir tartışma/münazara

<sup>23</sup> Murat Kaya, "Protestan Reformunun Almanya'da Ortaya Çıkış Süreci", *Anasay* 11 (2020), 172.

<sup>24</sup> Kaufmann, "Luther and the Jews", 93-94.

<sup>25</sup> Eichstatt şehrinde Yahudilerin cadılıkla ve büyücülükle uğraştıklarına dair iddialar mevcuttur. Şehrin halkının da Şabat günü yemekte tavuk, tavşan ve kızarmış çocuk ikram edildiğine dair iddiaların olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Jonathan B. Durrant, *Witchcraft, Gender and Society in Early Modern Germany* (Boston: Brill, 2007).

<sup>26</sup> Owen Chadwick, *The Early Reformation on the Continent* (NewYork: Clarendon Press, 2001), 401.

düzenlemesini istemiştir. Josel'e de Margaritha'nın suçlamalarına karşı Yahudileri savunmasını emretmiştir. Tartışma, 1530'da Augsburg şehrinde İmparatorluk Diyeti adıyla seçkin bir dinleyici önünde gerçekleşmiştir. Ancak başka bir Yahudi'nin katılması için zorlanılmamış ve hiçbir ilahiyatçı, dini iddiaları desteklemek için kanıt sunmamıştır. Sonuçta, Margaritha tartışmayı kaybetmiş, tutuklanmış ve şehirden kovulmuştur. Bu tartışma, Yahudi inancının doğruluğu ya da Hıristiyanlığın üstünlüğü üzerine, orta çağ tarzı bir tartışma olmamıştır. Daha çok İmparatorun, önceki imparatorların yaptığı gibi, Yahudilere hoşgörü ayrıcalıklarını tanıyıp tanımaması gerektiğine dair, siyasi bir amaç için düzenlenmiştir. Arzu edilen sonuç ise Yahudilerin din değiştirmesi değil, yeni imparatorun Yahudi politikasının netleştirilmesiydi.<sup>27</sup> Bu tartışmada ele alınan konular; Yahudilerin Yahudi olmayanlara lanet okumaları, Alenu le-Sabeah duasında, İsa ve din değiştirenlerle alay etmeleri, üzerinedir.<sup>28</sup> Alman topraklarındaki bu münferit tartışma örnekleri, çoğunlukla özel ve spontane olmuştur. Din adamları siyasi efendilerine teolojik tavsiyelerde bulunabilir ve kendi inisiyatifleriyle bireysel olarak Yahudileri, din değiştirmeye teşvik edebilirlerdi. Ancak böyle olmamıştır. Çünkü Hıristiyanların, Yahudi yaşamının siyasi ve sosyal koşulları hakkında bilgileri azdı. Bununla birlikte Reform da Yahudilerle doğrudan teolojik iletişimi sağlayamamıştır.<sup>29</sup>

Hıristiyanlarla Yahudiler arasında daha önceden beri süregelen düşmanlıklar ve reformun sebep olduğu ortam hesaba katılınca 1538 yılı, halk arasında duygu patlamasının yaşandığı bir yıl olmuştur. Bunun üzerine halk, hükümetten bütün Yahudileri sürmesini istemiştir. Reform liderlerinden biri olan Martin Bucer'in (1491-1551), devletin farklı dinlerde de olsa halkını desteklemesi gerektiğini, bazı koşullar altında toplumla uyum içerisinde yaşayabileceklerini söylediği, belirtilmiştir. Onun önerdiği uyum da Yahudilerin, finans ve pazarlama gibi yüksek işlerden menedilmeleri, onlar için sinagog yapılmaması, Hıristiyan vaazlarına katılmaları, taş ustalığı, kömür madenciliği, odunculuk, çöpçülük, kanalizasyon temizleyiciliği gibi el gücü gerektiren işlerde çalışmalarının sağlanması, şeklindedir. Ayrıca Yahudileri sevmenin, Kilise'nin bir görevi olduğunu da ifade etmiştir. Ona göre, Kilise, toplulukların hastalıklarını iyileştirme görevine sahiptir ve bu yüzden Müjde/İncil, Yahudilere sevgiyle vaaz edilmelidir.

Sonuç olarak; Yahudilerin yeni bir sinagog yapmasına izin verilmemiş,

<sup>27</sup> Maria Diemling, "Anthonius Margaritha on the Whole Jewish Faith: A Sixteenth-Century Convert from Judaism and his Depiction of the Jewish Religion", *Jewish, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*, ed. Dean P. Bell, Stephen G. Burnett (Boston: Brill, 2006), 305-306.

<sup>28</sup> Burnett, "Luther's Chief Witness", 186.

<sup>29</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 461.

Hıristiyan vaazlarına katılımları sağlanmış, ancak iş konusunda onlara herhangi bir sınırlama getirilmemiştir. Çünkü finans/ekonomi alanında Yahudilerin tavsiyelerine ve maddi gücüne ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir.<sup>30</sup>

### 3. Hıristiyan olan Yahudiler/İbraniler

Reform döneminde, Hıristiyan İbranilerden bazıları, farklı Hıristiyan mezheplerine yönelmiştir. Ancak Hıristiyan İbraniler arasındaki temaslar, diyalog ve iş birliğinden ziyade, rekabetçi ve polemiksel bir eğilim içerisinde olmuştur. Yani, Hıristiyan İbranilerin, yazdıkları kitaplarla kamuoyunda daha çok tanınma amacıyla oldukları, iddia edilmiştir.<sup>31</sup> Yahudilere/Yahudiliğe karşı Hıristiyan polemikleri ortada iken Yahudiler de polemiklere karşı çeşitli ve düzensiz bir şekilde yanıt vermişlerdir. Ne olursa olsun Yahudiler, Hıristiyanların özellikle kendi dinlerinin hükmünün bittiğini iddia etmelerine karşılık, kendileriyle Tanrı arasındaki antlaşmanın ebedi olduğu konusunda ısrarcı olmuşlardır. Bu da Yahudi inancını daha da sağlamlaştıran bir yapı arz etmiştir. Carlebach'ın aktarımına göre, Josel, *Teselli Mektubu* adlı eserinde *Malaki*'nin 3. bölümünü kanıt gösterir. Buna göre Yahudilerle Tanrı arasındaki antlaşmanın hala yürürlükte olduğudur. “Ben Tanrı'yım değişmem; siz İsrail halkı yok olmadınız” (Mal. 3:6) Josel'e göre bu ifade, başlı başına polemiksel bir yanıtır.<sup>32</sup>

Yahudilerin diasporada yaşamaları da polemiksel bir konu olmuştur. Aşkenazlar, sürgünlerinin uzama nedenini, adetlerini ihmal etmelerine bağlamıştır. Hıristiyanlığa geçen, von Carben (1422-1515), Johannes Pfefferkorn ve Anthonius Margaritha,<sup>33</sup> Yahudilerin sürgün konusundaki inançları, ritüelleri ve gelenekleriyle alay etmişler ve Yahudi karşıtı kitaplar yayınlamışlardır. Bu yayınlarında Yahudilerin İsa'ya, Meryem'e ve Hıristiyanlara iftira ettiklerini ve onlarla alay ettiklerini de yazmışlardır.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Martin Greschat, “The Relation Between Church and Civil Community in Bucer's Reforming Work”, *Martin Bucer Reforming Church and Community*, ed. D. F. Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 28; Berndt Hamm, “Tolerance and Heresy: Martin Bucer's Radical New Definition of Christian Fellowship”, *Politics and Reformations: Histories and Reformation*, ed. Christopher Ocker, Michael Printy, Peter Starenco, Peter Wallace (Boston: Brill, 2007), 283-284.

<sup>31</sup> Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era 1500-1660*, 50.

<sup>32</sup> Carlebach, “Jewish Responses to Christianity”, 462.

<sup>33</sup> Modern dönemin başlarında Almanya'da Hıristiyanlığı kabul eden Yahudiler genellikle ikinci derece din görevlileri sınıfından gelmişlerdir. Margaritha, Güney Almanya'da Rabbilik bir aileden gelmiştir. Yahudi hukuku halaka ve ayinler hakkında iyi bir eğitim almıştı. Carben de hahamdı. Pfefferkorn ise bir kasaptı. Bkz. Ed. Jonathan Adams, Cordelia Heb, *Revealing the Secrets of the Jews* (Boston: De Gruyter, 2017).

<sup>34</sup> O'Callaghan, *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany*, 53, 132.

Alman Yahudileri, zengin ve çeşitli bir *minhag* literatürüne sahiptir. Çünkü Aşkenazlar, *minhagı* yoğun ve özverili bir şekilde uzun süre boyunca geliştirmişlerdir. Bu da Yahudi kültürünün ayırt edici özelliklerinden biri haline gelmiştir. Yani Yahudilerin çok geniş bir kitap külliyyatına sahip olduğu belirtilir.<sup>35</sup> Pfefferkorn'un görüşü ise hükümetlerin Eski Ahit dışındaki bütün İbranice kitapların toplatılıp yakılması, gerektiğidir. Ona göre Yahudi toplumu, Hıristiyanlığa asimile olmadıkça refahı bulamaz. Reuchlin ise kitapların toplatılmasına karşı çıkmıştır.<sup>36</sup> Pfefferkorn, Yahudilerin Hıristiyan inancını kabul etmemelerinin ana sebebinin Talmud olduğunu iddia etmiştir. İmparator I. Maximilian, Pfefferkorn'a, Tevrat ve Peygamberler dışındaki bütün kitapları tedavülden kaldırma görevini vermiştir.<sup>37</sup> Pfefferkorn da bütün İbranice kitapların, Hıristiyan inancı için büyük tehlike oluşturduğu iddiasında ısrar etmiştir. Bunun üzerine Reuchlin, Hıristiyan inancına açıkça düşmanlık içeren ifadeler olmadıkça İbranice kitapların korunmasını istemiştir. Bu mesele, Köln üniversitesinde tartışılırken papalık mahkemesiyle karara bağlanmıştır. Karara göre, Reuchlin kaybetmiş ve para cezasına çarptırılmıştır. Ancak bu dava sonucunda, Reuchlin'in savunması ve onu birtakım hümanistlerin desteklemesiyle birlikte, yapılan yazışmaların neticesinde bir dizi mektup koleksiyonu ortaya çıkmış ve Reuchlin, Yahudi savunucusu olarak ün kazanmıştır.<sup>38</sup>

Carben, Pfefferkorn ve Margaritha, Hıristiyanlığa geçenler için yeni rollerin ve faaliyet alanlarının oluşturulmasında öncülük etmişlerdir. Bununla birlikte imparatorluk içindeki Yahudi politikasının şekillenmesinde büyük rol oynamışlardır. Ayrıca modern dönemin başlarında, Hıristiyan din adamlarına ve politikacılara, Yahudiler/Yahudilik hakkında çarpıtılmış bir imaj sundukları da ileri sürülür. Carben ve Pfefferkorn, reformdan on yıl önce din değiştirmiş olsalar da bazı Protestan düşüncelerini desteklemişlerdir. Protestanlık, Yahudilikten Hıristiyanlığa geçenler için önemli bir yer teşkil etmiştir. Bunda Luther'in reformun ilk yıllarında, Yahudilerin kitleler halinde din değiştirmesine umut bağlaması da etkili olmuştur.<sup>39</sup>

Luther ve diğer reformcular, evanjelik hareket ile Yahudilerin

<sup>35</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 463.

<sup>36</sup> Smith Preserved, *The Age of the Reformation* (New York: Henry Holt Company, 1920), 33; O'Callaghan, *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany*, 2.

<sup>37</sup> Piero Capelli, "Jewish Converts in Jewish Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages", *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages Quotidian Jewish Christian Contacts*, ed. Ephraim Shoham Steiner (Turnhout, Belgium: Brepols, 2016), 71.

<sup>38</sup> Erika Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 12.

<sup>39</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 464.

Hıristiyanlığa geçeceğini ummuştur.<sup>40</sup> Luther, Yahudilere hoşgörülü bir şekilde davranılırsa, birçoğunun Hıristiyan olacağını ileri sürmüştür. Ancak sonunda, onların kitleler halinde din değiştirmeyeceğini söylemiştir.<sup>41</sup> Pratikte Yahudilere yönelik misyon, reformun ilk yıllarında Protestan gündeminin büyük ölçüde ihmal edilmiş bir unsuru olarak kalmıştır. Bununla birlikte bazı Protestan prensler, Yahudilerin din değiştirmesini sağlamak için zorlayıcı tedbirleri teşvik etmiştir. Ancak çoğu Protestan, zorunlu din değiştirme vaazlarını ve zorla vaftize başvurulmasını eleştirmiştir. Yahudiler, para cezaları ve diğer cezalar yoluyla vaazlarda hazır bulunmaya zorlansalar bile, onların din değiştirme misyonu başarılı olamamıştır. Bunun üzerine Roma misyonerlik taktikleri eleştirilmiştir. Reformun sunduğu Hıristiyanlık çeşitliliği ise daha serbest bir ortam oluşturmuştur. Reform, Katolik ayinlerin, azizlerin ve ikonoların merkezîliğini desteklemeyenler için alternatif seçimler sunmuştur. Hatta 18. yüzyıla gelindiğinde Yahudiler, Hıristiyanlar için daha kendi aralarında doğru yolu bulamadıkları ve inançları noktasında neye inanacaklarını da kesin belirlemedikleri hakkında eleştiride bulunmuşlardır. Roma Katolikliği hakkında önemsiz inanç, Luther'in dini içinse yeni inanç, şeklinde bahsetmişlerdir. Çünkü din değiştirenlerden Şalome ben Şalomon, daha önceleri resimlere tapınımını eleştirmiş ve bütün Hıristiyanların papist olduğunu zannettiğini, beyan etmiştir. Reformun ise kendisine olumlu açıdan yeni seçenekler sunduğunu söylemiştir. Bunun aksine, eski adı Joseph Marcus yeni adı Lotharius Franz Fried, önünde çok fazla seçenek olduğundan gerçek Hıristiyanlığın hangisi olduğu noktasında, kafasının karıştığını belirtmiştir.<sup>42</sup> Çünkü 18. yüzyıla gelindiğinde Fransa, İngiltere ve İskoçya, Reform Kiliselerinin doktrinleri arasındaki farklılıkları belirlemek için bir çizelgeye ihtiyaç duymuştur. Yahudiler bu durumu da kendi inançlarını bilmek için bile tabloya ihtiyaç duyanların, kendilerini Hıristiyan yapmak istemelerini eleştirmişlerdir. Din değiştirmek isteseler bile, hangi yöne gideceklerini bilemediklerini ileri sürmüşlerdir. Yahudiler, *İlahi Sözün* gerçek yorumuna sahip olmadıkları yönünde eleştirilirken, aynı suçlama şimdi Hıristiyanlar için yapılmıştır.

Din değiştiren Yahudilerin küçük ama önemli bir kısmı, din değiştirdikten sonra da mezhep değiştirmişlerdir. Yani Katoliklikten Protestanlığa geçenler gibi. Bunun üzerine Hıristiyan olup, mezhep değiştirenler de dönme olarak görülmüştür. Bu durum, diğer Yahudiler için de aynı

<sup>40</sup> Scott Hendrix, "Luther", *Reformation Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 55.

<sup>41</sup> Martin Luther, *The Jews and Their Lies* (California: Christian Nationalist Crusade, 1948), 9.

<sup>42</sup> Elisheva Carlebach, "The Last Deceit: Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands", *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* (Dordrecht: Kluwer, 2001), 133.

potansiyeye sahip oldukları yönünde, genelleme yapılmasına neden olmuştur. Bu genellemeyle maksat, onların güvenilirmez olduklarını ifade etmektir. Bununla da kalınmamış, mezhepten mezhebe geçenlerin tekrar Yahudiliğe dönebilecekleri yönünde korku oluşturmuştur. Bu şekilde durumlar daha da karmaşık hale gelmiştir. Bunun üzerine bazı Hıristiyan misyonerler, Yahudilerin hiçbir zaman din değiştirmiş olarak kabul edilmeyeceğinden endişe duymuştur. Zorlukla kazanılan din değiştirenlerin, rakip mezhebe geçişini izlemenin oluşturduğu sıkıntı, Yahudiliğe geri dönüşlerin neden olduğu kadar sıkıntı üretmiştir. Mesela, din değiştiren Johannes Isaac ve oğlu Stephan, reformun din değiştirenlerin hayatlarına ve kaderlerine getirdiği karmaşıklığa bir örnek teşkil eder. Her biri birden fazla mezhep değiştirmiştir. Johannes, oğlu dört yaşında iken 1546'da Yahudilikten Luterciliğe geçmiştir. Hatta Luther'in ölümü üzerine onun yasını tuttuğunu gösteren *Zionide* adlı bir ağıt yazdığı belirtilir. Bundan iki yıl sonra Hessen'deki siyasi durum değişince, Hessen Landgrave'i artık onun koruyucusu olarak hizmet edememiştir. Bu durumda Katolikler, Johannes'in kendilerine yararı dokunabileceği için Brabant'taki Louvain (Katolik) Üniversitesinde İbranice öğretmeni olarak görev yapmasını istemişler, o da bu görevi kabul etmiştir (Katolik olmuştur). 1551'de Johannes bu üniversiteden ayrılıp, Köln'de İbranice profesörlüğü yapmaya başlayınca, inanç konusunda istikrarsız olduğu yönünde eleştirilere maruz kalmıştır. Oğlu Stephen da babasının sadece iki yıllık din değiştiren biri olduğu ve mezhepler arasındaki farklılıkları anlamadığı, şeklinde bir savunma yapmıştır. Ancak Johannes'in her hareketi takip edilmiştir. Mesela, Johannes'in komünyon sırasında sunağa sırtını dönerek alay ettiği ve böylece ev sahibini aşağıladığı yönünde, onun hakkında şikâyetle bulunulmuştur. Bütün bunlar üzerine Johannes de Protestanlıktan Katolikliğe döndüğü için pişman olmuştur. Johannes, 1577'de öldüğünde, Johannes'in oğlu ve nesilden nesle soyu takibat altına alınmıştır. Cizvit hocalar, Stephen'ı Protestanlığa karşı polemikçi olarak yetiştirmek için hazırlamışlardır. Ancak Stephen'ın mezhepleri birbirinden ayıran konu olan ikonolara ve azizlere tapınma karşıtı düşünceleri oluşmuş ve seremonileri de buna göre sunmaya başlamıştır. Bunun üzerine Katolik hiyerarşisi, onun vaaz görevinden alınmasını ve Köln'den kovulmasını istemişlerdir. Böylece Stephen, Protestan olmuş ve rahiplik görevini terk etmiştir.

Stephen, Katoliklik, misyonerlik ve polemik konusunda profesyonel eğitim almıştı. Ancak Katolikler, onun bu profesyonelliğini tamamen Yahudi olarak doğmasına bağlamışlardır. Bununla da kalmamışlar, Stephen'ın vaazını şeytan vaazı ve kendisini kötü vaftiz edilmiş Yahudi olarak tanımlamışlardır. Stephen, Köln'deki Cizvitleri bundan dolayı asla affetmemiştir. Onlar da Stephen'ı, sahte Hıristiyan olmuş bir Yahudi olarak anmışlardır. Yahudilikten

Hıristiyanlığa geçenler, mezhep değiştirdiklerinde, genellikle başarısız ya da din değiştirmiş kişiler olarak görülmüşlerdir. Bu kişilerse bir mezhepten diğerine geçmelerini, ‘ilkinde gerçek yerlerini bulamadıkları’ şeklinde savunmuşlardır. Her mezhepte bir defa olmak üzere, bir mezhepten diğerine geçmeye başlamışlardır. Mezhepler arasındaki rekabet, Yahudilikten din değiştirenlere, daha önceki hiçbir dönemde olmadığı kadar büyük bir hareket alanı ve serbestlik sağlamıştır. Alman topraklarındaki birden fazla resmi mezhebin varlığı da din değiştirenlere fazla seçenek sunmuştur.<sup>43</sup>

Misyonerlik faaliyetleri nasıl olursa olsun bütün kanıtlar, Yahudilerin aile ve cemaat üyelerinin çoğunluğunun Hıristiyanlığa ikna edilmek istemediklerini göstermiştir. Hıristiyanlığa geçen Yahudiler hiçbir zaman aileleriyle ilişkilerini kesmemiştir. Ancak sosyal bakımdan uzaklaşmalar da olmuştur. Yahudilerin elçileri ve aile üyeleri, din değiştirenleri takip etmiş ve onlara elçiler göndermişlerdir.<sup>44</sup> Onları tekrar Yahudiliğe döndürmek için ikna etme, rüşvet verme ve tehdit etme yollarını kullanmışlardır. Mesela, Johann Adam Gottfried, din değiştireceğini söylediğinde akrabaları tarafından takip edilmiş ve Hıristiyanların bulunduğu ortamda sadece onun anlayabileceği şifreli bir şekilde, tek Tanrı’yı düşünmesi ve üçlemeyi reddetmesi söylenmiştir. Aynı şekilde Joseph Guggenheim da din değiştireceğini söylediği zaman, erkek kardeşi ve kayın biraderi tarafından uzaklaştırılmıştır. Buradaki problem, din değiştirenlerin vaftiz edildikten sonra bile Hıristiyan toplumu tarafından reddedilmeleri ve Yahudi çevrelerle devam eden bağlantıdır. Bu sorun, din değiştirenlerin kararlarını tekrar gözden geçirmelerine neden olmuştur. Din değiştirenler, Yahudiliğe geri dönmeleri halinde sapkınlık suçundan yargılanabilecekleri sebebiyle, Alman topraklarını terk etmek zorunda kalmışlardır. Bazıları Osmanlı İmparatorluğuna gitmiştir. 17. yüzyıl boyunca da Amsterdam, pişmanlık duyan din değiştirenler için merkez haline gelmiştir.<sup>45</sup>

Yahudilerin topluca Hıristiyanlaştırılması başarılı olmasa da görüldüğü üzere Hıristiyan olan Yahudiler mevcut olmuştur. Ancak vaftiz olan Yahudilere de pek güven duyulmamıştır. Bu sebeple Engizisyoncular, Yahudileri Hıristiyanlaştırma noktasında, onların inanç ve geleneklerine geri dönme ihtimallerini göz önünde bulundurmuşlardır. Bu sebeple, Hıristiyan olan Yahudiler için birtakım kurallar belirlemişlerdir. Hıristiyanlığa geçtiği halde Yahudi kurallarını uygulayanlar için *sapkın* ifadesini kullanmışlar ve onlar için bir *İnanç Fermanı* yayınlamışlardır. Bu fermana göre; vaftiz edilmiş bir Yahudi

<sup>43</sup> Carlebach, “Jewish Responses to Christianity”, 468-469.

<sup>44</sup> Jan Hendryk de Boer, “Pefefferkorn’s Books or the Most Rational Man in the World”, *Revealing the Secrets of the Jews*, ed. Jonathan Adams (Boston: De Gruyter, 2017), 92-93.

<sup>45</sup> Carlebach, “Jewish Responses to Christianity”, 470.

hâlâ Mesih bekliyorsa, Musa'nın diyet yasalarına uyuyorsa, Şabat kurallarını yerine getiriyorsa, herhangi bir Yahudi kutsal gününü kutluyorsa, çocuklarından birini sünnet ettiriyorsa, çocuklarına İbrani ismi veriyorsa, ölürken yüzünü duvara çeviriyorsa ve buna benzer bir sürü Yahudi inançlarını uyguluyorsa, derhal engizisyona ihbar edilmelidir. Arkadaş, akraba gibi herhangi biri bu suçları bildiği halde saklarsa da suçlu kabul edilmiştir. Ceza olarak da aforoz ve lanetleme belirlenmiştir. Ancak kişi pişman olup da suçunu itiraf ederse, para cezasına çarptırılacaktır. Sonuçta, Yahudileri Hıristiyanlaştırma çalışmaları bu şekilde seyir etmiştir.<sup>46</sup>

#### 4. Mesih Beklentisi ve Yahudilerin Son durumu

Mesih beklentisi, Yahudi eskatolojisini oluşturan en önemli inançlardan biridir. Gelecek olan Mesih'in diasporada yaşayan Yahudileri kurtarıp, onların Filistin topraklarına dönmelerini sağlayacağına<sup>47</sup> ve böylece, Yahve'nin Kudüs'ü Yahudilere geri vereceğine inanılmıştır. Bu inanç, Yahudilerin umutlarını canlı tutmalarını sağlamıştır.<sup>48</sup> Kudüs'te mabedin tekrar inşa edilmesiyle birlikte, Mesih çağının başlayacağı<sup>49</sup> ve nihayetinde Tanrının Krallığının kurulacağı kabul edilmiştir.<sup>50</sup> Bu sebeple geleneksel Yahudi liturjisi baştan sona Mesih'in gelişine duyulan özlem üzerine kuruludur. Bu bağlamda Mesih'in gelişi, Davut hanedanının da yeniden kurulması anlamına gelmektedir.<sup>51</sup> Bu sebeple, Yahudilerin merkezi inançlarını Mesih oluşturmaktadır. Buna rağmen Yahudiler, şimdiye kadar Mesih'in gelmeyişi de kendi günahlarına bağlamışlardır.<sup>52</sup> Buna karşılık Reuchlin de Yahudi halkının, İsa'yı öldürmesi ve onun Mesih olduğunu inkâr etmesi sebebiyle acı çektikleri görüşünü, savunmuştur.<sup>53</sup> Geleneksel tarzdaki mesihçi hareket beklentisi, Yahudilikte hiçbir zaman yok olmamıştır. Sefaradlar kendilerini Müslümanların elinden kurtarmak için yakın zamanda gelecek olan Mesih'i beklemişlerdir. Aşkenazlar ise yüzyıllardır süren baskıyla, buldukları bölgelerde pasif teslimiyet göstermişlerdir. Ne olursa olsun Avrupa'daki sınır

<sup>46</sup> Will Durant, *The Reformation* (NewYork: Simon and Schuster, 1957), 243.

<sup>47</sup> Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM, 2012), 150-151.

<sup>48</sup> Eldar Hasanoğlu, "Yahudilikte Kudüs Algısı", *Geçmişten Günümüze Kudüs* (İstanbul, Ümraniye Belediyesi, 2019), 17.

<sup>49</sup> Mustafa Yiğitoğlu, "Yahudilerin Tapınak Siyaseti ve Semavi Mabel", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 49.

<sup>50</sup> Fuat Aydın, "Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs", *Eskiye* 37 (Kış 2018), 119.

<sup>51</sup> Ira Robinson, "Messianic Prayer Vigils in Jerusalem in the Early Sixteenth Century", *The Jewish Quarterly Review* 72/1 (Temmuz 1981), pp. 32-42, 32.

<sup>52</sup> Burnett, "Luther's Chief Witness", 190.

<sup>53</sup> Erika Rummel, "Humanists, Jews, and Judaism", *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*, ed. Dean P. Bell, Stephen G. Burnett (Boston: Brill, 2006), 20.



dışı edilme cezaları, Yahudiler açısından Mesih çağının gelişinin habercisi olarak yorumlanmıştır.<sup>54</sup>

Reform hareketi, Yahudiler için bir dış gelişmedir. Bu dönemde, Yahudi polemikçilerinin Hıristiyanlığa hakaret ediyor görüntüsü vermeden, Yahudiliği savunmak için mücadele ettikleri ileri sürülür. 18. yüzyıla kadar sayıları az da olsa Yahudilikten Hıristiyanlığa geçenler, kültürel ve dini arabulucular olarak hizmet etmiştir. Ayrıca Hıristiyanlık içindeki hararetli rekabetten de faydalanmışlardır. Ancak Yahudi mesihçi hareketlerinin ortaya çıkması daha da karmaşık bir ortam oluşturmuş ve kıyametin kopmasının yakın olduğuna dair bir inancın yayılmasını sağlamıştır.<sup>55</sup> Bununla birlikte Yahudilikten Hıristiyanlığa geçenler, Yahudi Mesih beklentisiyle ve Yahudilerin Mesih beklentisi için teselli buldukları pasajlarla ‘yaldızlı maymun’ gibi ifadeler kullanarak alay etmiş ve polemik oluşturmuşlardır.<sup>56</sup> Yahudilere göre Mesih hala gelmemiştir. Ancak Hıristiyanlar, Mesih’in İsa’nın kişiliğinde zaten geldiğini savunmuşlardır. İki inanç arasındaki zıtlık, polemiklerle devam etmiştir. Hıristiyan misyonerler, Rabbinik kaynaklarla iddialarını kanıtlayabileceklerini ileri sürmüşlerdir. Bu iddialara göre Yahudiler, İsa Mesih’e inandıkları takdirde kendi dinlerini terk etmeleri ve Hıristiyan Kilisesi’nin bir parçası olmaları gerektiği için inanmamayı tercih etmişlerdir.<sup>57</sup> Buna ek olarak Yahudilerin, Hıristiyan inancının gerçeğini göremediklerini savunmuşlardır. Hatta birçok bilgili Yahudi’nin, Hıristiyanların haklı olduğunu kabul ettiğini ancak (birçok tarihi Yahudi kralının da öldürülme korkusu yaşadığı gibi) daha az eğitilmiş Yahudilerin onları öldüreceklerinden emin oldukları için din değiştirmeye cesaret edemediklerini ileri sürmüşlerdir. Daha az eğitilmiş Yahudilerin ise Hıristiyanlığın yoksulluk sevgisine ters düşen açgözlülükleri, Hıristiyanlardan nefret eder bir şekilde yetiştirilmeleri, Kutsal Roma İmparatorluğunun yıkılması için her gün sinagoglarda dua etmeleri ve Hıristiyan inançlarını anlamada yetersizlikleri sebebiyle din değiştirmedikleri, iddia edilmiştir.<sup>58</sup>

Reform ile gizlenen Tanrı’nın Sözü’nün/İncil’in, açık bir şekilde yeniden keşfedildiğine inanılmıştır. Yani Kutsal Kitabın yeniden canlanması olarak evanjelik hareketten bahsedilmiştir.<sup>59</sup> Bu sebeple Yahudilerin birçoğu, Luther’in

<sup>54</sup> Edwards, *The Jews in Christian Europe*, 164-165.

<sup>55</sup> Elisheva Carlebach, “Jews, Christians, and the Endtime in Early Modern Germany”, *Jewish History* 14 (2000), 340.

<sup>56</sup> Carlebach, “The Sabbatian Posture of German Jewry”, 2.

<sup>57</sup> O’Callaghan, *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany*, 57.

<sup>58</sup> Cordelia Heb, “Jew Hatred Sells? Anti-Jewish Print Production in the German Dialects”, *Revealing the Secrets of the Jews*, ed. Jonathan Adams, Cordelia Heb (Boston: De Gruyter, 2017), 125.

<sup>59</sup> Robert W. Scribner, C. Scott Dixon, *The German Reformation* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 17.

meydan okumasını ve Batı Hıristiyan Kilisesinde yaşanan bölünmeyi, apokaliptik bir işaret olarak yorumlamıştır. Ancak bu yorum, olayların merkezine yaklaştıkça azalmıştır. Reformun içinde olmayan birtakım gözlemciler ise reforma farklı bir önem atfetme eğiliminde olmuşlardır. Mesela, Arlesli Haham Joseph, Protestanların İncil'in bireysel olarak incelenebileceğine vurgu yapmasının ve patristik geleneği yıkmasının yeni bir dini hoşgörü çağına işaret ettiğine inanmıştır. Ancak birkaç önemli istisna dışında Protestan liderler, Yahudi insan hakları konusuna, Katolikler kadar hoşgörüsüz davranmışlardır. Josel de Luther'in Yahudilere karşı suçlamalarından memnun olmamıştır. Bu sebeple Reformcuları da barışçıl ve adil bir dünyanın habercileri olarak asla görmemiştir. Onları Yahudiler için ayrı birer tehdit olarak algıladığı belirtilir.

Josel'in duruşu, bu dönemdeki Alman Yahudiliğinin simgesidir. Neredeyse tüm geleneksel Yahudiler, kadersel olarak inandıkları kurtarıcının geleceğine umut bağlamışlardır. Hıristiyan polemikçiler ise Yahudilerin bu Mesih inançlarıyla alay etmişler ve başarısız Mesih hareketlerini fırsat bilerek polemik oluşturmuşlardır. Karşılıklı polemikler bu şekilde devam etmiştir. Reform döneminde gelişen yerel edebiyat ve polemik yazıları, Yahudi Mesih inancıyla alay eden içeriklerle doludur. Yahudiler ise kader anlayışlarına yapılan bu saldırıdan rahatsız olmuşlardır.<sup>60</sup> Yahudiler, Mesih'in gelişiyle sadece topraklarına geri dönmeyi değil, putperestlerin Tanrı'nın gazabına uğrayacağına inanmışlardır. Margaritha da Yahudilerin, Mesih'in Yahudi olmayanları/putperestleri ağır bir şekilde cezalandıracağını ve Hıristiyanların mallarının kendilerine teslim edileceğini beklediklerini, tasdiklemiştir.<sup>61</sup>

Yahudiler, içinde buldukları durum ne olursa olsun kurtuluşa ereceklerine inanmışlardır. İsa Mesih'e hakaret içeren *Sefer ha-Nizzahon* kitabında, kendilerini teselli edici pasuklar da bulunmaktadır. Bu teselli pasajlarından biri şudur: “ve yine de düşmanlarının topraklarında olduklarında, onları reddetmeyeceğim ve onları tamamen yok etmekten ve onlarla olan antlaşmamı bozmaktan nefret etmeyeceğim, çünkü ben onların Tanrısı Rab'bim (Levililer 26:44).” Ayrıca yıllar sonra meydana gelen Mesihçi hareket Sebatay Sevi'nin başarısız olmasının ardından da bu pasaj, teselli olarak gösterilmiştir.<sup>62</sup>

Hıristiyanların, Yahudilerin Mesih beklentisiyle alay etmelerinin sebeplerinden biri, Mesih olduğunu ilan eden figürlerin ortaya çıkmasıdır. 16. yüzyılın ilk mesihçi figürü, Aşer ben Meir Lemlein Reutlingen'dir. Lemlein, 1500-1503 yılları arasında, Kuzey İtalya'da Venedik yakınlarındaki Istria'da

<sup>60</sup> Carlebach, “Jewish Responses to Christianity”, 471.

<sup>61</sup> Burnett, “Luther's Chief Witness”, 191.

<sup>62</sup> Carlebach, “The Sabbatian Posture of German Jewry”, 1.

ortaya çıkan bir Aşkenaz Yahudisidir.<sup>63</sup> Ünlü İtalyan Yahudi Kozmograf Abraham Farissol (1451-1525), Lemlein'in kurtarıcı olmadığını, boş ve kötü bir ruh olduğunu ifade etmiştir. Ancak İtalya'daki tüm diasporanın ona inandığı belirtilir. Lemlein, peygamber olduğunu, halka oruç tutmalarını ve tövbe etmelerini, çünkü kurtuluşun yakın olduğunu söylemiştir. O yüzden Lemlein hareketi, tövbe hareketi olarak da bilinir.<sup>64</sup>

Diğer bir Mesihçi hareket de Solomon Molcho hareketidir. Molcho (1500-1532), 1532'de David Reubeni (1490-1541) ve V. Charles'la görüşmüştür. Bu görüşmede Molcho, Yahudileri, Türklere karşı savaşa dahil etmek için izin istemiştir. Bu seyahati de Alman Yahudileri üzerinde kalıcı ve inandırıcı etki bırakmıştır. Josel, Molcho'yu Mesih olarak kabul etmemiştir. Planından vazgeçmesi için ona bir mektup göndermiştir. İkna edemeyince de Molcho'nun planlarıyla ilişkilendirilmemek için şehri terk etmiştir. Sonuç olarak Molcho, kazığa bağlanarak yakılmıştır.<sup>65</sup>

Aşkenaz vakanüvisler, Molcho'nun mesihçiliğini reddederken, şehitliğini benimsemişlerdir. Bu bir tesadüf değildir. Çünkü 16. yüzyılda, Katolikler ve Protestanlar arasındaki mücadele, yeni bir şehitlik kavramını üretmiştir. Yani dini inancın en yüksek ifadesi olan şehitlik profili, daha da yüceltilmiştir. Şehitlik, Aşkenaz kimliğinin kurucu unsurlarından biri olmuş ve orta çağ Aşkenaz Yahudilerinin torunlarına bıraktığı bir miras olarak yerini almıştır. Kısacası, Molcho'nun Mesih olmasa bile Hıristiyanların Molcho'yu öldürmesi ve Yahudi inançlarıyla alay etmesi, şehitlik kavramına eskisinden daha yüksek bir merteye verilmesini sağlamıştır.<sup>66</sup>

Hıristiyanların Yahudi karşıtlığı geleneğine dayanan ve dini nefret suçlarından mahkûm edilen Yahudilerin idam edilmesi, Yahudiler açısından şehitlik kavramını yüceltmıştır. Böylece dini bağlılığın bir ifadesi olan şehitlik nesilden nesle hatırlatılmıştır. Josel'in de amcaları ve eşinin amcası şehit edilmiştir. Josel, nefret suçundan mahkûm edilen Yahudilerin öldürülmemesi için çabalamıştır. Şehitlerin anısına, onların isimlerini ve yaptıklarını ebedileştirmek için eserler yazmıştır. Josel, işkenceye katlanmaya ve ölümle yüzleşmeye dair talimatlar içeren Aşkenaz geleneğini korumuştur.<sup>67</sup> Bu eserlerin etkili olmasının sebebi ise Aşkenazların, eğitim, öğretmen, okul ve kitap

<sup>63</sup> Robinson, "Messianic Prayer Vigils in Jerusalem in the Early Sixteenth Century", 33.

<sup>64</sup> Elisheva Carlebach, "Messianism", *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, ed. G. David Hundert (NewHaven: Yale Univ. Press, 2008), 1160.

<sup>65</sup> David Reubeni, uzak bir İsrail kabilesinin kralının kardeşi ve elçisidir. 1524'de Roma'da kendini göstermiştir. Ortak düşman ilan ettikleri Türklere karşı savaş açıp Kudüs'ü geri almaya ikna etmek için çabalamıştır. Bkz. Jacob Rader Marcus, Marc Saperstein, *The Jews in Christian Europe* (NewYork: HebrewUnion College Press, 2015), 428, 436-437.

<sup>66</sup> Robinson, "Messianic Prayer Vigils in Jerusalem in the Early Sixteenth Century", 33.

<sup>67</sup> Carlebach, "Jewish Responses to Christianity", 478.

konusunda gittikçe kendilerini geliştirmeleridir. Çocukluktan itibaren sistematik bir şekilde eğitime önem verilmiştir. Bu da yazılan eserlerin daha da kıymetli hala gelmesini sağlamıştır. Bu sırada Hıristiyanlar ise Yahudi mesihçi hareketlerini, polemik amaçlı tekrar tekrar kullanmışlardır.<sup>68</sup>

Reformcular arasında, Yahudilere karşı daha ılımlı olanlar mevcuttu ancak her halükârda ılımlı olanlar için bile gereksiz yere Yahudilerle ilişkilendirilmek, stratejik açıdan akıllıca değildi. Çünkü her kesimden reformculara, *Yahudileşme* suçlamaları rutin olarak yöneltmiştir. Katoliklerin Yahudileşme suçlamalarının sebebi ise Nikolsburg şehrinde, Nikolsburg Reformu (Sabbataycılar) olarak adlandırılan bir hareketin faaliyet göstermesidir. *Yahudileşme*, Nikolsburg şehrindeki Anabaptistlerin, Şabat ibadetini zorunlu olarak uyguladıklarına dair iddiaların ortaya atılmasıdır. Aslında Şabatın uygulanıp uygulanmadığına dair kesin bir kanıt da bulunamamıştır. Ancak yaygın Hıristiyan geleneği tarafından bu durum, Yahudileşme olarak kınanan bir uygulama olmuştur. Bu sebeple reformcular sürekli Yahudileşme suçlamalarıyla karşı karşıya kalmışlardır.<sup>69</sup> Baskılar ne olursa olsun imparatorlukta Yahudi yerleşiminin sürekliliğini sağlamaya çalışan kişiler Josel ve İmparator V. Charles'ın ta kendisidir. Aynı zamanda V. Charles, sapkınlık olarak gördüğü *Yahudileşme*'yi de ortadan kaldırmak istemiştir. V. Charles, Katolik hükümdarlar ve özellikle prensiskoposlar, her şeyden önce Protestanlardan gelen saldırılara karşı Yahudilerin koruyucuları olmuşlardır. Çünkü Lutherci yöneticiler, Yahudi nüfusa karşı hoşgörülü olmamış ve onların sınır dışı edilmeleri noktasında ısrarcı olmuşlardır.<sup>70</sup> Yahudileşme suçlamalarının diğer sebebi; ekonomik olmak, sade bir yaşam sürmek ve ibadette tutarlı olmak için bazı Anabaptist ve Üniteryan grupların, ilk Yahudi-Hıristiyanları taklit ederek Sabbataycı gibi göründüklerinin iddia edilmesidir. Hatta bu gruplardan bazıları Yahudi beslenme yasalarını bile benimsemişlerdir.<sup>71</sup> Yani Protestanların Kutsal Yazıların doğrudan otoritesini savunmalarının ve kilise dogmasının otoritesinin reddedilmesinin sebebi, Yahudi etkisine bağlanmıştır. Aslında bu suçlamalar, Luther'in kendisine de yöneltmiştir. Ancak Luther bu konuda, *Sola Scriptura*'nın daha radikal taraftarları olan Anabaptistleri suçlamaktan çekinmemiştir. Hıristiyanların birbirlerine karşı bu tür çamur atmaları nispeten zararsız olmasına rağmen, Yahudilere karşı yine de hoşgörülü bir ortam

<sup>68</sup> Marcus, Saperstein, *the Jews in Christian Europe*, 548.

<sup>69</sup> Sabbataycılığın (Sabbatarianism), Nikolsburg Reformunun bir sonucu olduğu ileri sürülmüştür. Bkz. Martin Rothkegel, "Anabaptism in Moravia and Silesia", *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521-1700*, ed. John d. Roth-James M. Stayer (Boston: Brill, 2007), 176.

<sup>70</sup> Edwards, *The Jews in Christian Europe*, 109.

<sup>71</sup> Williams, *The Radical Reformation*, 478.

oluşturmamıştır.<sup>72</sup> Sonuçta Roma ve diğer bölgeler, Yahudilerin din değiştirmesini amaçlamışlar ancak pek başarılı olamamışlardır.<sup>73</sup>

## Sonuç

16. yüzyıl reform dönemi, Hıristiyan dünyasında birçok hareketin/grubun/mezhebin doğmasına sebep olmuştur. Hıristiyanların bu şekilde farklı gruplara/mezheplere ayrılması, Yahudi dünyasına da farklı yansımıştır. Bazı Yahudiler, kendileri için olumlu gelişmelerin olacağını ümit ederken, bazı Yahudiler ise meydana gelen yeni mezheplerin de kendilerine hoşgörü göstermemesi sebebiyle onlara güvenmemiştir. Ancak yeni mezhepler, din değiştiren Yahudiler için hareket genişliği sağlamıştır. Bu açıdan Katolik olmaktansa, Protestan olmayı tercih eden birçok Yahudi olmuştur. Bununla birlikte reform, Yahudiler açısından kıyametin yaklaştığına dair yorumların yapılmasına sebebiyet vermiştir. Yahudi Mesihçi hareketlerin ortaya çıkması da bu yorumu desteklemiştir. Ancak mesihçi hareketlerin başarısızlığı Hıristiyan-Yahudi polemiklerin daha da artmasına neden olmuştur. Çünkü Hıristiyanlar, çoktan gelmiş olan Mesih'in beklentisi içinde olan Yahudilerin, kurtarıcı bekleyişleriyle her zaman alay etmişlerdir. Burada Hıristiyanların gücüne giden nokta, Yahudilerin İsa'nın Mesihliğini ve tanrılığını reddetmeleridir. Çünkü tarihi açıdan İsa, Yahudi toplumuna gelen Mesih olmasına rağmen, Yahudiler tarafından kabul edilmemiştir. Yahudilerin alay ettiği konu ise Hıristiyanların İsa'nın bir tanrı figürü olarak Mesih yerine konulmasıdır. Polemikler bu şekilde devam ederken, alay geleneği hakarete dönüşmüştür. Özellikle Yahudilerin Hıristiyan inançlarına hakaret içeren kitapları yayınlamaları ve bu kitapların Yahudiler tarafından yüzyıllar boyunca nesilde nesle aktarıldığı görüşü, Hıristiyanların hoşgörülü olabileceği bir durum olmamıştır. Bu açıdan Hıristiyanlar, Yahudilerin cezalandırılması gereken bir topluluk olduğuna inanmıştır. Yahudiler ise ellerinde bulundukları finansal güç ve inanç sağlamlığı ile Hıristiyan dünyasında ayakta kalmayı başarabilmiştir. Luther gibi bazı reformcular ve vaftiz olan Yahudiler, Yahudilerin Hıristiyan dünyası için apaçık tehdit oluşturduklarını kanıtlamak istemişlerdir. Ancak bölge yöneticilerin finansal açıdan Yahudileri gözden çıkarmamaları, Yahudilerin korunmasına sebep olmuştur diyebiliriz.

<sup>72</sup> Miriam Bodain, "Jews in a Divided Christendom", *A Companion on the Reformation World*, ed. R. Po-Hsia (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 473.

<sup>73</sup> Nicholas Terpstra, "Italy", *Reformation and Early Modern Europe* (Missouri: Truman State University Press, 2008), 239-240.

### **Kaynakça/References**

- Adams, Jonathan. Heb, Cordelia. “Jewish Life and Books under Scrutiny: Ethnography, Polemics, and Converts”. *Revealing the Secrets of the Jews*. Boston: De Gruyter, 2017.
- Aydın, Fuat. “Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs”. *Eskiyeeni* 37 (Kış 2018).
- Berkovitz, Jay. “Jewish Law and Rituel in Early Modern Germany”. *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*. Boston: Brill, 2006.
- Bell, Dean P. Burnett, Stephen G. *Jewish, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*. ed. Dean P. Bell, Stephen G. Burnett. Boston: Brill, 2006.
- Bodain, Miriam. “Jews in a Divided Christendom”. *A Companion on the Reformation World*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- Burnett, Stephen G.. *Christian Hebraism in the Reformation Era 1500-1660*. Boston: Brill, 2012.
- Burnett, Stephen G.. “Luther’s Chief Witness: Anthonius Margaritha’s Der Gantz Jüdisch Glaub 1530-1531”. *Revealing the Secrets of the Jews*. Boston: De Gruyter, 2017.
- Carlebach, Elisheva. “Jewish Responses to Christianity in Reformation Germany”. *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*. Boston: Brill, 2006.
- Carlebach, Elisheva. “The Sabbatian Posture of German Jewry”. *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2 (2001).
- Carlebach, Elisheva. “Mülhausen Yom Tov Lipmann”, *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. NewHaven: Yale Unv. Press, 2008.
- Carlebach, Elisheva. “Messianism”, *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. ed. G. David Hundert NewHaven: Yale Unv. Press, 2008.
- Carlebach, Elisheva. “The Last Decepiton: Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands”, *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- Carlebach, Elisheva. “Jews, Christians, and the Endtime in Early Modern Germany”, *Jewish History* 14 (2000).
- Chadwick, Owen. *The Early Reformation on the Continent*. NewYork: Clarendon Press, 2001.
- Capelli, Piero. “Jewish Converts in Jewish Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages”. *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages Quotidian Jewish Christian Contacts*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2016.
- De Boer, Jan Hendryk. “Pefferkorn’s Books or the Most Rational Man in the World”. *Revealing the Secrets of the Jews*. Boston: De Gruyter, 2017.

- Deutsch, Yaacov. "The Reception History of Ethnographic Literature About the Jews". *Revealing the Secrets of the Jews*. Boston: De Gruyter, 2017.
- Diemling, Maria. "Anthonius Margaritha on the Whole Jewish Faith: A Sixteenth-Century Convert from Judaism and his Depiction of the Jewish Religion". *Jewish, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*. Boston: Brill, 2006.
- Durant, Will. *The Reformation*. New York: Simon and Schuster, 1957.
- Durrant, Jonathan B.. *Witchcraft, Gender and Society in Early Modern Germany*. Boston: Brill, 2007.
- Edwards, John. *The Jews in Christian Europe 1400-1700*. New York: Routledge, 2019.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM. 2012.
- Greschat, Martin. "The Relation Between Church and Civil Community in Bucer's Reforming Work". *Martin Bucer Reforming Church and Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Hamm, Berndt. "Tolerance and Heresy: Martin Bucer's Radical New Definition of Christian Fellowship". *Politics and Reformations: Histories and Reformation*. Boston: Brill, 2007.
- Hasanoğlu, Eldar. "Yahudilerin Kudüs Algısı". *Geçmişten Günümüze Kudüs*. İstanbul. Ümraniye Belediyesi. 2019.
- Heb, Cordelia. "Jew Hatred Sells? Anti-Jewish Print Production in the German Dialects". *Revealing the Secrets of the Jews*. Boston: De Gruyter, 2017.
- Hendrix, Scott. "Luther". *Reformation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Jonathan Adams, Cordelia Heb. *Revealing the Secrets of the Jews*. Boston: De Gruyter, 2017.
- Kaufmann, Thomas. "Luther and the Jews". *Jewish, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*. Boston: Brill, 2006.
- Kaya, Murat. "Protestan Reformunun Almanya'da Ortaya Çıkış Süreci". *Anasay* 11 (2020).
- Luther, Martin. *The Jews and Their Lies*. California: Christian Nationalist Crusade, 1948.
- Marcus, Jacob Rader, Saperstein, Marc. *The Jews in Christian Europe*. New York: Hebrew Union College Press, 2015.
- Müntzer, Thomas. "Sermon Before The Princes". *Spiritual and Anabaptist Writers*. Kentucky: The Westminster Press, 1957.
- O'Callaghan, Daniel. *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin's Augenspiegel*. Boston: Brill, 2013.
- Preserved, Smith. *The Age of the Reformation*. New York: Henry Holt Company,

1920.

- Robinson, Ira. “Messianic Prayer Vigils in Jerusalem in the Early Sixteenth Century”. *The Jewish Quarterly Review* 72/1 (Temmuz 1981), 32-42.
- Rothkegel, Martin. “Anabaptism in Moravia and Silesia”. *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521-1700*. Boston: Brill, 2007.
- Rummel, Erika. “Humanists, Jews, and Judaism”. *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany*. Boston: Brill, 2006.
- Rummel, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Scribner, Robert W., Dixon, C. Scott. *The German Reformation*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Terpstra, Nicholas. “Italy”. *Reformation and Early Modern Europe*. Missouri: Truman State University Press, 2008.
- Wallet, B. T. *Early Yiddish Histography in the Northern Netherlands*. Amsterdam: University of Amsterdam, Amsterdam Institute for Humanities Research, PhD, 2012.
- Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*. Missouri: Truman State University Press, 1992.
- Yiğitoğlu, Mustafa. “Yahudilerin Tapınak Siyaseti ve Semavi Mabed”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017).



## İlmî, Sosyal, Kültürel ve Siyasi Etkileri Bağlamında Kur'an'ın Noktalanma ve Harekelenmesi ve Ebû Amr ed-Dânî'nin Bu Sürece Katkısı

Dr. Öğr. Üyesi İmran Çelik | ORCID: 0000-0001-6598-8943 | [imran.celik@erdogan.edu.tr](mailto:imran.celik@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Bilim Dalı, Rize, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0468i1635>

### Öz

Önceki semavi kitapların tahrifi, Kur'an'ın mevsûkiyeti konusunda Müslümanları daha hassas davranma psikolojisine sevk etmiştir. Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından vahiy katiplerine yazdırılması ve sahâbe tarafından ezberlenilmesi buna yönelik çabalar olarak ifade edilebilir. Sonraki süreçlerde; korunması, doğru okunması, lafızlarının muhafazası ve Mushaf üzerine yapılan ve yine sahih okumaya yönelik tasarrufların hepsi önemli vazifeler olarak düşünülmüştür. Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ın cem'i, istinsahı, noktalama ve harekeleme işlemleri, yaşanmakta olan sosyal, kültürel ve ilmî sürecin bir gereği olarak ihtiyaca mebni gayretler olduğu söylenebilir. Bu çalışmada, Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi; tarihi seyri, sosyo-kültürel, ilmî ve siyasi saikleri ile ele alınmıştır. Ayrıca Arapça bilgisi olmayanların noktalama ve harekeleme olmadan Kur'an'ı okumalarının imkânı meselesi, örnekler verilmek suretiyle değerlendirilmiştir. Kıraat tarihinde Dâni, noktalama ve harekeleme konusunda hem pek çok eser telif eden hem de peşi sıra önemli görüşler bırakan alimlerin başında gelmektedir. Dâni'nin konu üzerine yazmış olduğu başyapıtlardan sayılabilecek üç eseri bu bağlamda ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda Kur'an'ın noktalanma ve harekelenmesinin onun mevsûkiyetine hizmet etmek yanında, arka planında en az onun kadar önemli olan ilmî, siyasi ve sosyal pek çok sebebi içerisinde barındırdığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada, Hz. Peygamber tarafından noktalama ve harekeleme yapılmadığı halde ümmet-i Muhammed'in böyle bir tasarrufa gitmesinin taşıyıcı ya da tahrif değil, Kur'an'ın doğru ve sahih/kolay okunmasına bir hizmet olduğu zımnen ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Noktalama ve Harekeleme, Sosyal-Kültürel-Siyasi Etki, Dâni, el-Muhkem, el-Mukni'

**Atf Bilgisi:** Çelik, İmran. "İlmî, Sosyal, Kültürel ve Siyasi Etkileri Bağlamında Kur'an'ın Noktalanma ve Harekelenmesi ve Ebû Amr ed-Dânî'nin Bu Sürece Katkısı". *Marifetname* 11/2 (Aralık 2024), 471-495.

<https://doi.org/marifetname.vi.1583774>

Geliş Tarihi 12.09.2024  
Kabul Tarihi 10.12.2024  
Yayın Tarihi 31.12.2030  
Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme

Etik Beyan Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (İmran Çelik)  
Benzerlik Taraması Yapıldı – iThenticate  
Etik Bildirim [marifetmanetikbildirim@gmail.com](mailto:marifetmanetikbildirim@gmail.com)  
Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.  
Finansman Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## The Punctuation and Ḥaraka of the Qur'an in the Context of Its Scientific, Social, Cultural and Political Effects and the Contribution of Abū 'Amr al-Dānī to this Process

Asst. Prof. İmran Çelik | ORCID: 0000-0001-6598-8943 | [imran.celik@erdogan.edu.tr](mailto:imran.celik@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Divinity, Qur'anic Reading and Qiraat Department, Rize, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0468j1635>

### Abstract

The corruption of the previous heavenly books led Muslims to be more sensitive about the authenticity of the Qur'an. The dictation of the Qur'an by the Hazrat Prophet Mohammad (saw) to the scribes of revelation and its memorization by the Sahāba can be expressed as efforts towards this end. In the following processes, the protection of the Qur'an, the correct reading of it, the preservation of its words and the savings made on the Mushaf for the correct reading were all considered as important duties. It can be said that after the Hazrat Prophet, the gathering of the Qur'an as a single book, its replication, punctuation, and ḥaraka were endeavours that were a necessity of the social, cultural, and scientific process. In this study, the Qur'an's punctuation and glossing are discussed with its historical course, socio-cultural, scientific and political motives. In addition, the issue of the possibility of reading the Qur'an without punctuation and ḥaraka for those who have no knowledge of Arabic has been evaluated by giving examples. In the history of Qiraat, al-Dānī is one of the leading scholars who both authored many works on punctuation and ḥaraka and left important opinions in his wake. Three of al-Dānī's works on the subject, which can be considered as masterpieces, have been discussed and evaluated in this context. As a result of the research, it has been determined that the Qur'an's punctuation and ḥaraka, in addition to serving the authenticity of the Qur'an, contains many significant scientific, political and social reasons. In this research, it was tried to reveal that although Hazrat Prophet did not punctuate and ḥaraka, the Ummah of the Mohammad's adoption of such a design is not corruption or tampering, but a service to the correct and authentic/easy reading of the Qur'an.

**Keywords:** Recitation, The Punctuation and Ḥaraka, Scientific, Social, Cultural and Political Effects, Abū 'Amr al-Dānī, al-Muḥkam, al-Muqni

**Citation:** Çelik, İmran. "The Punctuation and Ḥaraka of the Qur'an in the Context of Its Scientific, Social, Cultural and Political Effects and the Contribution of Abū 'Amr al-Dānī to this Process". *Marifetname* 11/2 (December 2024), 471-495.

<https://doi.org/marifetname.vi.1583774>

Date of Submission	12.09.2024
Date of Acceptance	10.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External

Ethical Statement	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. (İmran Çelik)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetmanetkibildirim@gmail.com">marifetmanetkibildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

Müslümanlar, yeni fetihler ve genişleyen coğrafi yapı ile birlikte toplum yapısında ciddi değişim ve sosyolojik dönüşümler yaşamışlardır. Yeni Müslüman olanların, dinin kutsal kitabını öğrenme ve yaşama arzuları ve diğer taraftan Kur'an'ın nüzulüne bizzat şahit olan sahâbenin vefatı, Müslümanlara bazı görevleri yerine getirme ihtiyacı hissettirmiştir. Bunların başında Kur'an'ın mevsûkiyeti, yeni bölgelere/nesillere nakli, nakt ve i'câm gibi çalışmalarla zapt-u rapt altına alınması gelmektedir. Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) ilk adımını attığı ve Hz. Osman'ın (ö. 35/656) devam ettirdiği bu hizmetlerin gelişim seyri; Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) ve daha sonra da Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705) dönemlerinde de sürmüştür. Bu çaba, Haccâc b. Yusuf'un (ö. 95/714) riyasetinde Ebû'l Esved ed-Düeli (ö. 69/688) ve öğrencilerinin çabaları ile ivme kazanmış ve Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) noktalamaya dair önemli buluşu ile tekâmül yolculuğunu sürdürmüştür. Süreç, Kur'an'ın mevsûkiyetine yönelik cem' ve istinsah; doğru ve kolay okunmasına yönelik ise Mushaf'ın harekelenmesi, noktalanması, ta'sîr, tahmîs, cüz ve hiziplere ayırma, ayet fasılları ve sûre başlıkları koyma, vakf-ibtida işaretleri, ayet sonlarına çiçek şeklinin konulması ve ayetlerin sonundaki çiçeklerin içerisine numara yazılmasına kadar devam etmiştir.<sup>1</sup> Ancak Kur'an'ın doğru/kolay okunması noktasında vakf-ibtida dediğimiz süreç ise kanaatimize göre halen devam etmekte olan, etmesi gereken bir sorumluluk olarak önümüzdedir. Tüm bu çabalar ise sadece Kur'an'ın korunması saiki ile değil aynı zamanda Müslüman bir bireyin Kur'an ile sahih/doğru/kolay irtibat kurmasını temin etme düşüncesinin de ürünü olmuştur.<sup>2</sup>

Mezkûr konu tarihi süreçte İbn Ebû Dâvûd'un (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Meşâhîf'i*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) *Fezâ'ilü'l-Qur'an*, Sayrafî'nin *Nüketü'l-İntişâr* ve Dâni'nin *el Muhkem* gibi temel kaynaklarda ele alınmıştır.<sup>3</sup> Ayrıca çağdaş araştırmacılardan, Mustafa Atilla Akdemir'in, *Dabtu'l-Mushaf* ve *Tecvidli Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler*; Hasan Yücel'in *Kur'an Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ile Yazımı* ve *Reşîd Rızâ'nın Tefsirinde Ayetlerin Noktalama İşaretleri ile Yazımı Üzerine*; Lokman Şan'ın *Resm-i Mushaf'ın İ'câzı Meselesi*; Mesut Okumuş'un *Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine*

<sup>1</sup> Hasan Yücel, "Ayet Numaralarının Mushaf'a Ekleniş Amacı Üzerine", *Dini Araştırmalar* 24/61 (2021), 401.

<sup>2</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhîfi ehli'l-emsâr*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Kahire: Mektebetül-Külliyetül Ezheriyye, ts.), 13-16.

<sup>3</sup> İlk dönem ve klasik dönemden daha detaylı bir literatür bilgisi için bk. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/247.

*Bazı Tespit ve Değerlendirmeler; Yakup Uzun'un Mushafların Gelişim Süreci; Ziya Şen'in Haccâc b. Yusuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri ve Mustafa Necati Barış'ın İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber Sonrası Süreçte Kur'an Tarihi* isimli makalelerde ele alınmıştır. Ayrıca ülkemizde konu ile ilgili bazı Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarının da yapıldığı bilinmektedir. Fatma Güzel'in *Ali el-Kârî Mushafı ve Mushaf İmlâsına Etkisi*; Edibe Eminoğlu Kürküt'ün *Hz. Osmân Mushaflarının İmla Özellikleri ve İmlanın Kırâat Açısından Değeri*; Nevrin Nur Aslan'ın *Mushaf İmlası Edebiyatının Kaynak Analizi: Danî'nin el-Mukni'i Örneği*; Mody Sangare'nin *Mushaf'ın Modern İmlâ ve Noktalama Kurallarıyla Yazılması -Fatıha ve Bakara Sureleri Örneği* isimli yüksek lisans tezleriyle, Muhammet Çelik'in *Arap Dili Gramerindeki Yenileşme Hareketlerinin Teorik Temelleri* isimli doktora çalışmaları örnek olarak ifade edilebilir.

Nakt ve i'câm konusunda başta Ingaz Goldziher<sup>4</sup> olmak üzere pek çok Müsteşrikin; yanlı, örtücü, seçmeci ve sübjektif görüşlerinin olduğu ve bu konunun da farkı çalışmalarda ele alındığı/alınması gerektiği malumdur. Ancak Ebü'l-Esved ve sonraki süreçte öğrencilerinin Mushaf üzerine yaptıkları kıymetli çalışmaları şüpheli gözle ele alan ve bunun üzerinden farklı bir ima oluşturmaya çalışan kişinin Alman Carl Brockelmann (1868-1956) olduğu bilinmektedir.<sup>5</sup>

Araştırma, noktalama ve harekeleme çabasının tarihi sürecini, noktalama olmadan Kur'an'ın okunmasının zorluğunu örneklememesi, nakt ve i'câm gayretinin arka planındaki ilmî, kültürel ve siyasi gerekçeleri de izah etmesi açısından özgün olduğu ifade edilebilir. Ayrıca tarihi süreçte bu konuda en kıymetli çalışmaları yapan Dâni'nin, bu bağlamda ele alınması, eserlerinin mahiyetlerinin değerlendirilip bu konu ile ilişkilendirilmesi de ayrıca önemli görülebilir.

## 1. Kur'an'ın Noktalanması ve Harekelenmesi Süreci

Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ın doğru ve kolay okunması noktasındaki çaba, aslında cem ve istinsah çalışmaları ile başlamıştır. Çünkü Kur'an'ın mevsukiyeti bu iki gayretin temel saiki idi. Daha sonraki süreçte gelişen sosyal, demografik ve siyasal değişimler Kur'an'ın doğru okunması ve gelecek nesillere sahih bir şekilde devredilmesi noktasında Müslümanları çabalamaya itmiştir. Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Kur'an-ı cem' etme fikrine

<sup>4</sup> Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997).

<sup>5</sup> Mehmet Cevat Ergin, "Arap Nahvinin Doğuşu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 133.

karşılık Hz. Ebû Bekir çekingen davranmıştır. Hz. Peygamber'in, yapmadığı bir tasarrufu yapmaktan kaçınma tutumu ilk olarak Hz. Ebû Bekir de görülmüştür. Aynı tutumu komisyon başkanı olarak görevlendirilmek istendiğinde Zeyd b. Sâbit'in de (ö. 45/665 [?]) gösterdiği bilinmektedir. Ancak her ikisi de üzerlerine düşen vazifeyi yapmış, sonraki nesillerde bu tarz sorumluluklara örneklik teşkil etmiş ve bu vesileyle ümmet-i Muhammed'e büyük bir hizmette bulunmuşlardır.

Kur'an ile ilgili daha sonra yapılan tasarrufların altında temelde İslam toplumunda meydana gelen ihtiyaç gerekçelerinin yattığı aşıkardır. Zira Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde yapılan hızlı fetih süreci, İslam coğrafyasının genişlemesi, farklı etnik unsurların Müslüman olması, Arap olanlarla Arap olmayanların bir arada yaşama zorunluluğu Arap dilinde bozulmalara sebep olmuştur.<sup>6</sup>

Kur'an harflerinin nokta koymak suretiyle harekelenmesine "nakt", iskeleti aynı harfleri birbirinden ayırmak için yapılan noktalama işlemine ise i'câm denilmektedir.<sup>7</sup> Kur'an'ın harekelenmesi, noktalanması, Mushaf üzerinde okunması ve ezberlenmesinde kolaylık düşüncesi ile beş sahifede bir tahmîs, on sahifede ise ta'şîr işaretlerinin konulması, bununla birlikte vakf işaretleri ve secde olan yerlerde buna işaret eden alâmetlerin konulması şeklindeki tasarruflar da tarihsel süreçte devam etmiştir.<sup>8</sup>

Sahâbeden ve tabiînden nakt ve i'câm konusuna hem karşı çıkan hem de destekleyenlerin olduğu kaynaklarda geçmektedir. Karşı çıkan ilk isimler arasında, İbn Ömer (ö. 73/693), Katâde (ö. 117/735), İbn Mesûd (ö. 32/652-53) ve İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi önemli şahıslar bulunmaktadır. "Kur'an'ı yalın hali ile bırakın, bir şey karıştırmayın, olmayan bir şeyi ona karıştırmayın, ona harf ilave edileceğinden ya da harflerinin eksiltilmesinden korkuyorum" gibi ifadelerle, henüz probleme dönüşmemiş bir konudaki tutumlarını böyle ifade etmektedirler. Ayrıca mezkûr konu İmam Malik'e (ö. 179/795) sorulduğu zaman, imam Mushaf'ta böyle bir tasarruf olmadığı gerekçesi ile konuya ihtiyatlı yaklaştığı gözlemlenmiştir.<sup>9</sup> Bununla birlikte Mesrûk (ö. 63/683 [?]), Mücâhid (ö. 103/721) ve Atâ (ö. 114/732) bunu kerih görmüşlerdir. Ancak noktalama, harekeleme, tahmîs ve ta'şîr meselelerinin o dönem kaynaklarda geçmesi, bu tasarrufun bir problem olarak konuşulduğuna, daha önce yapılmamış olan bir iş

<sup>6</sup> İrfan Aycan vd., *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2003), 31; Erkoçoğlu, *Abdülmelik Bin Mervân*, 412.

<sup>7</sup> Akdemir, "Dabtu'l-Mushaf", 293; Lokman Şan, "Resm-i Mushaf'ın İ'câzı Meselesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2022), 259.

<sup>8</sup> Akdemir, "Dabtu'l-Mushaf", 302.

<sup>9</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *el-Muhkem fi nakdi'l-mesâhif*, thk. Muhammed Hasan İsmâil Muhammed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 16.

olduğu için yapılması hususunda çekingenliğin yaşandığına işaret edilebilir.<sup>10</sup>

İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Mushaf'ta sûrelerin başında herhangi bir şey gördüğü zaman “onu silin!” derdi. Çünkü bu konuda özel hassasiyeti olan Abdullah İbn Mesûd'un: “Kur'an'da olmayan bir şeyi ona eklemeyin” sözünü hatırlatırdı.<sup>11</sup> Ebû Bekir İbnü's- Serrâc (ö. 316/929), Mushaf'a şu sûre, bu sûre şeklinde yazayım mı diye sorulduğunda: “Bunun ne anlama geldiğini bilemeyecek bir kavmin gelmesinden ve yazılanları Kur'an ile karıştırmalarından korkuyorum” derdi.<sup>12</sup> Ancak Evzâî (ö. 157/774), noktalama işinin Kur'an'ın nuru olduğunu ifade ederdi. Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) noktalama işi sorulduğu zaman: “Kur'an'ın özünden kayılmadıkça bir sorun olmaz” derdi. Abdullah İbn Vehb (ö. 197/813), Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983), Mushaf'ın Arapça ile noktalanmasında bir sorun görmediğini, harflerin noktalanmasında sorun olmayacağını ancak harflerin bizzat kendilerine bir müdahalenin olmaması gerektiğini ifade ederdi.<sup>13</sup>

Mushaf metnine noktalanma ve harekeleme konulma işleminin tam olarak ne zaman ve hangi saik ile başladığı muvacehesinde çok faklı görüşler olduğu müsellemidir. Bu tasarrufun ilk nüveleri Medine'de başlamış, sonra Basra'da daha nitelikli hale getirilmiş ve daha sonra Halîl b. Ahmed ile nihayete erip, tüm beldelerde yayılmıştır denilebilir. Basra'da, Yahya b. Ya'mer'in (ö. 89/708 [?]) ilk olarak başlattığı ta'sîr ve tahmîs gibi çalışmaları, çağdaşı olan Nasr b. Asım'ın (ö. 89/708 [?]) sürdürdüğüne dair farklı görüşlerde bilinmektedir.<sup>14</sup> Ancak bugünkü şekli ile tüm harflere yönelik bu tasarrufun ilk olarak Ziyâd b. Ebîh'in (ö. 53/673) teklifi ile Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından yapıldığı bilinmektedir. O'nun, harekelemeye yönelik nokta koyması ile başlayan süreç,<sup>15</sup> Nasr b. Asım ve çağdaşı Yahya b. Ya'mer'in gayretleriyle bu sefer resmi/iskeleti aynı olan harflerin harekelenmesine yönelmiştir. Elimizdeki şekli ile son dokunuşun ise Halîl b. Ahmed tarafından “yatık” hareketlerin konulması sonucu olduğu bilinmektedir.<sup>16</sup> Yapılan tüm çalışmaların hem Arap nahvinin şekillenmesi/oluşumu/tekâmülü hem de Kur'an metninin sahih/doğru ve kolay okunması ile lahn problemleri, tahrif ve tağyirden korunmasına yönelik emekler olduğu izahtan varestedir.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 18-19.

<sup>11</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 19.

<sup>12</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 19.

<sup>13</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 17.

<sup>14</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 12-13.

<sup>15</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 12; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *en-Nakt*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Kahire: Mektebetül-Külliyetül Ezheriyye, ts.), 129.

<sup>16</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 15; Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik Bin Mervân* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 413.

<sup>17</sup> Ergin, “Arap Nahvinin Doğuşu”, 127.

Kur'an'a ilk noktalama işaretlerini koyan Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin, bu işaretleri yaşadığı şehrin resmi dili de olan Süryaniceden esinlenerek koyduğu ifade edilmiştir.<sup>18</sup> İlk anda mantıklı gelen bu görüş, o dönemde Basra'da sadece Süryanice değil, Fars, Süryani ve Hint kültürünün de etkisinin olduğunun da bilinmesini gerektirir. Çünkü Ebü'l Esved'in tüm bu dil ailelerinden esinlenebileceği mümkün olmakla birlikte Kur'an dili olan Arapça'nın kendi yapısına da dikkat ettiği ve Kur'an'ın kendine özgü tilavet hassasiyetini önceleyerek bu işlemi yaptığını ifade etmek daha makul görünmektedir. Ayrıca Hintçe, Farsça ve Süryanicede Kur'an gibi müşahhas bir okuyuşu kendinde barındıran bir metin olduğu bilinmemektedir. Ancak dönem gereği Müslümanlar pek çok şehirde birlikte yaşadıkları, Süryani, Bizans ve Fars gibi kültürlerden de etkilenmişlerdir.<sup>19</sup>

Haccâc dönemi Kur'an üzerine daha detaylı çalışmaların yapıldığı süreçtir. O, noktalama-harekeleme, Kur'an'ın cüzlere ayrılması, kelimelerinin/harflerinin tespiti, yeniden yazdırılarak Medine başta olmak üzere dönemin önemli şehirlerine gönderilmesi, onun öncülüğünde yapılmış tasarruflardır.<sup>20</sup> Oryantalistler, bu gayretleri tahrif olarak lanse etseler de bu çabalar Kur'an'ın mevsûkiyeti ve kolay okunması yönelik hizmetler olduğu görülmektedir.<sup>21</sup>

Noktalama ve harekeleme hizmeti daha önce yapılan diğer tasarruflarda olduğu gibi Haccâc'ın emriyle -aynı zamanda siyasi otorite gücünü de elinde bulunduran bir erkin imkanlarının kullanılmasyla- gerçekleştirildiği görülmektedir. Bütün bu süreçlerden şu çıkarım yapılabilir. Din gibi, ihtilafli anlayışların mümkün olabildiği, dini tercihlerde insanların bireysel iradelerinin çokça ön plana çıktığı durumlarda güçlü bir el olmadan yapılacak tasarrufların çok daha fazla ihtilafa ve fitneye sebebiyet verebildiği görülmüştür.<sup>22</sup> Bundan dolayı Kur'an üzerine yapılan tasarruflarda siyasi erkin; sorun çözücü, toplumu birleştirici, asıl hedefe ulaşmayı kolaylaştırıcı bir rolünün olduğunu tarih boyunca gözlemlemek mümkün olmuştur. Bu durumun, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Abdülmelik b. Mervan, Ziyâd b. Ebîh ve Haccâc b. Yusuf dönemlerinde de böyle olduğu söylenebilir.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Ergin, "Arap Nahvinin Doğuşu", 120.

<sup>19</sup> İrfan Aycan, "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Dini İlimlerin Tarihsel Gelişimi", *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 337-338.

<sup>20</sup> Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 147-155.

<sup>21</sup> Ziya Şen, "Haccâc b. Yusuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri", *Electronic Turkish Studies* 9/5 (2014), 1885-1889.

<sup>22</sup> Ömer Özbek - Enes Bozmaz, "Kıraatlerin İştihârında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkilerin Rolü", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 757-758.

<sup>23</sup> Özbek - Bozmaz, "Kıraatlerin İştihârında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkilerin Rolü",

Kur'an'ın metin yapısının korunması, resmu'l-mushaf hususu ve daha sonraki süreçte bu bağlamda yapılan tüm çalışmalar, toplumun tüm katmanlarının Kur'an'a rahat ulaşabilmesi, okunması, anlaşılması ve hayata taşınması noktasında katkı olarak değerlendirilebilir. Aksi takdirde Kur'an'ın harekesiz ve noktasız olması, onun sadece ilim erbabının elinde kalmasına, bilenlerin zamanla tekel oluşturmasına, Hristiyanlıktaki gibi din adamları sınıfının elinin iyice kontrolsüz güçlenmesine ve hayata aktarılmasında toplumun büyük kesiminin mehur kalmasına vesile olacağı söylenebilir. Yani yapılan bu tasarruflar, bid'at, tahrif ve tağyir olarak değil inananların ihtiyaçlarına karşılık, duyarlı alimlerin, yetkililerin ve siyasi erkin bir çabası olarak değerlendirilmelidir.

Arap yazısının okunmasındaki zorluklar ise halen devam eden bir meseledir. Çünkü Kur'an metni dışında Arap yazısı için daha kolay okunması noktasındaki arayışlar yakın tarihte bir nebze de olsa karşılık bulmuş ve Ahmet Zeki Paşa (1867-1934) tarafından ilk defa modern noktalama işaretlerinin Arapça metinlerde yer alması üzerine çalışmalar başlatılabilmıştır.<sup>24</sup> Modern noktalama işaretlerini tefsirinde kullanan ilk kişinin Reşîd Rızâ (1865-1935) olduğu ifade edilmektedir.<sup>25</sup> *El-Menâr* tefsirinde 11 farklı noktalama işaretini 1548 yerde kullanan ve vakf işaretlerini tefsirine yazan Rızâ, bu konuda günümüz insanına yeni bir şey sunulması gerektiğini salık vermiş, ancak tamamlayamadığı eserinde bu çabasını sınırlı sûrelerde ve yerlerde yapabilmıştır.

Noktalama ve harekeleme hususunda tamamlanan süreç sadece harflerin modern teknoloji ile yazımı ve vakf işaretleri hususunda sorun olarak devam etmektedir. Zaten tarihsel süreçte en çok çaba gösterilen alanın vakf ve ibtida konusu olduğu görülmektedir. Dördüncü asırda el-Mukrî (ö. 381/991) ile başlayan vakf ve ibtida konusundaki çaba, günümüzde halen Kur'an'ın okunmasında mananın daha iyi/net/anlaşılır/sahih/yorumu daha az açık olması gibi saiklerle sürdürülmektedir.<sup>26</sup> Çünkü bugün farklı İslam ülkelerinde basılmış olan Mushaf'ları önümüze koyduğumuz zaman göze en çok çarpan farklılığın vakf işaretleri olduğu görülecektir.<sup>27</sup> Bu durum, sorunun hala tam olarak çözülemediğine, maksadına hizmet edecek daha anlaşılır/ortak/kolay/sahiplenilecek işaretlemelere ihtiyaç olduğunu

758.

<sup>24</sup> Hasan Yücel, "Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri İle Yazımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1312.

<sup>25</sup> Hasan Yücel, "Reşîd Rızâ'nın Tefsirinde Ayetlerin Noktalama İşaretleri İle Yazımı Üzerine", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (ts.), 165-200.

<sup>26</sup> Akdemir, "Dabtu'l-Mushaf", 291.

<sup>27</sup> Akdemir, "Dabtu'l-Mushaf", 298.



göstermektedir. Örneğin, bir başka problem alanı olarak bilgisayar baskılı Kur'an hattı, son yıllarda hem basım-yayım yapanlar hem de halk tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Bunun en temel gerekçesi kolay okunmasından dolayı tercih edilmesidir denilebilir. Ayrıca metin üzerinde tecvid kaidelerinin renklendirilmesi ve müteşâbih ayetlerin aynı renkte yazılması gibi tasarruflarda devam eden diğer gelişmelerdir.<sup>28</sup>

Günümüzde Kur'an'ın daha geniş kitleler tarafından kolay okunması için yapılması beklenen ya da ilgililer tarafından arayışta olunan bir diğer konu tecvid'li Mushaf Basım" meselesidir. Ülkemizde, halkın Arapça bilme, Kur'an'ı Arap harfleriyle asgari düzeyde okuyabilme oranının düşük olduğu söylenebilir. Bunun yanında Kur'an metni üzerinde bahse konu tecvid kaidelerini bazı remz, işaret, vb. tasarruflarla göstermek hususu farklı sorunları da beraberinde getirecektir. Bu konuda işin ehli ulemanın çabaları ile halkın taleplerini belli saiklerle karşılama düşüncesinde olan basım-yayım çevrelerinin uğraşları aynı sonucu doğurmayabilir. Çünkü alimler okuyucu kitesinin sahih ve kolay okumasını ön plana alırken, basım-yayım çevresi daha çok sahih okumayı değil kolay okumayı hedeflemiş olabilecektir. Bazı basım-yayım çevrelerinin Kur'an'ın tecvid'li okunması için, renklendirme, sayfa altına Latin harfleriyle yazma gibi tasarruflar ise ayrı bir sorun olarak ifade edilmelidir. Ancak süreç tamamlanmış değildir. İlmi anlamda Kur'an üzerinde okuma-anlama gibi uğraş gösterenlerin sayıları sınırlı olmakla birlikte farklı mesleklerden olup Kur'an'ı ibadet için okuyacak durumda olan insanların oranı tüm İslam ülkelerinde daha büyük yekûnu gösteriyor denilebilir. Bundan dolayı özellikle vakf işaretleri ve tecvid'li okuma hususu üzerinde çalışılması ve yeni çözümler üretilmesi için önümüzde duran konular arasındadır denilebilir. "Kur'an öğrenmek, tecvidle okumak o kadar da zor değildir. Eğitim düzeyinin yükseldiği günümüz toplumlarında bir insanın bunu başarması kolaydır. Teknolojik araçlarla öğrenme/okuma/öğretme imkanları doğmuştur. Bundan dolayı Kur'an üzerinde artık tasarrufta bulunmaya gerek kalmamıştır" anlayışının toplumda karşılığının olmadığı gözlemlenmektedir. Çünkü insanlar, tüm bu gelişmelere rağmen Kur'an'ı kendi dilleri ile okuma, bunu bahse konu tüm kaideleri ile yerine getirme konusunda ciddi gayret içerisindedir. Ülkemizde DİB'in yetişkin Kur'an kurslarına katılımın her geçen gün artması,<sup>29</sup> buralara gelen talebelerin ileri yaşta olmalarına karşın özellikle tecvid'li Kuran okuma istekleri, ifade ettiğimiz ihtiyacı ortaya koyan bir veri olarak değerlendirilebilir.

<sup>28</sup> Yakup Uzun, "Mushafların Gelişim Süreci", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 417.

<sup>29</sup> İmran Çelik vd. (ed.), *Hatibin Hitâbeti* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 223-252.

## 2. Noktalama ve Harekeleme Çalışmalarının İlmî ve Sosyo-Politik Gerekçeleri

Selef ulemasını, Kur'an'ı noktalama ve harekelemeye sevk eden temel saik, tilavetinin fasih yapıldığı zamana yakın olmalarıdır. Aynı zamanda yaşadıkları dönemde insanların dilleri, sözleri ve mizaçları ile bozulduklarını gözlemlenmeleridir. Buna, dildeki bozulmanın yaygınlık kazandığını ve sürenin uzaması ile bunun artmasından korkmaları da eklememiz gerekir. Ayrıca sonra gelen neslin; daha bilgili olacağı, akıcı konuşan kesimin artacağı, buna karşın bahse konu bozulmaya engel olacak olanların azalacağı kaygıları, onları bu hizmeti yapmaya sürükleyen itici güç olarak ifade edilebilir.<sup>30</sup> Arap dil kaidelerinin yaygın bir şekilde bilinmemesi ise daha teknik bir sorun olarak dile getirilmelidir.

İlk dönem istinsah çalışması yapıldıktan sonra yanlarındaki Mushaf ile bölgelere gönderilen Mukrîler, Kur'an'ın yanlış okunmasının önüne geçebilmişlerdi. Ancak zamanla yeni ırkların, farklı bölgelerin Müslüman olmasıyla önceki sorunlar tekrar baş göstermeye başlamıştır. Yani demografik yapının hızla değişmesi ve bu insanların Kur'an'a ulaşabilmelerini temin etme kaygısı, ilim adamlarını bu hizmeti yapmaya sürükleyen ilmî sebep olmuştur.

Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah ettirmesinde ihtilafı ortadan kaldırmak gibi sosyal etkenler gözlemlenir. Ancak Emevîler döneminde bu bağlamda yapılan çalışmalarda siyasi sebeplerden birisi diğer şehirlere dağılan, Kur'an öğreten ve çevrelerinden ciddi sayıda kitleleri toplayabilen Kurrâ'nın, zamanla siyasi söz söyleyecek bir güç haline de gelmelerinin siyasi erk tarafından problem olarak addedilmesidir. Ayrıca Kurrâ'nın elde ettiği bu siyasi güç, kendilerini başına buyruk davranmaya itebilmekte, ümmet arasında Kur'an vesilesi ile yeni bir fitneye/kargaşaya sebep olabilmekteydi. Bu durum tarihsel süreçte siyasi erk tarafından hep gözlemlenmiş ve ne zaman ki Kur'an tek nüsha haline getirilmiş, o zaman Kurrâ'nın elindeki bu koz da bertaraf edilebilmiştir.<sup>31</sup>

Siyasi olarak Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi meselesi ilk olarak Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) döneminde gündeme alınmıştır.<sup>32</sup> Bazı çalışmalar yapılsa da sadra şifa bir sonuç elde edilememiştir. Ancak Abdülmelik b. Mervan, Ziyâd b. Ebîh'ten bu işi yapmasını istemiş ve bu iş için Ebû'l Esved ed-Düelî vazifelendirilmiştir. İlk etapta Emevî karşıtlığı<sup>33</sup> nedeniyle

<sup>30</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 21.

<sup>31</sup> Erkoçoğlu, *Abdülmelik Bin Mervân*, 413.

<sup>32</sup> Aycan vd., *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, 31.

<sup>33</sup> Mevâlilerin Emevîlere karşıtlığı aslında kadim bir mesele olarak görülebilir. Arapların idare ve siyaseti başkalarına vermeme anlayışı, bunun yanı sıra sosyal, kültürel ve askeri hayatta Mevâlinin birtakım işleri deruhte etmesi ile kendilerine etkin bir konum verilmemesi gibi sebepler daima tazelediğini korumuştur. Hatta askeriyede verilen görevlerde bile ancak piyade

sorumluluk almak istemeyen Düelî,<sup>34</sup> bunun artık yapılması gereken bir görev olduğuna ikna edilince ilk adımı atan kişi olarak tarihe geçmiştir. Devlet ricali tarafından kendisine görevlendirilen kâtipler eşliğinde Kur'an'ı baştan sona okumuş ve kâtiplerine, harekelemeye işaret edecek noktayı kelimelere koymalarını istemiştir. Bu bağlamda ağız işaretlerine istinaden harekeleme tamamlanmıştır. Bir sonraki aşama da ise Haccâc zamanında, bu sefer yazılışları aynı fakat okunuşta farklı olan harflerinde belirlenmesi için bugünkü anlamda noktalama diyebileceğimiz işlem yapılmış ve süreç devam ettirilmiştir.<sup>35</sup> Arapçadaki sessiz harfler sorunu Haccâc zamanına kadar devam etmekteydi. Dildeki bu belirsizlikten kaynaklanan sorunu noktalama ve harekeleme işlemi ile çözen Haccâc, ayrıca Kur'an'ın okunmasından mütevellit meydana gelen ihtilaf ve fitnelerin önüne geçmiş, insanları Hz. Osman Mushaf'ı ile okumaya yönlendirmiş, yapılan noktalama işlemi sonucunda elde edilen nüshaları yine çeşitli bölgelere göndermiş ve farklı okumaya devam edenleri ise cezalandırmıştır.<sup>36</sup>

Emevîler dönemi sahâbenin fetihler nedeniyle İslam coğrafyasına dağıldığı, gittikleri yerde ilim öğrettikleri süreçtir. İlim merkezlerinde ise -Arapların devlet idaresinde siyaset ve askeriye başkalarına bırakmak istememeleri nedeniyle- Mevâlî/Arap olmayan kesimin bulunduğu dönemdir. Bu süreçte demografik yapının değişmesi ile eş zamanlı olarak sosyolojinin, ilim ve kültür hayatının bunların en temelinde ise dilin hızla değiştiği ve bozulduğu durumlar yaşanmıştır.<sup>37</sup> Arapçadaki bozulmanın bir diğer sebebi de yeni Müslüman olan ülkelerdeki Dîvânların dillerinin yerel/bölge halk dili ile tutulması gerçeğidir. Hz. Ömer döneminde teşekkül ettirilen Dîvân'lar, Emevîlerin güçlenmesi dönemine, Haccâc'a kadar böyle devam etmiştir. O, halifesi Abdülmelik b. Mervan ile dönemdeki önemli faaliyetlerinden biri olarak dildeki bozulmaya da bir gerekçe kabul ederek Dîvân'ları tekrar Arapça

---

olabilme gibi muameleler, siyasilere karşı genel bir soğuş anlayışa, devlete karşı da mesafeli bir duruşa neden olmuş denilebilir. Ali Aksu, *Emevî Saltanatının Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf* (İstanbul: Kitabevi, 2009), 105. Daha sonraki süreçte Mevâlinin ilim ve kültürde etkin olması Emevîlerin sonun gelmesinde de önemli bir unsur olarak tarih kitaplarına kaydedilmiştir. Hatta Arapların silahlı kaleme tercih etmeleri sonlarını hazırlamıştır. Aycan, "Emevîler Dönemi Kültür Hayatında Dini İlimlerin Tarihsel Gelişimi", 339.

<sup>34</sup> Emevîler döneminde Ulema ile Ümera arasında ilginç bir ilişki olduğu müsellemdir. Ulema sadece kendi işini yapar, siyasi konularda yorum yapmaz ve yönetime ses çıkarmaz ise yönetim tarafından desteklenirdi. Ancak idari ve siyasi konularda eğer en ufak bir girişimde bulun ise bu durumda şiddetle cezalandırılırlardı. Bunun pek çok örneği Emevîler döneminde vardır. Aycan vd., *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, 77.

<sup>35</sup> Aksu, *Haccâc b. Yûsuf*, 140.

<sup>36</sup> Aksu, *Haccâc b. Yûsuf*, 141.

<sup>37</sup> Aycan vd., *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, 32.

tutturmaya başlamıştır.<sup>38</sup> Böylece Arapça, bürokrasi dili haline de getirilmiştir.<sup>39</sup> Çünkü bu durum hem Arapça'nın gelişiminin önünde bir engel hem milli devletin oluşumunun zayıflık unsuru hem de toplum arasında ilmi ve kültürel kargaşaya da neden olan bir husustu. Dildeki bozulmayla tüm alanlara sirayet etmeye başlayan bu sorun, siyasi bir dokunuş ile çözülmüş olmaktadır.

Yapılan çalışmaların bir diğer sosyo-kültürel gerekçesi de sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş yapan Arap toplumunun tüm unsurlarıyla bu geçişi benimsemesi çabasıdır. Çünkü kabile anlayışından fetihler yapan bir ülke seviyesine çıkmıştır. *Muallak-ı seb'a* gibi birkaç vesikadan ibaret olan yazılı dil materyallerinin Kur'an ile nitelikli bir yazılı materyale dönüşmesi, dini ilimlerin tedvini, kaidelerinin ihdası ve toplumun yerleşik hayata geçmesi ile yazılı kültür iyice benimsenmiştir. Daha önce sınırlı sayıda insanların okuma yazma bilmesi ve toplumun bununla yetinmesine karşın yeni Müslüman olanların Kur'an'ı okuma talebi, devlet ricalini ve ulemayı kolaylaştırıcı tasarrufların yapılmasına itmiştir.

Kur'an tarihine bakıldığı zaman Mushaf üzerine yapılan tasarruflarda eğer siyasi erk devreye girmiş ise daha planlı, kapsayıcı ve doğru işlemlerin yapıldığı görülmektedir. Örneğin ilk müdahale siyasi erki de elinde bulunduran Hz. Ebû Bekir, ikinci çaba ise Hz. Osman eliyle olan istinsah da yapılmış ve olası pek çok fitnenin de önüne geçilmiştir. Özellikle ilk üç halife tarafından yapılan tasarruflarda, Kur'an'ın korunması hassasiyeti yanında Kur'an vesilesiyle ümmetin bölünmesi, tefrikaya düşmesi ve fitnenin tezahür etmesinin önüne geçmek düşüncesi de vardı. Hatta Hz. Osman'ın, Kur'an'ı istinsah ederken yazımında Kureyş lehçesini tercih etmesi, sorun çıktığı zaman mutlaka Kureyş lehçesine göre son kararın verilmesi ikazı, ümmetin birliği ve Kur'an'ın korunması açısından doğru ve gerekli bir öngörüdü denilebilir.<sup>40</sup>

### 3. Kur'an'ı Noktasız ve Harekesiz Okuma İmkânı

Kur'an'ın dili Arapçadır. Arap ırkına mensup bir insanın ilmî bir eğitimi olmadan nokta ve harekeden yoksun Kur'an'ı okumasının mümkün olamayacağını ifade etmek gerekir. Hz. Peygamber'in huzurunda vahye muhatap olan sahâbe ve onu hıfzeden sonraki nesli bir kenarda tutarsak, yeni Müslüman olan farklı ırktan birinin ve özel Arapça eğitimi almayan bir kişinin Kur'an'ı aslına uygun okuması neredeyse imkânsız gibidir. Arap dilinin farklı okunmaya müsait yapısı ve Kur'an'da da aynı kelimenin noktasız ve harekesiz olduğunda

<sup>38</sup> Aksu, *Haccâc b. Yûsuf*, 137-138.

<sup>39</sup> Erkoçoğlu, *Abdülmelik Bin Mervân*, 369.

<sup>40</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 118; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *Ahrufu's-seb'a li'l-kıraat* (Mekke: Mektebetü'l-Menare, 1987), 61-63.

çok farklı okunabileceğine uygun çok sayıda kelimenin olması bu düşünceyi destekler mahiyettedir.

Arapça'da noktalama ve harekelemenin Kur'an'dan önce bilinip bilinmediği tartışmalı bir husustur. Erken dönem Arap yazılarında noktalamanın bulunduğunu iddia eden A'zami, bu konuda pek çok örnek vermektedir.<sup>41</sup> O, bu durumun zaten bilindiğini ancak Kur'an üzerinde yapılan bu tasarrufun ise ihtiyaç olduğunda gerçekleştirilen bir uygulama olduğunu ifade etmektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere bu süreç, harekeye işaretten nokta, noktalarla hareke ve en son ise eğik çizgi şeklinde uygulama ile ilk önce harfler birbirinden ayırt edilmiş, daha sonra ise irabı temin edilebilsin diye harekeleme çalışmaları yapılmıştır. Örneğin, Kur'an'ın okunmasının kolaylığını temin etmek için yapılan tasarruflardan birisi Ziyâd b. Ebîh'in Mushaf metnine iki bin harf eklemesi meselesidir. Haccâc'ın valiliği döneminde cereyan eden olayda Kur'an'ın daha kolay okunması için Yezid b. el-Fârisi (ö. 75/694) tarafından bazı kelimelere harf eklemesi yapıldığı, bunu duyan Haccâc'ın, Yezid'i yanına çağırıp gerekçesini sorguladığı ve bunu, "Mushaf metnini okumakta zorlandığı ve rahat okuya bilmek için yaptığını" ifade etmesinden sonra kabullendiği bilinmektedir.<sup>42</sup> Örneğin "ابصرهم", "ابصارهم"; "شيطينهم", "شياطينهم"; "طغيينهم", "طغيانهم" ve "ظلمت", "ظلمات"<sup>43</sup>; "قلو", "قالوا" ve "كنو" "كانوا" gibi kelimeler bu tasarrufta Kur'an'a eklenen "elif"lerdir.<sup>44</sup> Yine Kur'an noktasız ve harekesiz olsaydı geniş kitlelerin okuma imkanı sınırlı olabilirdi.<sup>45</sup> Çünkü Arapçada bazı kelimeler nokta ve hareke olmadan çok farklı okunabilmektedir. Örneğin, kıraat eserlerinde çokça ele alınan "نُنْشِرُهَا" kelimesi, noktalama ve harekeleme olmadan, sahih kıraati, şâz okuyuşu bilmeyen bir mü'min tarafından nasıl okunacaktır? İlk "nûn" harfi, "te" ve "ye, ikinci "nûn" harfi "te" ve "ye" sonraki "şın" harfi "sin" ve "zây" harfi ise "râ şeklinde okunabilecektir. Ayrıca bu harflerin alabileceği hareke olasılığı da düşünüldüğü takdirde noktalama ve harekeleme tasarrufunun Kur'an için yapılan bir hizmet olduğu idrak edilebilecektir.

Bununla birlikte Arapça'da cümlenin öğelerindeki fiil, fail, meful; mübteda haber; meçhul fiil ve naib-u fail gibi yapıların standart olmadığı

<sup>41</sup> Muhammed Mustafa A'zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 183-187.

<sup>42</sup> A'zami, *Kur'an Tarihi*, 180; Öztürk - Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 154.

<sup>43</sup> A'zami, *Kur'an Tarihi*, 181.

<sup>44</sup> Muhammed Mustafa A'zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 180-181; Mesut Okumuş, "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 17.

<sup>45</sup> W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 68.

bilinmektedir. Yani bazı durumlarda haberin öne geçmesi, malum fiilin meçhul de okunabilmesi, aynı şekilde fiille başlayan bir cümlede failin hemen ardı sıra gelmeyip yerinin değişkenlik gösterdiği görülebilmektedir. Bu gibi durumlarda dilin yapısını iyi bilmeyenler tarafından sahih/doğru okuma temin edilememiş olacaktır. Örneğin, Rûm suresinin başındaki “غَلِبَتْ”<sup>46</sup> fiili, sahih kıraatte meçhul siga ile “غَلِبَتْ” okunduğu halde şâz kıraatte malum siga ile “غَلِبَتْ” şeklinde de okunabilmiştir. Bakara Sûresindeki “فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ”<sup>47</sup> ayetinde “آدَمَ” kelimesinin fail mi meful mu olduğu okuyuş farklılıklarına yansımış bir husustur. Cümlede noktalama ve harekeleme olmasa fail'in bilinme belirsizliği, “نَسَّهَا”<sup>48</sup> kelimesinin “نَسَّهَا” şeklinde okunmasında görülecektir. Âl-i İmrân Sûresindeki “وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلُ”<sup>49</sup> cümlesindeki “يُغْلُ”, sahih kıraatte malum sigada iken, bu kelimeyi meçhul okuyan kıraat imamı da bulunmaktadır.<sup>50</sup> Bu durumda ilim sahibi olmayan bir Müslümanın sahih kıraati mi şâz kıraati mi yoksa kelimenin okunmasına müsait olan farklı bir noktalama ve harekelemeyi mi tercih edeceği belirsiz olacaktır. Bu durumda doğru okuyuş mümkün olmayacak ve sahih mana bilinemeyecektir. Ayrıca nakt ve i'câm tasarrufu ana gerekçeleri arasında, sahih kıraat şartlarını taşımayan okuyuşların metne girmesinin önüne geçmek, keyfi tasarrufları engellemek ve disiplinsizlikleri ortadan kaldırmak gibi insani bazı zaafı da ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir.

Eğer noktalama ve harekeleme yapılmamış olsaydı Kur'an'ın kelime yapısı ve Arap dilinin farklı okunma imkânından dolayı vahyin ruhunun değişebileceği ve tahrifin önünün açılacağı ifade edilebilir. Örneğin, “وَتُعَزُّرُوهُ”<sup>51</sup> kelimesini Ebû Ca'fer, İbn Kesîr ve Ebû Amr, “وَيُعَزُّرُوهُ” şeklinde “yâ”, diğer kıraat imamları ise “وَتُعَزُّرُوهُ” şeklinde “tâ” harfi ile okumuşlardır. Bu durumda kelimenin manası “O'nu desteklemeniz” şeklindedir.<sup>52</sup> Ancak şâz bir kıraatte de okunduğu üzere, eğer “وَتُعَزُّرُوهُ” şeklinde okunursa o zaman mana

<sup>46</sup> er-Rûm 30/2.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/37.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/106.

<sup>49</sup> Âl-i İmrân 3/161.

<sup>50</sup> Bu bağlamda Kur'an'dan pek çok örnek vermek mümkündür. Birkaç örnek için bk. Yusuf 12/81. “إِنَّ ابْنَكَ سَرِقٌ”; 12/110. “فَدَّ كَذِبُوا”; et-Tevbe 9/129. “مِنْ أَنْفُسِكُمْ”.

<sup>51</sup> el-Fetih 48/9.

<sup>52</sup> Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî, *el-Keşf 'an vüçûhi'l-kirâ'âti's-seb'* ve *i'lelihâ ve hücecihâ*, thk. Şeyh Abdurrahîm et-Tarhûnî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 380; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî ed-Dânî, *et-Teyisr fi'l-kirââti's-seb'*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-arabî, 1984), 495; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'ü'l-beyân fi'l-kirâ'âti's-seb'*, thk. Muhammed Sâdik el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 723; Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müeyesser fi'l-kirââti'l-aşri'l-müevâtira min tarîki'tayyibeti'n-neşr* (Beyrut: Medâbiu Yusuf Beyzûn, 2020), 511.

“O’nu yüceltmeniz” olmaktadır.<sup>53</sup> Burada mananın ciddi anlamda değişime uğradığı görülmektedir. Harekenin konulmasının sahih kıraati nasıl koruduğuna ve doğru okumaya nasıl imkan tanıdığına da şu ayet örnek olarak verilebilir. “ وَمَنْ ”<sup>54</sup> ifadesi, “ وَ مِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ ” şeklinde ism-i mevsul olan “ مَنْ ” yerine harf-i cer olan “ مِنْ ” ve “ علم ” kelimesinin harekesi de değişerek “ وَمِنْ عِنْدِهِ ” şeklinde de okunmuştur. Okunuş farklılığındaki mana değişikliklerine göre sahih kıraatte, “yanlarında Kitabı ilmi bulunan kimseler”, diğer şâz kabul edilen okuyuşta, “Kitabın ilmi O’nun katındadır”<sup>55</sup> ve son okuma örneğinde ise “Kitap O’nun tarafından bilinir” şeklinde çok farklı anlamlar çıktığı görülmektedir.<sup>56</sup> Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında ciddi bir fikhî hüküm ayrılığına sebebiyet veren Mâide sûresi 6. ayetteki “ وَأَرْجُلُكُمْ ” kelimesinin “lâm” harfinin harekesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kur’an metninin mevsûkiyetine önemini göstermesi bakımından İbn Mes’ûd ve Übey b. Kâ’b’ın (ö. 33/654 [?]) özel Mushaflarına tefsir mahiyetinde ekledikleri ya da daha sonradan Müdrec kıraat<sup>57</sup> olarak adlandırılan ilave kelimeler bile sorun olmuştur. İstinsahta ana metinden arındırılan bu açıklamalar daha ilk dönemde bile ümmet arasında ihtilafa neden olmuştur.<sup>58</sup> Örneğin “ ( من ”<sup>59</sup> “ وَأَطِيعُونَ (فيمادعوتكم اليه) ” ve “ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ (اجل ما ”<sup>60</sup> İbn Mes’ûd’un izahı olan kelimeler Kur’an metninde olmadığı gibi istinsah döneminde tartışmalara bile neden olmuştur.<sup>61</sup> Yine Kur’an’ın doğru ve sahih okunması kaygısı Kur’an’a en ufak ekleme ya da okunuşta sorun olmayacağı düşünülen bir kelimedede bile olsa en küçük bir çıkarma yapmak da asla doğru karşılanmamıştır. Örneğin, “البوا” kelimesindeki “و” “اولاذبحنه” ifadesindeki “ا” ve “أفاینمت” kelimesindeki “ي” harfleri bu bağlamda örnek verilebilir.<sup>62</sup> Ayrıca şöyle farklı bir ilmi ve sosyolojik

<sup>53</sup> Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî İbni Cinnî, *el-Mühtesab fi tebyîni vucûhi şevâzî ‘l-karaâti ve ‘l-izâhi anhâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut/Lübnân: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 2/2/324; Dr. Abdullatif el-Hatîp, *Mu’cemü ‘l-kirâât* (Dimaşk: Dâru Sadi’d-Dîn, 2000), 9/46.

<sup>54</sup> er-Râ’d 13/43.

<sup>55</sup> Hârûf, *el-Müyyesser*, 255.

<sup>56</sup> el-Hatîp, *Mu’cemü ‘l-kirâât*, 4/443-444.

<sup>57</sup> Müdrec kavramını ıstılahî bir kavram olarak ilim dünyasına kazandıran ilk kişinin Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014) kabul edilir. Ancak müdrec kıraat ifadesinin aslında yanlış bir kullanım olduğunu, bunun yerine Kıraat ilmi sahasında “Müdrec Rivayet” isimlendirilmesinin yapılmasının daha doğru olacağını ifade eden nitelikli bir çalışma için bk. Muzaffer Ekrem Küçükturgut - İrfan Çakıcı, “Kıraat İlminde Müdrec Olgusu”, *Hikem* 2/1 (2024), 17-38.

<sup>58</sup> Küçükturgut - Çakıcı, “Kıraat İlminde Müdrec Olgusu”, 21.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân 3/50.

<sup>60</sup> el-Ahzâb 33/6.

<sup>61</sup> Bu konuda pek çok örnek için bk. Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, 35-42.

<sup>62</sup> A’zami, *Kur’an Tarihi*, 182.

durumda ifade edilebilir. Noktalama ve harekeleme yapılmasa ve Kur'an sadece rivayet ile gelen, hafız olan ve ilimde derinleşmiş olanların okuyabileceği şekilde bırakılsaydı, önceki dinlerde olduğu gibi din adamları sınıfı meydana gelir, insanlar kutsal kitaplarına ulaşmak için birilerine muhtaç olurlardı. Aksine Müslümanlar bunun da önüne geçmiş ve inanan her müminin kitabını Hz. Peygamber'in okuduğu şekli ile kıyamete kadar okuyabilme imkânını temin etmişlerdir.

Araştırmamızda Dâni'yi özellikle ele almamızın, bu makale ile ilişkilendirmemizin önemli gerekçeleri vardır. Bunlar, Dâni'nin o dönem İslam coğrafyasının en kozmopolit yeri olan Endülüs'te yaşaması, Kur'an'ın sahih ve doğru okunmasına yönelik pek çok tasarruf yapılmasına rağmen, konu ile ilgili üç ayrı eser yazması ve eserlerinde mezkûr konuyu ilk dönemden itibaren ele alması ve yaşadığı çağdaki durum ile mukayese ederek işleme denilebilir.

#### 4. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni

Hicrî 371 yılında Kurtuba'da doğdu. Endülüs bölgesinde farklı şehirlerde eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunduktan sonra (ö. 444/1053) yılında Dâniye'de vefat etti.<sup>63</sup> Kıraat alanında kıymetli eserleri ile tanınan Dâni, aynı zamanda güçlü hafızasına dair şu ifadeleriyle de zihinlerdedir. "Gördüğüm her şeyi yazdım, yazdığım her şeyi ezberledim ve ezberlediğim hiçbir şeyi unutmadım."<sup>64</sup>

Dâni, Kur'an eğitim ve öğretiminin yanı sıra tecvid ve kıraat sahasındaki eserleriyle ilim dünyasına katkıda bulunmuş bir müelliftir. Onun nakt ve i'câm başta olmak üzere kıraat alanındaki görüşleri, İslam dünyasında büyük önem taşımaktadır. O, Kur'an'ın nakt ve i'câm sahasına hizmet noktasında önce *Kitâbü'n-nakt*, daha sonra *el-Mukni' fi resm-i mesâhifi'l-emsâr* ve en son da *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif* adlı eserleri telif etmiştir.<sup>65</sup> Dâni, kıraatlerin sahih-şâz şeklinde tasniflerinin şekillendiği, problemler konuların ayıklandığı, alana dair pek çok nitelikli eserin verilip kıraat alanının ciddi anlamda tekâmüle yöneldiği beşinci yüzyılda yaşamıştır. Dönemindeki en önemli sorun fetihlerin iyice hızlandığı, yeni bölgelerin İslam coğrafyasına katıldığı ve Kur'an'ın okunmasına dair öne çıkan problemlerin konuşulduğu süreçtir. Yani daha çok noktalama ve harekelemeye dair yapılan tasarrufların yeterli olup olmadığı, ayrıca konunun sosyo-kültürel ve siyasi boyutlarının olup olmadığı gibi hususlardır. Buna

<sup>63</sup> Abdurrahman Çetin, "Dâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/459.

<sup>64</sup> Abdurrahman Çetin, "Ebû Amr ed-Dâni ve Eserleri" 3/3 (1991), 31.

<sup>65</sup> Mehmet Ali Aydemir, "Ebû 'Amr ed-Dâni'nin el-Muhkem Fi Nakti'l-Mesâhif Eserinin Resmül-Musfah Açısından Analizi", *The Journal of Social Sciences* 71 (2024), 3.



karşılık Kur'an'ın "kolay okunması" gerekçesi yanında "Kur'an'ın Mevsûkiyeti" hassasiyeti de ön plana çıkmakta ve bu iki görüş arasındaki tartışma/mütalaa/süreç halen devam etmektedir.<sup>66</sup>

Dânî'ye göre elimizde olan tüm tarihi veriler Kur'an üzerine yapılan bu tasarrufun bir ihtiyaç haline geldiği, ilim çevreleri ve siyasi erkin bunu yapmak durumunda kaldığı şeklindedir.<sup>67</sup> O, İbn Mücahid'in (ö. 324/936) *en-Nakt* adlı eserinden aktarmak suretiyle şunları ifade etmektedir.<sup>68</sup> "Nakt ve şekil, doğru mananın bilinmesi ve sürdürülebilir olması için de şarttır. Çünkü noktalama ve harekeleme olmasaydı Kur'an'ın sahih manasının sonraki nesillere aktarılması hususunda sorun yaşanırdı. Ayrıca, noktalama, kişisel hareket etmeyi önlediği gibi uzman olmayan kişilerin de bu işe girişmesinin önünü de kesecektir." Yani hafız olmayan, bir rivayet silsilesine dayanmayan kimselerin kendine göre bir noktalama yapma imkânı ortadan kalkmış olacaktır.<sup>69</sup>

Dânî, noktalama ve harekelemenin İslam'ın ilk dönemlerinde eksik olduğunu ve bunun zamanla giderildiğini düşünmektedir. Arapça yazı sistemi noktasız ve harekesiz olduğu için kelimelerin telaffuzu kişilerin dil bilgisine ve yerel lehçelere göre değişiklik gösterebiliyordu. Bu nedenle, özellikle gayrimüslim Araplar ve yeni Müslüman olan topluluklar arasında Kur'an'ın yanlış okunma riski artıyordu. Bu riskin fark edilmesi, noktalama ve harekeleme sisteminin geliştirilmesini zorunlu kılmıştır. Ona göre noktalama ve harekeleme işlemi ilk olarak Basra ya da Kûfe'de değil Medine'de yapılmıştır. Selef, bu işlemi siyah dışında sarı ve kırmızı gibi farklı bir boyalama yöntemi kullanmak sureti ile yapmıştır. O, eğer siyah ile yapılırsa bu rengin harfe karışmak suretiyle değişikliğe neden olacağını ifade etmektedir. Kanaatimce Dâni'nin buradaki kaygısını noktalama-harekeleme işlemine karşı olmak değil, Kur'an'ın aslının korunmasına yönelik koruyucu refleks olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü sonrakilerin yaptığını eleştirmekle beraber Selef'in yaptığını daha doğru bulduğunu ifade etmektedir. Basra ve Kûfe'de yapılan bu tasarrufun kafa karıştırıcı olduğunu ve bazı alimler tarafından da beğenilmediğini belirtmektedir.<sup>70</sup>

Dâni'nin yanlış bulduğu şeylerden biri de farklı kıraatleri bir metin içerisinde yazıp bunları renk farklılığı ile belirtmeye çalışmaktır. Her kıraat ve

<sup>66</sup> Yücel, "Kur'an Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri İle Yazımı", 1324-1326.

<sup>67</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 12.

<sup>68</sup> Ancak baktığımızda İbn Mücahid'e ait *en-Nakt* adlı bir eserini görememekteyiz. Bu durumda şunu ifade edebiliriz. İbn Mücahid'in noktalama ve harekelemeye dair bir eseri olmasına rağmen bu eser bizim elimize ulaşmamıştır.

<sup>69</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 24.

<sup>70</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 21.

harf için siyaha zıt renkler, örneğin kırmızı, yeşil, sarı ve lacivert gibi renkler kullanılmalarıdır. O, bunun daha büyük karışıklığa sebep olacağını ve gereksiz olduğu söylemektedir.<sup>71</sup> Ancak Dâni, Halil b. Ahmed'in yapmış olduğu hizmetlerin öncekilerin yaptığına uygun olduğunu ve Kur'an'da bulunmasının sorun teşkil etmediği görüşündedir.<sup>72</sup>

Dâni, Kur'an'ın harflerine eklenen hareke ve noktaların, metnin doğru okunmasının garantisi olduğuna inanır. Kur'an'ın yazıya geçirilmesi sırasında noktalama ve harekelenenin eksik olduğu ilk dönemlerde, Arapça'ya tam hâkim olmayan veya dilin farklı lehçelerini konuşan kişiler arasında yanlış okumalar ve anlam kaymaları meydana gelebilmekteydi. Dâni, bu yanlış okumaların önüne geçmek için nokta ve hareke sisteminin gerekliliğini savunmuştur. O, noktalama ve harekelenme işaretlerinin, Kur'an'ın öğrenilmesi ve doğru okunması için sadece yardımcı unsurlar olmadığını, aynı zamanda zorunlu hale geldiklerini belirtir. Arap dilinin fonetik yapısının tam olarak anlaşılması için noktalama ve harekelenenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Onun çalışmaları, hem anadili Arapça olanlar hem de diğer Müslümanlar tarafından doğru bir şekilde okunmasını sağlamaya yönelik katkılar şeklinde değerlendirilebilir.

Dâni'nin bu konu ile ilgili çokça eser yazması şu şekilde de yorumlanabilir. Dâni, fethedilen ve halkı acem olan bir bölgede Endülüs'te yaşamaktadır. O coğrafya, Arapça'ya ve Kur'an kelimelerine yabancı, Kur'an'ın okunması noktasında sorun yaşayan insanlardan oluşmaktaydı. Bu yüzden Dâni'de bir ilim adamı duyarlılığı ile sorunu bu açıdan ele almış ve çözüm önerisi sunmaya çalışmıştır denilebilir. Fetih süreci devam ederken çokça konu edinilen nakt meselesi, süreç tamamlandıktan sonra ve Arap dil kaideleri de yerleştikten sonra problem olmaktan çıkmaya başlamıştır.

Dâni'nin yaşadığı bölgede öne çıkması ve kıymetli eserler vermesinin ayrıca iki önemli sebebi daha zikredilebilir. Birincisi bölgenin refah düzeyi yüksek, ilim ehline kıymet veren ve ilim taliplilerinin çokça ziyaret ettiği bir noktada olması, ikincisi ise ilmi ve özelde de kıraat ilmimi seven devlet ricali tarafından siyasi destek görmesidir. Örneğin, Dâniyenin kurucu ve ilk emiri olan Mücahid el-Âmirî (ö. 436/1044-45), Dâni'yi dost edinmekle birlikte ona ilmi çalışmaları yapması için ciddi katkılarda sunduğu bilinmektedir.<sup>73</sup>

Dâni, kıraat, tecvid, dil ve i'caz gibi alanlarda pek çok çalışmaya imza atmış bir müellif olduğu görülür. Kur'an'ın ayet sayısı, noktalama-harekelenme, kıraat farklılıkları, tecvid, mehârici'l-hurûf, vakf-ibtida, idgâm, feth-imale,

<sup>71</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 22.

<sup>72</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 23.

<sup>73</sup> Abdulhalim Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü Tarihi, Kaynakları ve Yöntemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 129.

kıraat imamları ve ravileri arasındaki farklar gibi genel konular ve özel başlıklarla ilgili kıymetli çalışmaları elimizdedir. *Câmî 'u 'l-beyân fi 'l-kırâ 'âtî 's-seb ' , İbn Haldûn'un övgüsüne mazhar olmuş altı kıraat tarzını ele aldığı*<sup>74</sup> *et-Teyşîr fi 'l-kırâ 'âtî 's-seb ' , el-Muhkem fi nakhi 'l-mesâhif , el-Müktefâ fi 'l-vakfi ve 'l-ibtidâ ' , et-Ta 'rif fi 'htilâfi 'r-ruvât 'an Nâfi ' , el-Beyân fi 'addi âyi 'l-Kur 'ân , et-Tehzîb li 'nfirâdi e 'immeti 'l-kırâ 'âtî 's-seb 'a , el-İdgâmü 'l-kebîr , et-Tahtîd fi 'l-itkân ve 't-tecvîd , el-Mûdih li-mezâhibi 'l-kurrâ ' ve 'htilâfihim fi 'l-fethi ve 'l-imâle , el-Mukni fi resmi mesâhifi 'l-emsâr ve Mehâricü 'l-hurûf ve ecnâsühâ* gibi 120 civarında eseri olduğu bilinmektedir.<sup>75</sup>

#### 4. 1. *el-Muhkem fi nakdi 'l-mesâhif*

Dânî, eserlerinde farklı kıraatlerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ve aktarılabilmesi için nokta ve hareketlerin kritik rol oynadığını savunmuş, her kıraatin kendine özgü bir telaffuz biçimi ve anlam incelikleri olduğunu, bu farkların korunmasının ancak doğru noktalama ve harekeleme ile mümkün olacağını belirtmiştir.

*el-Muhkem* 40 bâbdan meydana gelmektedir. Dâni, eserinde adeta Arap dilinin harf ve kelimelerine dair tüm boyutlarını ele aldığı görülmektedir. Şöyle ki öncelikli olarak noktalama ve harekeleme ameliyesinin tarihi sürecini, gereğini ve sahâbe ve tabiinden bu çabaya dair görüşleri aktarmaktadır.<sup>76</sup> Daha sonra, telifinde harflerin yapısı, yazılışı, seslendirilişi, kerih gören ya da cevaz verenlerin görüşleriyle birlikte ta'şir, tahmis çalışmalarını, sûre başlıklarının yazımı, ayet sayıları, Kur'an'ın doğru bir şekilde okunması, yazılması ve anlaşılması için gerekli olan kurallar ve ayrıntılar yer almaktadır. Aynı zamanda farklı kıraatler arasındaki uyum ve bu farklılıkların nasıl algılanması noktasındaki görüşlerini serdetmektedir. Dâni, eserinde tüm boyutlarıyla hece harfleri, yazımları, noktalamasının nasıl yapılacağına dair nakt ve i'câm ile ilişkili konuları detaylı bir şekilde ele almıştır.<sup>77</sup>

O, *el-Muhkem fi nakti 'l-mesâhif* adlı eserinde, harekeleme ve noktalama işaretlerinin Mushaflara konulmasının tarihine dair bilgiler de vermektedir. İlk dönem sahâbe, tabiîn ve âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra, bu tasarrufu caiz gören ve buna karşı çıkıp kerih görenleri, ihtilâf ve ittifak noktalarını incelenmiştir. Ayrıca hecâ harflerinin sayısı, yazılış biçimi, tertibi, hareketlerin mahiyeti, konuluş yerleri ve kullanılan işaretler hakkında da bilgi verilmiştir.

<sup>74</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995).

<sup>75</sup> Çetin, "Dâni" 8/459.

<sup>76</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 1-12.

<sup>77</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 25-245.

*el-Muhkem*, yazıldığı tarih itibarıyla çok önemli bir eser olmakla birlikte, müellifi Dâni'nin Kur'an üzerine yapılan tasarruflar ile ilgili her bir meseleye müstakil bir eser yazmasıyla da değerlidir. Ayrıca, Kur'an'ın noktalama ve harekeleme konusunu, tartışmalı meseleler ve ele aldığı bu hususları işlediği kaynakları açısından da önemi haiz bir eserdir.<sup>78</sup> *el-Muhkem*, kendisinden önce i'câm ve nakt alanında yazılmış olan eserleri hâvî olması ve Mushaf alanında da klasik denilebilecek ve güvenilir kabul edilen bir kitap olması nedeniyle de değerlidir.<sup>79</sup> *el-Muhkem* İzzet Hasan tarafından 1960 yılında Dımaşk'ta yayımlanmıştır.<sup>80</sup>

#### 4. 2. *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitâbi'n-nakd*

Dâni'nin *el-Mukni'* adlı telifi yirmi iki bâb ve on sekiz fasıldan oluşmaktadır.<sup>81</sup> Kur'an'ı ilk defa kimin cem' ettiği, sahâbelerin, kaç nüsha hazırlandığı ve bu nüshaların nereye gönderildiği hakkında görüşler yer almaktadır. Tüm boyutlarıyla hazf ve ispat konusunu,<sup>82</sup> hemzenin yazılışı ile ilgili meseleleri, imam nüshasından çoğaltılan Hicaz, Irak ve Şam Mushaflarında görülen fazlalık ve eksiklik gibi muhtelif kıraat konularını ele almıştır.<sup>83</sup>

Dâni'nin bu eseri ilk dönem yapılanları izah etmesi, kaynaklandırması ve günümüzde yazılanlara klasik dönem müellefatından kaynaklık teşkil etmesi açısından önemlidir. Çünkü Dâni'nin *el-Mukni'* adlı çalışması yaşadığı döneme kadar yapılan noktalama ve harekeleme tartışmalarının zirveye ulaştı 'efrâdı cami' ağıyârını mani' bir telif olarak değerlendirilebilir.<sup>84</sup> Ayrıca yakın dönemde yürütülen Mushaf yazımı ve basımı çalışmalarında, yazım kurallarını tayin ve tespit için esas alınan temel başvuru kaynaklarından birinin hatta önde geleninin *el-Mukni'* oluşu, onun referans metin olma vasfının devamlılığını göstermektedir.<sup>85</sup>

Dâni'nin noktalama ve harekelemeye dair yazdığı ve diğer iki eserinin tekrarı/özeti mahiyetindeki üçüncü eseri ise *en-Nakt* adlı kısa çalışmasıdır. On bir bâb ve beş fasıldan oluşan telif, noktalama işini ilk kimin yaptığı, sahâbe ve

<sup>78</sup> Abdurrahman Çetin, "el-Muhkem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/44.

<sup>79</sup> Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 224.

<sup>80</sup> Çetin, "Dâni", 8/460.

<sup>81</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 13-125.

<sup>82</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 20-57.

<sup>83</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 58-123.

<sup>84</sup> Tayyar Altıkulaç, "el-Mukni'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/138.

<sup>85</sup> Nevrin Nur Aslan, *Mushaf İmlası Edebiyatının Kaynak Analizi: Dâni'nin el-Mukni' Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 1.

tâbiünden bunu uygun gören ve karşı olanların görüşlerini ele almaktadır.<sup>86</sup> Ayrıca harflerde/kelimelerde; hareke ve tenvin, sükûn, şedde, sakin nûn, izhar, idgâm, sıla, hemzenin yazılışı, eksik yazılan harflerin nasıl noktalanacağı ya da yazımında fazlalık bulunan kelimelerdeki harflerin nasıl noktalanacağına dair hükümler izah edilmektedir.<sup>87</sup> Kısacası Mushaf'ların noktalanması ve Kur'an lafızlarının zaptının keyfiyeti ile ilgili, *el-Mukni*'e mülhak muhtasar bir risaleden ibarettir. *el-Mukni*'in sonunda yer almaktadır.

## Sonuç

Kur'an'ın mevsûkiyetine dair yapılan çalışmaları çok boyutlu bir şekilde ele almak gerekmektedir. Hz. Ebû Bekir'den bugüne kadar Kur'an üzerine yapılan tüm tasarruflar, Kur'an'ın mevsûkiyeti, kolay okunması ve ümmetin Kur'an'a kolay ulaşabilmesine yöneliktir. Yapılan bu hizmetlerin arka planında ilmî, kültürel, sosyal ve siyasi ciddi gerekçelerin olduğu ve bunlarında ümmetin ihtilafa düşmesini önleme ve vahdetini temin etme düşüncesi ile yapıldığı söylenebilir. On dört asırdır bir harfinin dahi değişmemesi, orijinalliğine dokunulamaması, Kur'an'ın manası ve İslam'ın ne olduğuna yönelik bu kadar tefrikaya karşın Kur'an metninin aynı kalması, onun korunduğunun an bariz alametidir.

Bu çalışmada Kur'an'ın noktalama ve harekeleme süreci, bu hizmetin yapılmasının arka planında yatan ilmî ve sosyo-politik gerekçeleri ele alınmıştır. Kur'an'ın nakt ve i'câm olmaksızın günümüzde ehl-i ilim olmayan insanlar tarafından okunamayacağı bazı örnekler üzerinden tartışılmış ve yapılan bu hizmetin müminlerin hayatını nasıl kolaylaştırdığı ifade edilmeye çalışılmıştır. Yaşadığı coğrafyanın demografik yapısı ve tarihi şartları gereği nakt ve i'câm konusunda en çok eser yazanlardan birisi olan Dâni hakkında bilgi verilmiş ve eserleri bu bağlamda tanıtılmıştır.

Bu çalışmada ulaşılan neticeler şu şekildedir. Kur'an, Hz. Peygamber döneminde bazı şartlar nedeniyle cem edilememiş, fakat gelişen şartlar, onun öncelikle cem' ve istinsahını daha sonra ise nakt ve i'câmını gerektirmiştir. Bu tasarrufların yapılmasında, dönemin alimlerinin ihtiyacı tespit edip adım atmasından daha etkileyici olanının siyasi iradenin konuya atması olduğu görülmüştür. Siyasi olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Mervan b. Hakem ve Haccâc b. Yusuf gibi isimlerin, en az Zeyd b. Sâbit, Ebü'l-Esved ed-Düeli, Nasr b. Âsım, Yahya b. Ya'mer ve Halil b. Ahmed kadar önemli olduğu tespit edilmiştir. Bu hizmetlerin devlet eliyle yapılması, birliğin sağlanması ve kalıcı

<sup>86</sup> Dâni, *en-Nakt*, 128.

<sup>87</sup> Dâni, *en-Nakt*, 131-145.

bir çözümün temin edilmesi noktasında daha etkili olduğu görülmüştür. Kur'an'ın noktasız ve harekesiz okunabilme imkanı mevcut şartlarda konunun uzmanları dışındaki insanlarınca fazla mümkün olmadığı, tarihi süreçte bu bağlamda yapılan hizmetlerin Müslümanların tamamının Kur'an'a daha kolay ulaşmasını temin eden bir hizmet olduğu kanaatine varılmıştır.

Müslümanların Kur'an üzerinde yapmış oldukları tüm bu çalışmaların, Hz. Peygamber'in yapmadığı şeyi yapmaları, yeni bir bid'at ortaya çıkarmaları veya tahrif ve tağyir değil bilakis Kur'an'ın mevsûkiyetine, kolay ulaşılabilmesine ve okunmasına yönelik bir hizmet olduğu zımnen ifade edilmeye çalışılmıştır.

## Kaynakça | References

- Akdemir, Mustafa Atilla. "Dabtu'l-Mushaf ve Tecvid'li Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 291-303.
- Aksu, Ali. *Emevî Saltanatının Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf*. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. "el-Mukni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aslan, Nevrin Nur. *Mushaf İmlası Edebiyatının Kaynak Analizi: Danî'nin el-Mukni'yi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Aycan, İrfan vd. *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2003.
- Aycan, İrfan. "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Dini İlimlerin Tarihsel Gelişimi". *Dinî Araştırmalar* 2/5 (1999), 337-364.
- Aydemir, Mehmet Ali. "Ebû 'Amr ed-Dânî'nin el-Muhkem Fî Nakti'l-Mesâhif Eserinin Resmul-Musfah Açısından Analizi". *The Journal of Social Sciences* 71 (2024).
- A'zami, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Başal, Abdulhalim. *Endülüs Kıraat Ekolü Tarihi, Kaynakları ve Yöntemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Çelik, İmran vd. (ed.). *Hatibin Hitâbeti*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Çetin, Abdurrahman. "Dânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/459-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. "Ebû Amr ed-Dânî ve Eserleri" 3/3 (1991), 31-40.
- Çetin, Abdurrahman. "el-Muhkem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/44. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Ahrufu 's-seb'a li'l-kıraat*. Mekke: Mektebetü'l-Menare, 1987.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muhkem fi nakdi'l-mesâhif*. thk. Muhammed Hasan İsmâil Muhammed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mukni' fi ma 'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Kahire: Mektebetül-Külliyetül Ezheriyye, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *en-Nakt*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Kahire: Mektebetül-Külliyetül Ezheriyye, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *Câmi 'u'l-beyân fi'l-kirâ'âti 's-seb'*. thk. Muhammed Sâdık el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî ed-. *et-Teysîr fi'l-kirââti 's-seb'*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-arabî, 1984.
- Ergin, Mehmet Cevat. "Arap Nahvinin Doğuşu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 111-141.
- Erkoçoğlu, Fatih. *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdulmelik Bin Mervân*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müeyesser fi'l-kirââti'l-aşri'l-mütevâtira min tariki tayyibeti'n-neşr*. Beyrut: Medâbiu Yusuf Beyzûn, 6. bs., 2020.
- Hatîp, Dr. Abdullatif el-. *Mu'cemü'l-kirâât*. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru Sadi'd-Dîn, 2000.
- İbni Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Mühteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirââti ve'l-izâhi anhâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut/Lübnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Küçükturgut, Muzaffer Ekrem - Çakıcı, İrfan. "Kıraat İlminde Müdrec



- Olgusu”. *Hikem* 2/1 (2024), 17-38.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Mushaf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırâ’âti’s-seb‘ ve i’lelihâ ve hücecihâ*. thk. Şeyh Abdurrahîm et-Tarhûnî. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2007.
- Okumuş, Mesut. “Kur’ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 5-37.
- Özbek, Ömer - Bozmaz, Enes. “Kıraatlerin İştihârında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkilerin Rolü”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 743-765.
- Özdemir, Mehmet. “Endülüs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/225-232. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur’an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Şan, Lokman. “Resm-i Mushafın İ‘câzı Meselesi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2022), 754-775.
- Şen, Ziya. “Haccac b. Yusuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri”. *Electronic Turkish Studies* 9/5 (2014).
- Uzun, Yakup. “Mushafların Gelişim Süreci”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 383-425.
- Watt, W. Montgomery. *Kur’an’a Giriş*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı Ekim 2013.
- Yücel, Hasan. “Ayet Numaralarının Mushafa Ekleniş Amacı Üzerine”. *Dini Araştırmalar* 24/61 (2021), 375-426.
- Yücel, Hasan. “Kur’ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri İle Yazımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1307-1331.
- Yücel, Hasan. “Reşîd Rızâ’nın Tefsirinde Ayetlerin Noktalama İşaretleri İle Yazımı Üzerine”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (ts.), 165-200.



## Dinsel ve Mitolojik Bir Figür Olarak Lotus Çiçeğinin Eski Mısır Dini ve Hinduizm'deki Önemi

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Eroğlan | ORCID: 0000-0002-3684-9546 | [fatiheroğlan@siirt.edu.tr](mailto:fatiheroğlan@siirt.edu.tr)

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

### Öz

Nelumbonaceae bitki ailesinden lotus, suyu seven bir çiçek olup koyu renkli sular ile yağmur ormanlarının bulunduğu bölgelerde yetişen bir bitkidir. Dünya üzerinde pek çok çeşidi bulunan bu çiçeğinin, bazı dinsel geleneklerde ve kültürlerde önemli bir yeri vardır. Lotus tohum hâlinde büyüme sürecine kadar olan evrelerde görüntüsü ve kendine özgü özellikleriyle dikkat çeken bir bitkidir. Yenilebilir olmasının yanı sıra pek çok türü bulunan lotusun tohumlanması, büyümesi ve su yüzeyine doğru çiçek açması onun dini, kültürel ve sanatsal bir değer olarak algılanmasını sağlamıştır. Bu değerden hareketle lotusun kendine özgü özellikleri, dini ve felsefi bakış açısıyla toplumların mitoslarında, kültürlerinde önemli bir yer edinmiştir. Bununla birlikte lotus, dünyanın ve insanın yaratılışına, hayatın kökenlerine ilişkin sorulara yönelik bir cevap olarak düşünülmüştür. Sulak ve bataklık yerlerde yetişen ardından su yüzüne çıkan lotus; Eski Mısır ve Hinduizm başta olmak üzere, pek çok dinsel gelenek ve coğrafyada insanın değişimi, arınması ve manevi yükselişine yönelik önemli bir sembol olarak algılanmıştır. Bu makale kendisine yüklenen anlamlar doğrultusunda sanat, edebiyat ve mimaride sıkça kullanılan lotusun Eski Mısır ve Hinduizm gibi dinsel geleneklerdeki önemini göstermenin yanında, kutsal olarak kabul edilen bu bitkinin işaret ettiği dinsel ve mitolojik anlamlara dikkat çekmeyi amaçlar.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Lotus, Kutsal Bitki, Eski Mısır Dini, Hinduizm.

**Atf Bilgisi:** Eroğlan, Fatih. "Dinsel ve Mitolojik Bir Figür Olarak Lotus Çiçeğinin Eski Mısır Dini ve Hinduizm'deki Önemi". *Marifetname* 11/2 (Aralık 2024), 497-521.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1586333>

Geliş Tarihi	15.11.2024
Kabul Tarihi	19.12.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Fatih Eroğlan)
------------	--

Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
--------------------	-----------------------

Etik Bildirim	<a href="mailto:marifetmaneetikbildirim@gmail.com">marifetmaneetikbildirim@gmail.com</a>
---------------	--

Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
-----------------	-------------------------------------

Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
-----------	---

Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a> lisansı altında yayımlanmaktadır.
----------------------	--

## The Importance of the Lotus Flower as a Religious and Mythological Figure in Ancient Egyptian Religion and Hinduism

Asst. Prof. Fatih Eroğlan | ORCID: 0000-0002-3684-9546 | [fatiheroğlan@siirt.edu.tr](mailto:fatiheroğlan@siirt.edu.tr)

Siirt University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

### Abstract

Lotus, from the Nelumbonaceae plant family, is a water-loving flower that grows in dark waters and rainforests. This flower, which has many varieties worldwide, has an important place in some religious traditions and cultures. Lotus is a plant that draws attention with its appearance and unique features from the seed to the growth process. In addition to being edible, the seeding, growth, and flowering of the lotus, which has many species, towards the surface of the water has made it perceived as a religious, cultural, and artistic value. Based on this value, the unique features of the lotus have gained an important place in the myths and cultures of societies from a religious and philosophical perspective. In addition, the lotus has been considered an answer to questions about the creation of the world and man, and the origins of life. The lotus, which grows in wet and swampy places and then comes to the surface, has been perceived as an important symbol for human change, purification and spiritual elevation in many religious traditions and geographies, especially in Ancient Egypt and Hinduism. This article aims to show the importance of the lotus, which is frequently used in art, literature, and architecture in line with the meanings attributed to it, in religious traditions such as Ancient Egypt and Hinduism, as well as to draw attention to the religious and mythological meanings indicated by this plant, which is considered sacred.

**Keywords:** History of Religion, Lotus, Sacred Plant, Ancient Egyptian Religion, Hinduism.

**Citation:** Eroğlan, Fatih. "The Importance of the Lotus Flower as a Religious and Mythological Figure in Ancient Egyptian Religion and Hinduism". *Marifetname* 11/2 (December 2024), 497-521.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1586333>

Date of Submission	15.11.2024
Date of Acceptance	19.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External

Ethical Statement	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. (Fatih Eroğlan)
-------------------	--

Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetmaneeetikbildirim@gmail.com">marifetmaneeetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a> .

## Giriş

Dinsel geleneklerde ihtimam gösterilen sayısız dini fenomenler vardır. Bu dini fenomenlerin bazılarının diğerlerine nazaran ön plana çıktığı görülür. Bunların arasında bitkilere, dağlara, hayvanlara ve insanlara ilişkin fenomenler dikkat çekmektedir. İnsan hayatında önemli bir yere sahip olan ve sıklıkla rastlanılan bu fenomenler dini, felsefi olmalarının yanı sıra kültürel özellikleri içermekte ve dini algılamalara kaynaklık etmektedir. Ayrıca bunlar sanat, mimari, edebiyat gibi pek çok kültürel unsurda maddi ve manevi bir husus olarak da kendini göstermektedir. Lotus, bu özelliklere sahip çok boyutlu bir dini fenomen olarak kadim zamanlardan günümüze kadar önemini ve değerini korumuş bir fenomendir. Kutsal anlamlar ve büyük değerler atfedilen lotus, modern zamanlara kadar kutsal bir sembol olarak toplumların hafızasında önemli bir yer edinmiştir.

Lotus pek çok dinsel gelenekte sadece güzel, sıra dışı bir bitki olarak algılanmamıştır. O huzurun, saflığın, erdem, bilgeliğin, ruhsal gücün ve farkındalığın sembolü olarak imlenmiştir. Diğer bitki türlerinden farkı nedeniyle insanların ilgisini çekmiş ve insanları kendine hayran bırakmıştır. Bazen dini bir unsur bazen de geleneksel ve kültürel bir unsur olarak ortaya çıkan lotus, kutsal olarak algılanmasının yanı sıra insan yaşamı ile toplumların kültürel özelliklerinin şekillenmesinde başat bir rol üstlenmiştir.

Lotus dekorasyon, sanat, beslenme ve kutsal metinlerin yanında bazı toplumların gündelik hayatlarında dini, felsefi ve kültürel bir unsurdur. Bu minvalde kutsal bir yapının duvarlarında, bir edebi eserin etkileyici anlatımlarında, kutsal bir kitabın yaratılışa ilişkin anlatıları ile bir ritüele ait uygulamalarda lotusu görmek mümkündür.<sup>1</sup> Bu örnekler lotusun geniş kullanım alanları göstermesi açısından oldukça önemlidir. Lotus toplumlar nezdindeki bu kutsal anlamını ve değerini, botanik bilimindeki karşılığına, tohum halinden büyümesine ve çiçeklenmesine kadar geçirdiği evrelere borçludur. Lotusun gelişim evreleri ile insanlar ve toplumlar arasındaki kurulan benzerlikler, bir

---

<sup>1</sup> Antonello Prigioniero vd., “Plants Named ‘Lotus’ in Antiquity: Historiography, Biogeography, and Ethnobotany”, *Harvard Papers in Botany* 25/1 (Haziran 2020), 59; Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 283.

hakikati veya bir durumu ifade etmenin yanında, tanrısal olanı ve manevi yükselişi işaret etmenin bir aracı olarak kabul edilmiştir.<sup>2</sup>

## 1. Botanik Biliminde Lotus

Dinsel geleneklerde ve kültürlerde farklı anlam ve değerlerle karşımıza çıkan lotus nasıl bir bitkidir? Bununla birlikte lotusa yüklenen bu değerlerin kökeninde hangi önemli hususlar yer almaktadır? Lotusun hangi özelliklere sahip bir bitki olduğuna yönelik verilen cevap, toplumlar nezdindeki farkını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Zira kutsalla bağı olan bir insan için tabiattaki varoluş sahnesi, türdeş olmayan ve toplumsal hafızada farklı olarak konumlandırılan dini fenomenlerle doludur. Aynı zamanda bu fenomenler kutsalın bir tezahürü olarak algılanır. Söz konusu bu dini fenomenler, kutsal olarak kabul edilmekle birlikte inanan kişi için farklı bir deneyimi ve değeri işaret etmektedir.<sup>3</sup> Bu bağlamda lotus bahsi geçen bu hususlara örnek teşkil eden önemli bir örnektir. Bazı dinsel geleneklerde lotus sadece dikkat çekici bir bitki değildir, aynı zamanda o kutsalla bağlantıya geçmenin ve onunla etkileşime girmenin de vasıtasıdır.

Botanik biliminde pek çok farklı türü bulunan lotus, Nelumbo olarak bilinir ve Nelumbonaceae bitki ailesindedir. Nilüfer olarak da bilinen lotus, sulak alanları seven bir bitkidir. Koyu renkli sular ile yağmur ormanlarının bulunduğu bölgelerde yetişir. Bu bitkiler, bol miktarda suya ihtiyaç duydukları için sudan uzakta yaşayamazlar ve tüm yüzeylerinden sıvıyı emebilmeleri için suyla çevrili olmaları gerekir. Şekli yuvarlaktır, ortasında yarım daire şeklinde bir yarık vardır ve suyun yüzeyinde bulunur.<sup>4</sup> Nelumbo Nucifera (Asya), Nelumbo

---

<sup>2</sup> J. Andrew McDonald, "Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE", *Religions* 9/9 (Eylül 2018), 1-2.

<sup>3</sup> Antoine Vergote, "Kutsal", çev. Halife Keskin - Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/2 (2002), 214-215; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 28-37.

<sup>4</sup> Sarah Jose, *Trees, Leaves, Flowers and Seeds: A Visual Encyclopedia of the Plant Kingdom* (New York: DK, 2019), 85-5; Ayman Mohamed Ahmed, "Imitation of the Lotus Flower in Architecture Its Use in the Decoration of Walls and Ceilings of Palaces, Houses, and Tombs in Ancient Egypt", *Res Mobilis: Revista Internacional de Investigación En Mobiliario y Objetos Decorativos* 11/14 (2022), 2.

Lutea<sup>5</sup> (Amerika) gibi önemli türleri bulunan bu çiçek, Asya'daki tropikal ve subtropikal bölgelerde önemli bir yetişme alanına sahiptir. Doğu Asya ve Güney Pasifik'teki bölgelere özgü bir su bitkisi olmasının yanı sıra Hindistan, Çin ve Rusya gibi daha pek çok ülkede yer alan göletler, taşkın yataklar ile nehir deltaları gibi yavaş akan sularda yetişme alanları bulur.<sup>6</sup>

Lotus köklerini suyla kaplı toprağa batırır, ardından su yüzeyinin üzerinde büyük dairesel yaprakları olan gövdeler gönderir. Bunlar su yüzeyinin üzerine yükselen çiçek sapları şeklindedir. Her sapın üzerinde bir yuvarlak çiçek tomurcuğu belirir. En nihayetinde bu bitki birçok taç yaprağı olan bir çiçeğe dönüşür. Lotus; çiçekleri, tohumları, genç yaprakları ve rizomları ile yenebilen bir bitkidir. Asya'da, yaprakları bazen garnitür için kullanılırken, büyük yapraklar ise yemek için bir sargı olarak kullanılır. Bilimsel olarak insana ve doğaya olan katkıları nedeniyle pek çok çalışmaya konu olmuştur. Ayrıca lotusun çeşitli kısımları bazı hastalıkları tedavi etme ile şifa uygulamalarına yönelik bazı dinsel ritüellerde kullanılmıştır. Bunun yanı sıra lotusun çeşitli kısımları şifa amaçlı geleneksel Asya bitkisel ilaçlarında da kullanıldığı bilinmektedir.<sup>7</sup>

Bilim dünyasında süper hidrofobi olarak bilinen özelliğe sahiptir. Bu nedenle çamurlu suda yetişen lotusun tertemiz kalması, onun arınmışlık ve saflık sembolü olarak algılanmasını sağlamıştır. Lotus, yetişme alanı ve doğası gereği pek çok kirletici unsur ile karşı karşıya kalır. Bilimde lotus etkisi fenomeni<sup>8</sup> olarak da bilinen bu

<sup>5</sup> Pulok K Mukherjee vd., "The sacred lotus (*Nelumbo nucifera*)– phytochemical and therapeutic profile", *Journal of Pharmacy and Pharmacology* 61/4 (01 Nisan 2009), 407-408.

<sup>6</sup> Mukherjee vd., "The sacred lotus (*Nelumbo nucifera*)– phytochemical and therapeutic profile"; Aruna Jyothi Kora, "Leaves as dining plates, food wraps and food packing material: Importance of renewable resources in Indian culture", *Bulletin of the National Research Centre* 43/1 (27 Aralık 2019), 7.

<sup>7</sup> Richard Evans Schultes vd., *Plants of the Gods* (Rochester: Healing Arts Press, 2001), 67; Emboden, W. A. 1978; *The sacred narcotic lily of the Nile: *Nymphaea caerulea**. *Economic Botany* 32(4): 395–407. Ayrıca bk. Kora, "Leaves as dining plates, food wraps and food packing material", 7-8.

<sup>8</sup> Alman botanikçi Wilhelm Barthlott, Ren Friedrich Wilhelm Üniversitesinde (Bonn Üniversitesi) bir botanikçi olarak bitkiler üzerinde yaptığı çalışmalarda, kaygan yüzeyli yaprakları mikroskop altında incelemeye tabi tutar. O zamana kadar pütürlü yüzeylerin fazla kiri fazla barındırmayacağı düşünülmektedir. Oysa üzerinde kir barındırmayan bu çiçeğin sıra dışı bir şekilde yüzeyleri pütürlüdür. Botanik biliminde buna lotus etkisi fenomeni adı verilmiştir. Lotus bilinenin aksine çok dokulu ve

özelliği sayesinde, bataklıklarda veya çamurlu sulara yetişen lotusu hem çamurlu suların hem de yere düşen yağmur tanelerinin kirletmediği bilinmektedir. Bu yüzden kendi kendini temizleyen ve kirlenmeyen yüzeyler için lotustan ihamla, lotus etkisi fenomenine sahip yüzeyler tabiri kullanılmaktadır. Bu yüzden lotus sadece Botanik bilimi açısından değil, mitoloji, sanat, edebiyat, dinler tarihi gibi sosyal bilimlerin alanındaki akademik çalışmalara da konu olmuştur.<sup>9</sup>

## 2. Lotusun İşaret Ettiği Anlamlar Bağlamında İnsan

Lotus söz konusu olduğunda diğer önemli bir unsurun su olduğu anlaşılır. Kadim zamanlardan günümüze pek çok dinsel gelenekte ve kültürde su, yaşamın kaynağı ve hayati bir unsur olarak imlenir. Bu bağlamda suyun ve nemin çok görüldüğü yerlerde yetişen lotus, hayat ile bağlantılı olarak yaşam çiçeği olarak da adlandırılır.<sup>10</sup> Su ile olan ilişkisi nedeniyle lotus, dinsel gelenekler ile kutsal metinlerdeki yaratılış ve hayatın başlangıcına yönelik kozmogonik mitoslarda önemli bir sembol olarak kullanılır. Bazı kozmogonik mitlerde lotus, yaratılışın var oluş aşamasının başlangıcında karşımıza çıkar. Nitekim Hinduizm'de Brahma'nın varlığına ilişkin mitlerde lotus önemli bir yere sahiptir.<sup>11</sup>

Lotusun temsil ettiği önemli bir anlam ise saf olma halidir. Yetişme alanlarını belirleyen su ve nem nedeniyle saflık ile

---

pütürlü yapısıyla ve her bir pütüz arasında sıkışan boşluktaki hava nedeniyle, su veya herhangi bir kirden üzerinde barındırmaz. Lotus bu yönüyle modern dünyada hidrofobi ya da süper hidrofobi olarak bilinen özelliğe sahip bir bitki olarak kayıtlara geçmiştir. Bk. Esen Özdoğan vd., "Lotus Etkili Yüzeyler", *Textile and Apparel* 16/1 (01 Haziran 2006), 287-290.

<sup>9</sup> Özdoğan vd., "Lotus Etkili Yüzeyler", 287-289; Felix Müller vd., "Self-Cleaning Surfaces Using the Lotus Effect", *Handbook for Cleaning/Decontamination of Surfaces*, ed. Ingegård Johansson - P. Somasundaran (Amsterdam: Elsevier Science B.V., 2007), 791-793.

<sup>10</sup> Deniz Gezgin, *Bitki Mitosları* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2007), 109; Jose, *Trees, Leaves, Flowers and Seeds: A Visual Encyclopedia of the Plant Kingdom*, 84. Ayrıca bkz. Maksude Kurt Fidan, "Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklene Dini ve Sembolik Anlamlar", *İlsam Akademik Dergisi* 1/1 (2021), 1-27.

<sup>11</sup> *Skanda-Purana (part I)* (Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1950), 44-45; *Bhagavad Gita*, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2020), 193; Eliade, *Dinler Tarihi Giriş*, 218; Christopher McIntosh, *Gardens of the Gods: Myth, Magic and Meaning* (London; New York: I.B. Tauris, 2005), 175.



ilişkilendirilir.<sup>12</sup> Çünkü lotusun suyun derinliklerinde başlayan büyüme yolculuğu, su yüzüne çıkan yapraklar ve en nihayetinde ortasında açan çiçek ve bu çiçeğin tohuma dönüşmesiyle tamamlanır. Lotusun bu döngüsü, ona yüklenen değer ve sembolik anlamın da temelini oluşturur. Lotus bitkisi, su altındaki uzun bir sap üzerine bir çiçek tomurcuğu göndermesi sonrasında çiçeğin açması, lotusun sembolik anlamına ilişkin temel referans noktasını oluşturur. Nitekim lotusun karanlık, bulanık veya bataklık gibi sular ile nemli bölgelerde yetişip en nihayetinde dikkat çekici bir çiçek olarak yüzeye erişme süreci, maddi ve manevi bir varlık olarak kabul edilen insan hayatı ile ilişkilendirilmiştir.<sup>13</sup> Bu bakımdan lotusun yaşam döngüsü, sadece fiziksel bir varlık olmayan insanın anlam arayışına önemli bir referans kabul edilir. Çünkü insanda lotus gibi büyüyen, olgunlaşan, değişen ve dönüşen bir varlıktır. Neticede değişim ve dönüşümü işaret eden lotusun yaşam döngüsü ile insanın maddi ve manevi varlığı arasında önemli benzerlikler kurulur.<sup>14</sup> İnsanın tanrı, tabiat, toplum ve kendisi ile olan ilişkilerini kutsal bir çerçevede anlama çabasında lotusun temsil ettiği ve işaret ettiği anlamların etkili olduğu görülmektedir.

Zorlu habitatların çiçeği olan lotusun yetiştirme ve kendi türünü devam ettirme konusundaki özellikleri; hayatı anlamlandırma, zorlukla mücadele, yeniden doğuş ve yenilenme konularında önemli anlamlar içerir. İnsanın gözünde bulanık veya çamurlu sayılan, ayrıca insan için uygun olmayan lotusun yetiştirme alanları; insanın dünya üzerindeki yolculuğuna benzetilir. İnsanın yaşam yolculuğunda çektiği sıkıntılar, acılar ile var olma çabası lotusun yaşam döngüsüyle ilişkilendirilir. Bu noktada lotusun bulanık sulardan güneşe ulaşmak için yaptığı yolculuk, hayatı anlamlandırmada temel çıkış noktasıdır. İnsanın çoğalmak, yayılmak ve sonraki nesillere mirasını aktarmaya çalışması ile lotusun yetiştirilmesi ve tohumlanması arasında bir bağ kurulur. Zira lotusun tohumları uygun şartları bekler.<sup>15</sup> Uygun şartların gerçekleştiğinde

<sup>12</sup> John Bowker, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 341, 461.

<sup>13</sup> *Bhagavad Gita*, 110; McDonald, "Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE", 17.

<sup>14</sup> Richard H. Wilkinson, *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 132-134.

<sup>15</sup> Canan Sönmezdağ Zöngür, "Hinduizm'in Önemli Tanrı ve Tanrıça Heykelleri",

büyür ve tekâmülünü yeni tohumlar verene kadar devam ettirir. Bu döngüsel yetiştirme biçimi onun zorlukla ve yeniden doğuşla ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Önemli bir husus da lotusun varlığının, kendinden sonraki lotusun varlığına kaynaklık ediyor olmasıdır. Lotusun yaşam döngüsünde sürecin tamamlanması, yeni doğacak lotus için bir başlangıçtır. Bu bağlamda pek çok tanrısal figür ve özel olduğuna inanılan varlık, lotusun bu özelliğinden alınan ilhamla yeniden dirilişe konu olacak şekilde betimlenmiştir. Lotusun çok anlamlı sembolizmi pek çok dinde ve kültürde farklı boyutlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden lotusun farklı dinsel geleneklerdeki öneminin ve değerinin anlaşılmasında, ona yüklenen anlamlar ile farklılıklarının ortaya konulması, araştırma alanlarında önemli perspektifler sunabilmektedir.

### 3. Eski Mısır Dinsel Geleneğinde Lotus

Medeniyetlerin beşiği ve insanlığın hafızası olarak ifade edilen Doğu, önemli geleneklerin ve inançların merkezi olmuştur. Eski Mısır medeniyeti bu önemli merkezlerden biridir. Mısır medeniyeti insan, hayvan ve tabiata ilişkin pek çok varlığın kutsal olarak kabul edildiği, ayrıca bunların dinsel törenlere konu edildiği inanışlar ve uygulamalar içeren bir gelenektir. İnsanların etkileşimde oldukları pek çok şeyin kutsal olarak kabul edildiği Eski Mısır medeniyetinde lotus, Mısır toplumunun kültürü ve dini yaşamında önemli bir yer elde etmiştir. Bununla birlikte bu bitkinin, Mısır toplumunun sosyokültürel ve dini unsurları içinde kutsal bir referans, aynı zamanda ilham kaynağı olarak taklit edildiği görülür. Nitekim kutsalın bir tezahürü olarak algılanan Nil havzası boyunca yer alan Mısır sarayları ile sivil mimariye ait örneklerde önemli bir süsleme aracı olarak kullanıldığı görülür.<sup>16</sup> Bu bağlamda kutsal sanatının önemli bir tezahürü olan Firavun III. Amonhoep'in Malqata'daki sarayının K1 nolu odasına ait tavan parçalarında yer alan lotus çiçeğinin dekoratif bir unsur olarak

---

*Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 52 (2017), 130; Mahire Özçalık, "Lotus Çiçeğinin Farklı Kültürlerdeki Önemi ve Peyzaj Tasarımında Kullanımının İrdelenmesi", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, (2017), 24.

<sup>16</sup> McDonald, "Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE", 1; Ahmed, "Imitation of the Lotus Flower in Architecture Its Use in the Decoration of Walls and Ceilings of Palaces, Houses, and Tombs in Ancient Egypt", 2, 15-16.

kullanımına rastlanması bir tesadüf değildir.<sup>17</sup> Çünkü pek çok dinsel gelenekte kutsal kabul edilen insan, hayvan veya bitkilerin, toplum içindeki kullanım yaygınlığı ile kutsal sayılan bu şeylerin edebi ve sanatsal tezahürleri arasında sıkı bir ilişki olduğu anlaşılır.

Lotus, Mısır toplumunun günlük hayatında önemli bir yere sahiptir. Nil'in kıyı kesimleri ile büyük ölçekli fakat durgun olan sularında yetişme alanı bulan lotusun, Mısırlılar tarafından güneşte kurutulması, ardından dövülerek ekmek yapımında kullanılması, önemli adetlerdendir. Bu işlevsel durum lotusun Mısır toplumundaki önemini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>18</sup> Bununla birlikte lotusun Mısır toplumundaki önemli konumu, Eski Mısır dinsel geleneğinde tanrısal olan ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanır. Zira tanrıların kutsallığına ve var oluşuna kaynaklık eden bir dini fenomen olarak algılanmıştır. Özellikle hoş kokulu bir lotus türü olan mavi lotus (*nymphaea caerulea*) kadim Mısır insanının hayatında önemli bir yer edinmiştir. Mısır dilinde *neheb*, *nekheb*, *nesheb* olarak da adlandırılmıştır. Entojen bir bitki olarak ritüellerde kullanılan mavi lotusun Mısırlılar için cezbedici bir kokusu vardır. Çünkü bu algının arkasındaki en temel düşünce, mavi lotusun Tanrı Ra ile ilişkili kabul edilmesinden kaynaklanır. Bu algımanın kutsal bir dayanağı da mavi lotusun Mısır tanrısı Ra'nın teri olduğu yönündeki düşünce ile ilişkilidir.<sup>19</sup> Öte yandan dinsel uygulamaların günlük hayatta önemli sayıldığı Mısır kültüründe, ölümlere ilişkin uygulamalarda mavi lotusun ölümlerin burunlarına yaklaştırıldığı tasvirler bulunur. Zira bu çiçeğin kokusunun Ra'nın taraftarları olarak sayılan kişileri yeniden canlandıracağına inanılmıştır.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Ahmed, "Imitation of the Lotus Flower in Architecture Its Use in the Decoration of Walls and Ceilings of Palaces, Houses, and Tombs in Ancient Egypt", 13.

<sup>18</sup> Charles Freeman, *Antik Akdeniz Uygarlıkları: Mısır, Yunan ve Roma*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 26; Ahmed, "Imitation of the Lotus Flower in Architecture Its Use in the Decoration of Walls and Ceilings of Palaces, Houses, and Tombs in Ancient Egypt", 2-3.

<sup>19</sup> Arthur Anthony Macdonell, "Lotus (Indian)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), VIII/142; Schultes vd., *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*, 50, 66; Geraldine Pinch, *Mısır Mitolojisi*, çev. Ekin Duru (Say Yayınları, 2020), 272-273.

<sup>20</sup> Adolf Erman, *A Handbook of Egyptian Religion*, çev. A. S. Griffith (London: b.y., 1907), 138; Pinch, *Mısır Mitolojisi*, 261-262.

Mısır toplumunda lotus, “*seshen*” (mavi lotus) olarak da bilinir. Sabah güneşle birlikte açılıp gece kapanan lotus doğum, yeniden doğum, yenilenme ve dirilmeyi temsil eder. Bu nedenle mezar kabartmalarında sıklıkla kullanılan bir sembol olmuştur.<sup>21</sup> Yine Mısır mitolojisinde lotus, sembolik betimlemelerde Horus’un reenkarnasyonuna yönelik bir işaret olarak kabul edilmiştir. Bununla bağlantılı olarak Mısır Ölüler Kitabı’nda yer alan “*Ben, Ra’nın burun deliklerine ait olan ilahi ihtişamdan fışkıran saf lotusum. [Yolumu] yaptım ve Horus olan kişiyi aramaya devam ediyorum. Ben, Tarladan çıkan saf kişiyim.*” ifadeleri tarihsel süreçteki birbiri ardına gelen yöneticilere önemli bir vurgu taşır. Zira bu ifadeler egemen hanedanların reenkarnasyon vasıtasıyla kutsal düzenin devam ettiricisi olduğuna yöneliktir. Bu yüzden Mısır hanedanlıklarında birbiri ardınca gelmesi beklenen firavunlara ilişkin tasvirlerde lotusun kullanımına rastlanmaktadır.<sup>22</sup>

Mısır panteonunda üzerinde durulması gereken önemli bir tanrısal figür Nefertem karşımıza çıkar.<sup>23</sup> Nefertem (ya da Nefertum) kokuların tanrısı olarak kabul edilir. O, hoş kokular, şifa ve güneşin doğuşuyla ilişkilendirilir. Nefertem’in simgesi olan lotus, bazı Mısır yaratılış mitolojilerinde yaratılış ve var olma süreçlerinde karşımıza çıkar. Nilüfer tanrısı olarak da bilinen bu tanrı, yüreği ve kalbi ile dünyayı oluşturduğuna inanılan, aynı zamanda Memfis’in yaratıcı baş tanrısı Ptah ve onun eşi olan Semet’in oğludur. İkonografide Nefertem nilüfer üzerinde oturan bir çocuk veya başlığında nilüfer bulunan bir erkek, bazen de nilüfer başlıklı bir aslan olarak tasvir edilmiştir.<sup>24</sup>

“Selam sana nilüfer, sen Tanrı Nefer-Temu’nun (Nefertum) bir örneğisin! Ben seni tanıyan adamım ve yeraltı dünyasının efendileri olan tanrılar arasındaki isimlerini biliyorum ve ben de

<sup>21</sup> Kim-Kwong Chan, “Lotus and Swastika in Assyrian Church in China: Buddhist Legacy for Aryan Heritage?”, *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture (New Series)* 10 (2011 2010), 32; Peter Der Manuelian (ed.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, çev. James P. Allen (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 42.

<sup>22</sup> Heinrich Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter* (Leipzig: J. C. Hinrichs Publ., 1884), 103. Bk. E. A. Wallis Budge - Epiphanius Wilson, *The Ancient Egyptian Book of the Dead* (New York: Wellfleet Press, 2016), 137.

<sup>23</sup> Pinch, *Mısır Mitolojisi*, 257; Erman, *A Handbook of Egyptian Religion*, 161.

<sup>24</sup> Wilkinson, *Eski Mısır’ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 123, 131-135; Pinch, *Mısır Mitolojisi*, 261-262.

senden (sizden) biriyim. Tuat'ta (yeraltı dünyasında) ilahi rehber olan tanrıları görebilmemi için bana izin verin ve bana yeraltı dünyasında Amentet efendilerinin yakınında bir yer bağışlayın. Tchesert diyarındaki bir yerleşim yerine varayım ve beni sonsuzluğun efendilerinin huzurunda kabul edin, ey tanrılar. Ruhumun dilediği yerde ortaya çıkmasını sağlayın ve onun tanrıların büyük topluluğunun huzurundan uzaklaştırılmasına izin vermeyin.”<sup>25</sup>

Mısır mitolojisinde dikkat çekici önemli bir husus da sonsuz yaşamı işaret eden temsillerdir. Bu temsillere belirgin bir biçimde güneşe, suya ve kutsal bir bitkiye ilişkin mitlere rastlanmaktadır. Mısır mitolojisinde lotusa ilişkin mitlere bakıldığında firavunların iktidarlarına, yaşamın başlangıcına ve sonsuzluğa ilişkin dikkat çekici vurguların yer aldığı anlaşılır. Bu vurgularda ilk nedene, yaşamın kökenine ve kutsallığın kaynağına ilişkin köken mitosları göze çarpar. Örneğin Nefertem, Mısır mitolojisinde Tanrı Atum'un bir tezahürü olarak algılanır. Yine Nefertem'e ilişkin anlatılarda her şeyin başladığı anda Tanrı Nun'un sularından mavi bir lotus ortaya çıkar. Nefertem'in mavi lotusun tomurcuğundan doğduğu kabul edilir. İnsanlar ise Tanrı Atum'un yalnızlığı neticesinde dökülen gözyaşlarından ortaya çıkmıştır. Atum güneşi, Nefertem ise güneşin doğuşunu temsil etmektedir.<sup>26</sup> Bu bağlamda lotus, yaşam ve hayat ile bağlantılı olarak düşünülen güneşin yeryüzündeki bir tezahürü olarak algılanır. Bu tezahürle birlikte lotusun Eski Mısır medeniyetine ait metinler ve temsillerde, sonsuz yaşama ilişkin vurgular ile tanrısal olana ilişkin kutsal köken hikayelerinde başat bir rol üstlendiği anlaşılır.<sup>27</sup>

Mısır mitolojisinde varoluş, doğurganlık, yeniden doğuş, hayat ve saflık ile ilişkilendirilen lotus, tanrılarla ilişkili olarak kutsal bir bitki olarak imlenmiştir. Lotusun güneş ışığının olduğu günlerde su yüzeyine çıkması ve çiçek açması önemli anlamlara yönelik bir işaret olarak algılanmıştır. Bu anlamlardan biri olan değişim ve dönüşüm, Eski Mısır

<sup>25</sup> Budge - Wilson, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 137.

<sup>26</sup> Margaret Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt* (New York: Fact On File, Inc, 2002), 38; McDonald, “Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE”, 4-7.

<sup>27</sup> McDonald, “Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE”, 7-8.

yazıtlarında önemli bir unsurdur. Bu yüzden değerli ve kutsal bir varlığın ortaya çıkışı veya dönüşümü lotus imgesi ile imlenmiştir.<sup>28</sup> Lotusun yaşam döngüsündeki farklı aşamalar varoluş, doğurganlık, yeniden doğuş, hayat ve saflık ile bağlantılı olarak anlaşılmıştır. Lotusun biyolojik gelişimi ile kutsalın tezahürü olarak kabul edilen durumlar arasında güçlü bir bağ kurulmuştur. Bu bağlantıda ilahi bir şeye dönüşme ve yeni bir döngüye hazırlık aşaması dikkat çekici hususlar arasında yer alır. Nitekim Ra “*nilüfer içinden çıkan altın*” olarak resmedilmesi bunu gösterir. Ra'nın gün içinde yaşlandığı düşünülür. Bu doğrultuda gün batımına doğru bir bebek olarak düşünülen Ra, günbatımı ile yaşlı bir adama dönüşür. Gündoğumu ile açan bu çiçek, böcekler tarafından döllenir. Yine çiçek ve böcek arasındaki bu ilişki nedeniyle güneş ve Ra'yı temsil eden, bununla birlikte Khepri olarak adlandırılan böcek Eski Mısır toplumuna ait dini algılamalarda önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu böcek Ra'nın güneşin doğuşuna ilişkin formunu temsil eder. Khepri, kafası böcek şeklinde olan (skarabe-bok böceği) şafak tanrısıdır. Yine Mısır toplumunda Ra'nın eşi olarak da bilinen Hathor'un oğlu İhy de “*nilüfer içinde parlayan çocuk*” olarak tanımlanmıştır.<sup>29</sup> Benzer şekilde Horus'un ve yine önemli firavunlardan olan Tutankamon'un ortaya çıkışları ile hanedanın başına geçmelerine yönelik vurgularda lotus önemli bir sembol olarak göze çarpar. Ölen firavunların yerine geçecek olan yeni firavunun doğumunda lotus önemli bir sembol olarak kullanılmıştır.<sup>30</sup>

Mısır mitolojisinde karşımıza çıkan önemli bir sembol Ankh'tır. Bu sembolün ortaya çıkışına ilişkin net bir bilgi olmasa da Mısır hanedanlarının başlarındaki firavunlara ilişkin tasvirlerde karşılaşılır. Yaşam çiçeği olarak kabul edilen lotus, özellikle doğum ve ölüm gibi önemli anlara ilişkin ibadet ve törenlerde kullanılmıştır. Bu bağlamda Mısır medeniyetinde, bazı ritüellerde firavunların elinde tuttıkları bu sembolün lotusu işaret ettiği düşünülmüştür. Piramit

<sup>28</sup> “Budge - Wilson, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 137.

<sup>29</sup> Erman, *A Handbook of Egyptian Religion*, 26-27; Wilkinson, *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 132-133, 207-208; Foy Scalf (ed.), *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt* (Chicago, Illinois: Oriental Institute of the University of Chicago, 2018), 127, 187.

<sup>30</sup> McDonald, “Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE”, 12, 18. Bk. Budge - Wilson, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 137.

metinlerinde buna ilişkin olarak “*Ben Horus’um. Asanı akhların ön saflarında, nilüfer tomurcuğu asanı ise Sönmeyen Yıldızların ön saflarında tutacağım.*” ifadesi yer alır.<sup>31</sup> Ayrıca Ankh; Osiris, Horus dahi pek çok firavuna ilişkin tasvirlerde bu kutsal işaret; yönetme, kontrol etme, kutsama ve diriltme konularında aracı bir unsur olarak kullanmıştır.<sup>32</sup> Mısır tarihinde ve mitolojisinde yer alan figürler ile bağlantılı olarak konuya ilişkin dikkat çekici ifadeler yer almaktadır.

“Selam, Unis! Ölü gitmedin: diri gittin. Osiris'in sandalyesine otur, kolunda sopanla ve yaşayanları yönet; kolunda lotus asayla ve ulaşılmaz yerlerdekiyi yönet. Alt kolların Atum'dan, üst kolların Atum'dan, karnın Atum'dan, sırtın Atum'dan, arka tarafın Atum'dan, bacakların Atum'dan, yüzün Anubis'ten.”<sup>33</sup>

Ey siz iki savaştı, lütfen asil olana, kimliği ne olursa olsun, Unis'in yeryüzünden temiz bir şekilde yükselen nilüfer olduğunu söyleyin. Unis, koltuğunu yapan kişi tarafından kabul edilmiştir; Unis, büyük kontrol gücünün burnundaki kişidir. Unis, Maat'ı düzensizliğin yerine koyarak Alev Adası'ndan gelmiştir. Unis, büyük tanrıçadan gelen büyük sel gecesi boyunca uraei'nin koruduğu ketenin ait olduğu kişidir. Unis, her gün Akhet'ten çıktığında Güneş'in burnundaki lotus olan Nefertem olarak görünecektir, tanrıların onu gördüğünde temizlendiği kişidir.”<sup>34</sup>

Neticede Ankh, Mısır toplum ve mitolojisinde güç, iktidar ile yönetimi devralma ile ilişkili sembolik anlamlara sahiptir. Buradan hareketle kutsal ve tanrısal özelliklere sahip lotusun güç, iktidar ve yönetimi devralma gibi durumlarda önemli bir sembol olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

#### 4. Hinduizm’de Lotus

Sanskritçede lotus için pek çok karşılık kullanılır. Padma,<sup>35</sup> Kamala bunlar arasında yer alır. Yine beyaz Lotus olarak bilinen, saflık

<sup>31</sup> Manuelian, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 121.

<sup>32</sup> McDonald, “Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE”, 8. Bk. Manuelian, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 28, 107.

<sup>33</sup> Manuelian, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 31.

<sup>34</sup> Manuelian, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 42.

<sup>35</sup> Koyel Koley, “Lotus’ A Symbol of Growth, Purity, Birth and Enlightenment: A Perspective from Mythology to Spirituality”, *Online International Interdisciplinary*

ve temizliği temsil eden Pundarika ile “çamurdan doğmuş” anlamına gelen pankaj (pañkaj) da Lotus’u işaret eden kelimler arasında yer alır. Lotusun büyüme ve güneşe doğru yükselme süreçleri Sanskrit literatürde genellikle kirin ortasında doğan, güzel ve saflığını korumaya yönelik durumlar için kullanılır.<sup>36</sup>

Hinduizm’in yaygın olduğu Hint kıtasında lotus, toplumun dini düşünce ve yaşamında önemli bir yer tutar. Bu kutsal bitki, Hinduizm’de yer alan dinsel gelenekler içinde kutsal ve mitik özellikler ile ilişkilendirilmiştir. Lotusun güneşten uzakta çamurda büyümesi, ardından büyüerek ışığa ulaşmaya çalışması, en nihayetinde su yüzeyinde çiçek açması, Hinduizm’de mitik ve felsefi anlatımlara referans kaynağı olmuştur. Bu nedenle Hintlilerin günlük yaşamında yer edinmiş olan lotus mimari, sanat, edebiyat ve dini alanda önemli bir anlatım aracı olarak kullanılmıştır. Bunun yanında Hint dinsel geleneklerinde doğum, büyüme, ilahi güzellik, saflık, aydınlanma, bilgeliğin yanında kendini yenileme ve yeniden doğuşla imlenmiştir.<sup>37</sup> Gita’da “*Eylemlerini Tanrı’ya adayanlar, tüm bağılıkları terk ederler, tıpkı bir lotus yaprağına su değmediği gibi günahahtan etkilenmezler.*”<sup>38</sup> ifadeleri lotusa atfedilen değeri göstermesi açısından önemlidir. Bu anlamda bir Hintlinin günlük yaşamında ve dinsel uygulamalarında lotusun gelişimi temel referans noktasıdır. Bu anlamının temel dayanağı, lotusun doğası ile insanın manevi yolculuğu arasında kurulan güçlü bağlantıdan kaynaklanır. Tanrıların doğuşu, evrenin işleyişi ve yaratım işlerine yönelik mitik anlatımlar Hint düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir.

Hinduizm’de yaşamın başlangıcına ilişkin ilkler ile buna ilişkin mitolojik hikayelerdeki tanrılar önemli yer tutar. Hindu mitolojisinde Lotus, tanrıların doğuşu ve yaşamın başlangıcına ilişkin bazı hikayelerde ön plana çıkan önemli bir unsurdur. Tanrılar ve tanrılar bağlantılı yaratım hikayelerinde, evrenin yaratılışı ve rahim ile ilişkilendirilir. Zira bu çiçek, tanrılara ilişkin başlangıç mitlerinde ve

---

*Research Journal* 8/2 (2018), 244.

<sup>36</sup> Mandakranta Bose (ed.), *The Oxford History of Hinduism: The Goddess* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2018), 79, 83; Bowker, *Dictionary of World Religions*, 341, 461.

<sup>37</sup> Koley, “Lotus’ A Symbol of Growth, Purity, Birth and Enlightenment : A Perspective from Mythology to Spirituality”, 244; Macdonell, “Lotus (Indian)”, VIII/142.

<sup>38</sup> *Bhagavad Gita*, 110. Ayrıca bk. *Bhagavad Gita*, 189.



yaratma işleminin gerçekleşmesinde aracı bir unsur olarak işlenir. Buna karşın Hinduizm'in en eski hali olan Vedik din ya da Vedik panteon (Agni, İndra, Soma, Rudra, Vişnu, Varuna, Mitra...) arasında nilüfer tanrıçasının yer almadığı anlaşılır. Fakat kadim Rig Veda külliyatında yer alan betimlemelerde bir tanımlama ve bir lakap olarak yer alır. Örneğin Agni için "nilüferden doğan" ifadesinin kullanılması bunu gösterir. İlerleyen zaman zarfında tanrıçaya (padma) dönüşür.<sup>39</sup>

Hint panteonunun önemli bir konuma sahip olan tanrılardan biri Brahma'dır. Birden fazla başı ve kolu olan bir tanrı olarak betimlenir. Brahma'yı betimleyen figürlerde Brahma'nın diğer tanrılardan belirgin farklara sahip olduğu görülür. Vişnu, Şiva gibi tanrıların elinde silahlar yer alırken Brahma'nın ellerinde bir silah bulunmaz. Çoğu zaman bir lotus üzerinde tasvir edilen Brahma'nın ellerinde bir su kabı, kaşık, kitap ve lotus çiçeği olduğu halde tasvir edilir.<sup>40</sup> Tanrıların farklı biçimlerde ve şekillerde temsil edildiği Hint panteonunda Brahma'nın balık, kaplumbağa ve domuz biçimlerinde düşünüldüğü dönemler olmuştur. Fakat bu biçimler daha sonra Vişnu'ya atfedilmiştir. Lotus ile ilişkilendirilen Vişnu ile Brahma'ya ilişkin, dönemsel olarak farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Örneğin Hinduizm'in önemli iki akımında bu fark ön plandadır. Zira Vişnucular ile Şivacıların çabaları sonucunda Tanrı Brahma geri plana itilmiş, buna karşın bu iki tanrı ön plana çıkartılmıştır.<sup>41</sup> Vişnu zamanla Brahma'ya ait özelliklerin etkisiyle düzenleyen, kontrol eden ve kuşatan bir tanrı algısı ile düşünülmüştür.<sup>42</sup>

Yeniden doğuş ve yeniden var olma öğretilerinin önemli bir yere sahip olduğu Hint dinsel geleneğinde lotus, pek çok temsili anlamlar içerir. Hinduizm'in temel felsefesinde bu temsiller, tanrısal olanın değerine yönelik önemli işaretler ve anlamlar barındırır. Bu değeri hem tanrılar panteonunda hem de Hinduizm'in teslisi olarak tanımlanan trimurti anlayışında yer alan Brahma ve Vişnu'ya ait anlatımlarda görülebilir. Bu anlatımlar Brahma ile Vişnu arasındaki

<sup>39</sup> Rig Veda VI. 16. 13, VII. 33. 11; Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, ed. Joseph Campbell (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004), 105.

<sup>40</sup> Sönmezdağ Zöngür, "Hinduizm'in Önemli Tanrı ve Tanrıça Heykelleri", 121-123.

<sup>41</sup> W. J. Wilkins, *Hindu Mythology (Vedic and Puranic)* (hindikosh, 1900), 144; Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1997), 49, 148-149.

<sup>42</sup> Cemil Kutlutürk, "Hinduizm'e Göre Tanrı Vişnu'nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulûl) Temel Nedenleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 55/1 (01 Ocak 2015), 147-149.

önemli bir bağlantıyı işaret eder. Zira bu bağlantıda Brahma, Tanrı Vişnu'nun göbek deliğinden çıkan bir lotus ve bu lotustan doğan bir tanrıdır. Bunun için Vişnu'ya lotus göbekli anlamında Padmanabha lakabı da verilmiştir. Kutsal döngüye göre evrenin yaratıcı tanrısı Brahma, binlerce yaprağı olan bir lotustan ortaya çıkmıştır. Burada Brahma'yı ortaya çıkaran lotus, kozmik düzeydeki temel yaratımın kaynağı konumundadır. Burada lotus yeryüzünün en yüce biçimi olarak toprak, su veya nem ile ilişkili düşünülmüştür.<sup>43</sup> Hint kutsal metinlerinden Puranalarda yer alan Padma'da Vişnu ile ilgili anlatılarda lotustan bahsedilmektedir. Yine Mahabharata'da Brahma'nın Vişnu'nun göbeğinden türediği anlatılmıştır. Bu nedenle ona Nabhica (Göbekten Doğan) denir. Ayrıca bir lotus içinde doğduğundan ona lotus doğuşlu anlamında Kanca, Sarocin, Abcaca, Abcayoni, Kancaca da denilmiştir.<sup>44</sup>

Toprak, yaratım ve tanrılar arasındaki bağlantının önemli bir unsuru olan suyun lotus ile ilişkisi, Hint düşünce sisteminde ve buna ilişkin hikâyelerde önemli bir yere sahiptir. Bu durum pek çok dinsel gelenekte olduğu gibi Hint mitolojisinde suyun hayat kaynağı olarak algılanmasıyla yakından ilişkilidir. Sular (Üç kutsal ırmak Ganj, Camna, Sarasvati) Hint mitolojisinde kişileştirilir ve tanrılar ile bağlantılı olarak hayat verme gücüne dikkat çekilir. Suların hayat verme gücü, bazı önemli tanrıların varlığa gelme veya bazı tanrıların var olma aşamasında önemli bir unsurdur. Lotus, yaratımdaki sürekli ve devingen yapıda dikkat çekici bir yerde durmaktadır.<sup>45</sup> Çünkü su, nem, toprak ve hava gibi unsurların neticesinde hayat bulan lotusun yaşam döngüsü, bazı varlıkların ortaya çıkmasında ilk örnek konumundadır. Hint kutsal metinlerine ait mitler ile kutsalın tezahürüne ilişkin anlatılarda varlığın ortaya çıkışı ve çoğalmada bu unsurlar önemli referanslar içerir. Netice itibarıyla Hint kutsal metinlerinde yaratma, üreme, tanrısallığın ifşası ile geçişkenliği içeren durumların

<sup>43</sup> *Bhagavad Gita*, 130-131; Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, 25, 63-64, 170.

<sup>44</sup> Wilkins, *Hindu Mythology (Vedic and Puranic)*, 144; Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 49.

<sup>45</sup> *Bhagavad Gita*, 130-132; Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, 72; Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü Dinler, Mezhepler, Tarikatlar, Efsaneler* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 35-36.

su, toprak, hava gibi unsurlar ile anlatıldığı anlaşılmaktadır. Lotus, bu unsurların temel bağlantı noktalarında durur.

Hinduizm'in önemli tanrıları arasında Agni ve Asvin'in önemli bir yeri vardır. Agni yeryüzüne ilişkin tanrıları, Asvin ise göksel tanrıları ifade eder. Hinduizm'de Agni, tarih öncesi dönemlerden itibaren kullanılan ateş ile ilişkilidir. Hindu inancının da en eski ve en kutsal unsurları arasında yer alır. Kurban ateşini temsil eder. Bu temsilin üç farklı tezahürü vardır. Bunlar cennette güneş, havada parlaklık ve yerde ateştir. Agni-Vayu-Sürya yahut Agni-İndra-Sürya üçlüsünde yer alır. Agni önem olarak İndra'dan sonra gelir ve insanlar arasında farklı çağrılma biçimleri vardır. Bunlardan bir de Abcahasta'dır. Abcahasta, elinde lotus tutan anlamına gelmektedir. Yeryüzü ile ilişkili olan Agni'nin ardından Asvin, göksel tanrıları işaret etmektedir. İki vedik tanrı güneşin ve göğün ikiz oğullarını işaret eder. Bunlar hızlı, çevik, genç, yakışıklı ve altın parlaklığında tanrılardır. İndra, Agni ve Soma'dan sonra Rigveda'da bahsedilen en önemli tanrılar arasında yer alır. Yine Asvinlerin diğer bir isimlendirmesi Puşkararacau'dur ve bu kelime lotustan çelenkleri olan anlamına gelmektedir.<sup>46</sup>

Hinduizm'e ait panteonda önemli bir tanrısal figür, tanrıça Sri Lakşmi (Shri Lakshmi)dir. Lakşmi zenginlik, refah, bereket, mutluluk, talih ve bilgelik ilişkili bir tanrıçadır. Tanrı Vişnu'nun karısı, aynı zamanda aşk tanrısı Kama'nın da anasıdır. Rigveda'da "iyi talih" anlamında kullanılan sözcük, Atharvaveda'da şanslı ve şanssız dışı karakterler olarak göze çarpar. Lakşmi için kullanılan diğer isim de Sri'dir. Shatapatha Brahmana'da Sri, Pracapati'den doğuyor. Pracapati sanskritçede yaratılanların efendisi, eski Hindistan'ın vedalar döneminde ise yaratıcı tanrıdır. Aynı zamanda Brahma'nın bir formu olan yaratıcı tanrıdır. Destan dönemi mitolojisinde Lakşmi (veya Sri), tanrılarla Asurların savaşları esnasında çalkalanan okyanus neticesinde doğan güzel bir hayvandır. Elinde nilüfer çiçeği tutmaktadır. Başka bir mitte ise, yaratılış sırasında bir lotusun üstünde yüzer biçimde gösterilir. Bu lotusla bağlantısı yüzünden ona Padma da

---

<sup>46</sup> Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 28-30, 40-42; Ali İhsan Yitik - Hammet Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine On the Vedas and their Origin", *Milel ve Nihal* 8/1 (01 Mart 2011), 231-233.

denilmiştir. Vişnu Purana'da onun Bhrigu ile Khyati'nin kızı olduğu, ayrıca okyanusun çalkalanması neticesinde doğduğu anlatılır. Ayrıca kocası Vişnu ya da diğer bir adla Hari (günahları ortadan kaldıran) ne zaman dünyaya insan olarak bedenlense, o da onun karısı olarak bedenlenmektedir. Çünkü Hinduizm'de pek çok tanrının avatari vardır. Benzer şekilde Lakşmi de dünyaya farklı formlar eşliğinde gelmektedir.<sup>47</sup> Örneğin Lord Rama'nın karısı Sita, Parashurama'nın karısı Dharani, Krishna'nın karısı Kraliçe Rukmini, Hari'nin (Vişnu) karısı Padma bunlardan bazılarıdır. Lakşmi güzellikle ilişkilendirilen ve tanımlanan bir tanrıçadır. Adına yapılmış bir tapınağı olmayan Lakşmi'ye ilişkin temsillerde elinde lotus tuttuğu görülür. Hindular kutsal ve değerli gördükleri bu tanrıçayı Ekim-Kasım aylarında kutladıkları Divali bayramında anarak evlerinde tapınırlar.<sup>48</sup> Böylece Lakşmi'nin kendilerine huzur refah ve iyi şans getireceğine inanırlar.

Hinduizm'de lotus sadece tanrılar ve kutsal yaratım işlerinde karşılaşılan kutsal bir bitki değildir. Kutsal olarak kabul edilen mekanlarla da ilişkilidir. Hindistan'ın önemli merkezleri arasında bulunan Meru dağı, bu kutsal ilişkilendirmenin önemli bir tezahürüdür. Eliade'nin bu konuya işaret ettiği gibi dinsel geleneklerde dünyanın merkezi veya Axis Mundi olarak kabul edilen mekânlar vardır. Bu bakımdan Hindistan'da yer alan ve kutsal olarak kabul edilen Meru, yer ile göğün birleştiği aynı zaman kutsalın tezahür ettiği bir Axis Mundi olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu dağın dünyanın merkezinde olduğuna ve üstünde Tanrı İndra'nın cenneti Svarga'nın bulunduğu inanılmıştır. Bu cennette tanrıların şehirleri ve göksel canlıların barınakları yer alır. Öte yandan bu dağ Himalayaların kuzeyindeki bir dağın efsaneleştirilmiş halidir. Dikkat çekici olan husus ise Meru'nun lotusa benzetilmesidir. Nitekim ona lotus gibi dağ anlamına gelen “*Karnikaçala*” da denilmektedir.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Wilkins, *Hindu Mythology (Vedic and Puranic)*, 94-95; Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 92-93; Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, 112; Yitik - Arslan, “Vedalar ve Kaynağı Üzerine On the Vedas and their Origin”, 243.

<sup>48</sup> Kutlutürk Cemil, “Hindu Dinî Geleneğinde Rama Avatarasının Örnekliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 23; Sönmezdağ Zöngür, “Hinduizm'in Önemli Tanrı ve Tanrıça Heykelleri”, 137-139.

<sup>49</sup> Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 102; Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* (İstanbul: Alfa, 2015), 36-37; Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, 63-64.

Hinduizm’de kozmik lotus “nem tanrıçası” veya “yeryüzü tanrıçası” olarak bilinir. Aynı zamanda ana tanrıça olarak algılanan bu tanrısal varlık, düzendeki yaratım işlerini gerçekleştirir. Vedaların erken dönem klasik geleneğinde bu tanrıçanın yer almadığı, ayrıca vedik panteon tanrıları arasında görünmediği anlaşılır. Buna karşın tanrıçaya ilişkin ilk bilgiler geç dönem Rig Veda külliyyatında geçen Khillar ya da “ekler” adı verilen ilahilerde değinilmiştir. Bu ilahilerde tanrıça Şri Lakşmi, lotus ile özdeş bir varlık olarak yer alır. Bunlar için “nilüfer çelenkleriyle süslenmiş” (padmamalini) “nilüferden doğan” (padmasambhava), “nilüfer renkli” (padmavarna), “nilüferin üzerinde duran” (padmeştithid), “nilüfer gözlü” (padmdksr), “nilüferlerle dolu olan” (padmini, puşkarnini), “nilüfer kalçalı” (padma-ürü) gibi sözlerle övgüler yapılır. Bununla birlikte her ne kadar Tanrı Vişnu’yu temsil eden farklı semboller olsa da lotus ile ilişkilendirildiği görülür. Bunun yanı sıra ibadethaneler ve mimarı yapılarda kullanılan lotusun varlığı, tanrıçanın varlığına bir işaret olarak işlenmiştir.<sup>50</sup>

Hint düşünce sisteminde evren mutlak olanın dönüşümü veya tezahürüdür. Bu anlayışta lotus yaratıcı ilke, aynı zamanda kozmik düzenin var olmasını sağlayan Brahma’nın ortaya çıkışında önemli bir semboldür. Varlığın ortaya çıkmasında veya tanrısallığın ifşasında kozmik ilke lotusu işaret eder. Brahma’nın varlığı ile ilişkili olarak nilüfer yeryüzünün en yüce biçimi olarak algılanır. Nitekim tanrısal ifşa neticesinde Himalayalar, Meru dağı, Kailasa dağı, Vindhya dağları tanrısal bir ikametgâh ve kutsalın tezahür ettiği önemli yerler olarak algılanmıştır. Neticede varoluş kozmik lotusun karşılığıdır ve yeryüzündeki var oluş yani dünya Vişnu’nun vücut bulmuş halidir.<sup>51</sup>

## Sonuç

İnsanın kendini ve evreni anlamaya dönük girişimleri, insanın varoluşundan bu yana vardır. İnsanın hem kendisinin hem de yaşadığı dünyanın farkına varması, içinde bulunduğu evrenin varlığına ilişkin kaçınılmaz sorularla yüzleşmesine yol açmıştır. Zamanın başlangıcı ile kendi varlığının nasıl ortaya çıktığını anlama isteği, bu yüzleşmenin temel nedenleri arasında yer almıştır. Hayat nedir? Ortaya çıkan bu

<sup>50</sup> Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, 105-106; Sönmezdağ Zöngür, “Hinduizm’in Önemli Tanrı ve Tanrıça Heykelleri”, 122.

<sup>51</sup> Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, 64, 220.

hayatın ve kutsalın kaynağı nedir? Evrenin ve yaşamın nasıl ortaya çıktığına yönelik bu sorular, doğanın bir parçası olan insanın anlam arayışında önemlidir. Bu anlama sürecinin en gözde ve en belirgin sonucu; gözlemlemek, kaynağı görmek, sorgulamak ve gerçeği anlamak olmuştur. Bu nedenle arayışın gerçekleştiği yer, inanan insanın nezdinde yaşadığı ve kutsal olarak algıladığı mekândır.

Eliade'nin tabiriyle Homo Religious için insanoğlunun yaşadığı evren, kendisinin de içinde bulunduğu ve kutsalın tezahür ettiği bir mekân olarak algılanır. Bu mekân yaşamın her çeşidini içinde barındırmanın yanı sıra tanrısal olanın izlerini taşır. Kutsalın tezahürü sayılan bu izler, dinsel geleneklerin müntesipleri için önemli cevaplar barındırır. Aynı zamanda bu izler, mitler ve semboller aracılığıyla insana ait olduğu yeri gösteren kutsal anlatıların da kaynağıdır. Bunun için evrenin ve hayatın başlangıcına ait derin anlamlar içeren mitler ve semboller, kozmik düzenin ve hayatın ortaya çıkmasında bir anlama aracı olarak kullanılmıştır. Bu nedenle dinler tarihi için lotus, incelemeye değer önemli bir fenomendir. En belirgin özelliklerini Eski Mısır medeniyetinde ve Hinduizm'de gördüğümüz lotus, bu dinsel geleneklerde kozmik düzeni ve yaratılışı anlama noktasında önemli bilgiler içermiştir. Bununla birlikte farklı ve sıra dışı özelliklere sahip söz konusu bitkinin, dinsel geleneklerin kozmik düzene ve yaşamın büyümesine yönelik hayranlığını ve saygısını göstermesi açısından dikkate değerdir.

Lotus, diğer bitkilere benzeyen yönleri olmasının yanı sıra Mısır'ın dinsel geleneği ile Hinduizm'de dinsel ve mitolojik bir motif olarak toplumların hafızalarında yer edinmiştir. Atfedilen anlamlar lotusu ayırt edici bir konuma yerleştirerek aynı zamanda değerli ve kutsal olarak algılanmasını sağlamıştır. Bunun neticesinde Eski Mısır dinsel geleneği ile Hinduizm'de mitlere konu olan lotus; başta bir hâlden başka bir hâle geçiş, yeniden doğuş ve yaratılış gibi konular olmak üzere pek çok konuda tanrısal olanın kaynağına ilişkin bir anlama aracı olmuştur. Bu nedenle lotus, kozmik düzendeki insan ve hayat arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak suretiyle insanın dönüşümü ve evrenin ortaya çıkışı arasındaki bağlantıda köprü vazifesi görmüştür. Bu nedenle insanın evreni ve kendini anlamaya dönük çabalarında öne çıkarak insanlar nezdinde kabul görmüştür.

Bu minvalde insanın doğayı keşfetme, kendini ve evreni anlama girişiminde Lotus, önemli bir ilke olarak kendini gösterir. Sözü edilen ilke dinsel geleneklere ait toplumların sanat, edebiyat ve mimari anlayışlarında kendini göstermiştir. Bugün bilim dünyası dahil olmak üzere kültürün önemli tezahürleri olan mimaride, sanatta, edebiyatta bu perspektifin izlerini ve etkilerini görmek mümkündür. Neticede dinsel geleneklerde kutsal bir bitki olarak algılanan lotus, dinler tarihinin önemli bir konusu olarak insanın evreni ve varlığı anlamaya dönük çabalarını gösteren önemli bir örnektir.

## Kaynakça | References

- Ahmed, Ayman Mohamed. "Imitation of the Lotus Flower in Architecture Its Use in the Decoration of Walls and Ceilings of Palaces, Houses, and Tombs in Ancient Egypt". *Res Mobilis: Revista Internacional de Investigación En Mobiliario y Objetos Decorativos* 11/14 (2022), 1-20.  
<https://www.africabib.org/rec.php?RID=A00009294>
- Bose, Mandakranta (ed.). *The Oxford History of Hinduism: The Goddess*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2018.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198767022.001.0001>
- Bowker, John. *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2000.  
[https://archive.org/details/isbn\\_9780192800947/page/340/mode/2up?q=pundarika](https://archive.org/details/isbn_9780192800947/page/340/mode/2up?q=pundarika)
- Brugsch, Heinrich. *Religion und Mythologie der alten Aegypter*. Leipzig: J. C. Hinrichs Publ., 1884.
- Budge, E. A. Wallis - Wilson, Epiphanius. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. New York: Wellfleet Press, 2016.  
<http://archive.org/details/ancientegyptianb0000budg>
- Bunson, Margaret. *Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York: Fact On File, Inc, 2002.
- Chan, Kim-Kwong. "Lotus and Swastika in Assyrian Church in China: Buddhist Legacy for Aryan Heritage?" *Ching Feng : A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture (New Series)* 10 (2011 2010), 27-43.  
<https://repository.globethics.net/handle/20.500.12424/166211>
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. İstanbul: Alfa, 2015.
- Erman, Adolf. *A Handbook of Egyptian Religion*. çev. A. S. Griffith. London: b.y., 1907.  
<https://avalonlibrary.net/ebooks/Adolf%20Erman%20-%20A%20Handbook%20of%20Egyptian%20Religion.pdf>
- Fidan, Maksude Kurt. "Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini ve Sembolik Anlamlar". *İlsam Akadem Dergisi* 1/1 (2021), 1-27.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilsam->



[akademi/issue/66001/1035831](https://akademi.izmirakademi.org/issue/66001/1035831)

- Freeman, Charles. *Antik Akdeniz Uygarlıkları: Mısır, Yunan ve Roma*. çev. Suat Kemal Angı. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- Gezgin, Deniz. *Bitki Mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2007.
- Bhagavad Gita*. çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2020.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü Dinler, Mezhepler, Tarikatlar, Efsaneler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.
- Jose, Sarah. *Trees, Leaves, Flowers and Seeds: A Visual Encyclopedia of the Plant Kingdom*. New York: DK, 2019. [https://reader-service.fcdn.sk/?source=182cb41cafb2bb5cc4c6515f005498658214a6dec980d9993562ac05f589852d&download\\_location=https%3A%2F%2Ftr.singlelogin.re%2Fd1%2F5241877%2F9bbfef](https://reader-service.fcdn.sk/?source=182cb41cafb2bb5cc4c6515f005498658214a6dec980d9993562ac05f589852d&download_location=https%3A%2F%2Ftr.singlelogin.re%2Fd1%2F5241877%2F9bbfef)
- Kaya, Korhan. *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1997.
- Koley, Koyel. “Lotus’ A Symbol of Growth, Purity, Birth and Enlightenment : A Perspective from Mythology to Spirituality”. *Online International Interdisciplinary Research Journal* 8/2 (2018), 244-249. [https://www.oijrj.org/oijrj/nov2018-special-issue\(02\)/34.pdf](https://www.oijrj.org/oijrj/nov2018-special-issue(02)/34.pdf)
- Kora, Aruna Jyothi. “Leaves as dining plates, food wraps and food packing material: Importance of renewable resources in Indian culture”. *Bulletin of the National Research Centre* 43/1 (27 Aralık 2019), 1-15. <https://doi.org/10.1186/s42269-019-0231-6>
- Kutlutürk, Cemil. “Hinduizm’e Göre Tanrı Vişnu’nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulûl) Temel Nedenleri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 55/1 (01 Ocak 2015), 141-160. <https://openaccess.izmirakademi.org/paper/148/66791/1048554>
- Cemil, Kutlutürk. “Hindu Dinî Geleneğinde Rama Avatarasının Örnekliliği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 17-33. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001403](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001403)
- Macdonell, Arthur Anthony. “Lotus (Indian)”. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. VIII/142-144. New York: Charles Scribner’s Sons, 1951.
- Manuelian, Peter Der (ed.). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. çev. James P. Allen. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

[https://www.siamcostumes.com/cutters\\_guides/pdf/the-ancient-egyptian-pyramid-texts-james-p-allen.pdf](https://www.siamcostumes.com/cutters_guides/pdf/the-ancient-egyptian-pyramid-texts-james-p-allen.pdf)

McDonald, J. Andrew. "Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE". *Religions* 9/9 (Eylül 2018), 256. <https://doi.org/10.3390/rel9090256>

Mukherjee, Pulok K vd. "The sacred lotus (*Nelumbo nucifera*)—phytochemical and therapeutic profile". *Journal of Pharmacy and Pharmacology* 61/4 (01 Nisan 2009), 407-422. <https://doi.org/10.1211/jpp.61.04.0001>

Müller, Felix vd. "Self-Cleaning Surfaces Using the Lotus Effect". *Handbook for Cleaning/Decontamination of Surfaces*. ed. Ingegärd Johansson - P. Somasundaran. 791-811. Amsterdam: Elsevier Science B.V., 2007. <https://doi.org/10.1016/B978-044451664-0/50024-3>

Mahire Özçalık, "Lotus Çiçeğinin Farklı Kültürlerdeki Önemi ve Peyzaj Tasarımında Kullanımının İrdelenmesi", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, (2017), 22-28. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/432010>

Özdoğan, Esen vd. "Lotus Etkili Yüzeyler". *Textile and Apparel* 16/1 (01 Haziran 2006), 287-290. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tekstilvekonfeksiyon/issue/23622/251590>

Pinch, Geraldine. *Mısır Mitolojisi*. çev. Ekin Duru. Say Yayınları, 2020.  
Prigioniero, Antonello vd. "Plants Named 'Lotus' in Antiquity: Historiography, Biogeography, and Ethnobotany". *Harvard Papers in Botany* 25/1 (Haziran 2020), 59-71. <https://doi.org/10.3100/hpib.v25iss1.2020.n8>

Scalf, Foy (ed.). *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago, Illinois: Oriental Institute of the University of Chicago, Illustrated edition., 2018. <https://oi-idb-static.uchicago.edu/multimedia/239131/oimp39.pdf>

Schultes, Richard Evans vd. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*. Rochester: Healing Arts Press, 2001.

Sönmezdağ Zöngür, Canan. "Hinduizm'in Önemli Tanrı ve Tanrıça Heykelleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 52 (2017),

113-147. <http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.12611>

Vergote, Antoine. “Kutsal”. çev. Halife Keskin - Yapıcı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/2 (2002).

<https://docplayer.biz.tr/13680753-K-u-t-s-a-l-antoine-vergote-cev-doc-dr-halife-keskin-dr-asim-yapici.html>

Wilkins, W. J. *Hindu Mythology (Vedic and Puranic)*. hindikosh, 1900.

<http://archive.org/details/wjw-hindu-mythology>

Wilkinson, Richard H. *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

Zimmer, Heinrich. *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*. ed. Joseph Campbell. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Yitik, Ali İhsan - Arslan, Hammet. “Vedalar ve Kaynağı Üzerine On the Vedas and their Origin”. *Milel ve Nihal* 8/1 (01 Mart 2011), 225-250.

<https://dergipark.org.tr/pub/milel/issue/10463/128115>

*Skanda-Purana (part I)*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1950



## İbn Sînâ Metafizisinde Tanrı'nın Varlığı Lehine Argümanlar: İlahi Basitlik ve Modal Çöküş Problemleri Bağlamında Bir Değerlendirme

Arş. Gör. Tugay Taşçı | ORCID: 0000-0002-8094-2238 | [tugaytasci@istanbul.edu.tr](mailto:tugaytasci@istanbul.edu.tr)

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01dzn5f42>

### Öz

Bu makale, Tanrı'nın varlığının ispatını İbn Sînâ'nın metafizik çerçevesi içinde, özellikle ilahi basitlik ve modal çöküş problemi kavramlarını ele alarak incelemektedir. Makale, İbn Sînâ'nın metafiziğinin Aristoteles'in metafizik anlayışından farklı bir pozisyonda olduğunu iddia etmekle birlikte İbn Sînâ'nın metafiziksel sorgulamasının dinamik bir doğası olduğunu da vurgulamaktadır. Ayrıca, İbn Sînâ'nın metafiziksel araştırmayı fizikalist ön kabullerin ötesinde yeniden tanımlama ve metafiziği diğer bilimsel disiplinler için temel olarak kurma konusundaki farklılığına da dikkat çekmektedir. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı lehine argümanlarının, öncelikle *zorunlu*, *mümkün* ve *imkânsız* kapsayan modalite formları ve *burhânü's-siddîkîn* olarak bilinen argümanı aracılığıyla açıklığa kavuşturulması yer almaktadır. Burada İbn Sînâ'dan mülhem öne süreceğimiz argümanlar Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyet özdeşliği olduğu fikrinden yola çıkarak Kant'ın analitik-sentetik önerme ayrımı üzerinden klasik metafiziğe yönelttiği bazı eleştirilerine; yine varlığın ontolojik temelini vurgulayarak bir cevap vermektedir. Bununla birlikte, Zorunlu Varlık'taki varlık ve mahiyet özdeşliği iddiası, ilahi basitlik meselesini ve modal çöküş problemini ortaya çıkarır. Söz konusu probleme İbn Sînâ'nın genel ve özel varlık arasında yaptığı ayrım ve *teşkihi'l-vücûd* (varlığın derecelenmesi) teorisi üzerinden cevap verilmeye çalışılacaktır. Bu noktada, çağdaş metafizik tartışmalarında çokça kullanılan Frege'nin anlam ve referans arasındaki ayrımının tartışmayı daha da aydınlatabileceği öne sürülmektedir. Sonuç bölümünde, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlarının önemli bir ikna gücü sergilediği, ancak aynı zamanda ilahi basitlik ve modal çöküşe ilişkin daha fazla sorgulamayı da beraberinde getirdiği öne sürülmektedir. Bu temaların araştırılması, İbn Sînâ'nın metafiziğe katkılarının, çağdaş felsefi tartışmalarla ilişkisinin altını çizmekte ve bu katkıların, metafiziğin geleneksel Aristotelesçi veya Kartezyen yorumların ötesinde incelikli bir şekilde anlaşılmasını sağladığı savunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, İbn Sînâ, Metafizik, Burhânü's-Siddîkîn, İlahi Basitlik, Modal Çöküş

**Atf Bilgisi:** Taşçı, Tugay. "Arguments for the Existence of God in Ibn Sînâ's Metaphysics: An Evaluation of Divine Simplicity and the Problem of Modal Collapse". *Marifetname* 11/2 (Aralık 2024), 523-551.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1554592>

Geliş Tarihi	23.09.2024
Kabul Tarihi	11.12.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Tugay Taşçı)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	<a href="mailto:marifetmanetikbildirim@gmail.com">marifetmanetikbildirim@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Arguments for the Existence of God in Ibn Sīnā's Metaphysics: An Evaluation of the Problems of Divine Simplicity and Modal Collapse

Res. Asst. Tugay Taşçı | ORCID: 0000-0002-8094-2238 | [tugaytasci@istanbul.edu.tr](mailto:tugaytasci@istanbul.edu.tr)

İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, İstanbul, Türkiye

ROR ID <https://ror.org/01dzn5f42>

### Abstract

This article investigates the proof of God's existence within Ibn Sīnā's metaphysical framework, particularly addressing the concepts of divine simplicity and the problem of modal collapse. It commences by positioning Ibn Sīnā's metaphysics in contrast to Aristotle's, emphasizing the dynamic and evolutionary nature of Ibn Sīnā's engagement with metaphysical inquiry. The article highlights Ibn Sīnā's distinctiveness in redefining metaphysical exploration beyond physicalist presuppositions and establishing metaphysics as foundational for other scientific disciplines. Central to this exploration is the elucidation of Ibn Sīnā's arguments for God's existence, primarily through his concept of modality—encompassing the necessary, contingent, and impossible—and his unique argument known as The Proof of the Sincere (Burhān al-Siddiqīn). These arguments demonstrate Ibn Sīnā's belief in the necessity of a being whose existence and essence are identical, countering Kantian critiques by emphasizing an ontological foundation rather than rational judgments alone. However, the assertion of the identity of existence and essence in the Necessary Being introduces the issue of divine simplicity and the potential for modal collapse—a challenge whereby distinctions between possible states of affairs are nullified. The article proposes that Ibn Sīnā's distinction between general and special existence, alongside his theory of *tashkīk al-wujūd* (gradation of existence), offers avenues to navigate this philosophical challenge. Additionally, it suggests that Frege's distinction between meaning and reference could further elucidate the discussion. The conclusion posits that while Ibn Sīnā's arguments for God's existence exhibit significant persuasive power, they also prompt further inquiries into divine simplicity and modal collapse. The exploration of these themes underscores the relevance of Ibn Sīnā's metaphysical contributions to contemporary philosophical debates, advocating for a nuanced understanding of his work beyond traditional Aristotelian or Cartesian interpretations.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Ibn Sīnā, Metaphysics, The Proof of the Sincere (Burhān al-Siddiqīn), Divine Simplicity, Modal Collapse

**Citation:** Taşçı, Tugay. "Arguments for the Existence of God in Ibn Sīnā's Metaphysics: An Evaluation of Divine Simplicity and the Problem of Modal Collapse". *Marifetname* 11/2 (December 2024), 523-551.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1554592>

Date of Submission	23.09.2024
Date of Acceptance	11.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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. (Tugay Taşçı)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetmanetikbildirim@gmail.com">marifetmanetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Introduction

When examining the breadth of classical metaphysical frameworks, it becomes evident that the metaphysical system espoused by Ibn Sīnā (d. 428/1037) exhibits notable distinctions from that of Aristotle, particularly concerning the fundamental subject matter of metaphysical inquiry. This divergence does not signify an outright rejection or disassociation from Aristotelian metaphysics; instead, it reflects a sophisticated form of engagement characterized by a dialectical interaction. This interaction entails a nuanced negotiation and engagement with the complexities and novelties introduced by Ibn Sīnā's revised perspective on ontology, specifically his exploration of beings, encompassing both corporeal and abstract entities.

This perspective aligns with the analysis presented by Wisnovsky in an article, where evolutionary aspect of Ibn Sīnā's philosophical contributions are emphasized in the sense that Ibn Sīnā's metaphysical system can be understood not merely as an isolated intellectual artifact but as a living dialogue with Aristotle's work, one that both honors and transcends its foundational premises.<sup>1</sup>

Furthermore, a significant portion of the scholarly literature examining this dialectical engagement has posited that Ibn Sīnā's distinctiveness in metaphysical thought is principally derived from his transformative adaptations of the metaphysical frameworks of predecessors such as al-Kindī (d. circa 252/866), and al-Fārābī (d. 339/950).<sup>2</sup> In a detailed scholarly exposition, Alper elucidates the convergences and divergences between Ibn Sīnā's philosophical conceptions and those of the aforementioned philosophers. Alper contends that there exist at least three salient dimensions through which the distinctive characteristics of Ibn Sīnā's approach *vis-à-vis* these classical thinkers can be discerned, or through which the trajectories of their philosophical interactions can be traced. These dimensions include: i) the endeavor to articulate and refine the objectives and problematic inquiries of metaphysics through critical revision of its subject matter, ii) the undertaking of radical methodological initiatives, such as the proposition that a

---

\* The idea of writing this paper occurred to me during my PhD classes. Two of which are great importance here: Prof. Recep Alpyağlı's class on "Philosophy of Religion and Peripatetic Tradition" and Prof. Ömer M. Alper's class on "Ibn Sīnā's Epistemology and Metaphysics" I extend my gratitude to both philosophers. Also, I would like to thank my cohort classmates with whom I had the chance of discussing the concepts and ideas related to this paper.

<sup>1</sup> Robert Wisnovsky, "Ibn Sīnā'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", trans. Arzu Meral, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 85-118, 118.

<sup>2</sup> In order to see how Ibn Sīnā differs from al-Fārābī, see the following article. A. Atar, "Fārābī ve İbn Sīnā'da İlâhî Basitlik Anlayışının Tanrı-Âlem İlişkisine Yansımaları," *İslami Araştırmalar* (2023), c. 34/1.144-159.

coherent metaphysical system can be conceived independently of naturalistic presuppositions,<sup>3</sup> and iii) the ambition to reconstitute metaphysics as a foundational discipline that provides the epistemological underpinnings for other scientific inquiries.<sup>4</sup>

These scholarly interventions highlight the innovative aspects of Ibn Sīnâ's engagement with the metaphysical tradition, underscoring his contributions to the redefinition of metaphysical inquiry, the expansion of its methodological boundaries, and the reinforcement of its role as a cornerstone of the scientific enterprise. Through Alper's analysis, the nuanced complexity of Ibn Sīnâ's philosophical project is illuminated, demonstrating the ways in which it both assimilates and diverges from the works of his predecessors, thereby establishing a novel paradigm for understanding the nature and scope of metaphysical science.

Employing a methodology analogous to that of Ibn Sīnâ and extending it to engage with contemporary philosophical systems, I will articulate a thesis positing that Ibn Sīnâ's philosophical insights offer valuable solutions to certain quandaries prevalent in modern metaphysical discourse. The focal point of this examination is the philosophy of religion, specifically leveraging Ibn Sīnâ's arguments for the existence of God. Through this analytical framework, I aim to elucidate how Ibn Sīnâ's establishment of a hierarchical ontology, delineating the relationship between God and other entities, provides a cogent resolution to the 'modal collapse problem' endemic to discussions of divine simplicity within the philosophy of religion. This problem pertains to the challenge of maintaining God's distinct attributes without succumbing to modal collapse — the predicament where distinctions between possible states of affairs are obliterated due to the immutable nature of divine simplicity.

By meticulously applying Ibn Sīnâ's philosophical principles to this contemporary issue, the goal is to demonstrate the enduring applicability and relevance of his metaphysical constructs in addressing and potentially resolving intricate theological dilemmas. The investigation seeks to highlight the sophistication of Ibn Sīnâ's metaphysical system, particularly its utility in conceptualizing the divine essence and its relation to other ontological categories, thereby offering a nuanced approach to the modal collapse problem. Through this endeavor, I aim to contribute to the ongoing dialogue within the philosophy of

---

<sup>3</sup> For a more detailed exposition of this idea, see. Ayşenur Ünügür-Tabur, *Divine Free Action in Avicenna and Anselm* (Springer Nature Switzerland, 2023), 23-37.

<sup>4</sup> Ömer M. Alper, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafizik Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 46-85.



religion, showcasing the potential of classical metaphysical frameworks to inform and enrich contemporary philosophical inquiry.

The primary objective of this article is then to elucidate Ibn Sīnā's approach to the proof of God's existence and to outline a comprehensive framework within which this issue is situated.<sup>5</sup> The initial section will delineate the terminological foundations by explicating the meanings attributed to key concepts such as 'existence (wujūd)', 'existent (mawjūd)', and 'quiddity (māhiyyā)', followed by an examination of modal distinctions including the possible (mumkūn), necessary (ḍharūrī), and impossible (mustahīl). Within this conceptual framework, the discourse will proceed to analyze Ibn Sīnā's utilization of the argument from possibility and the Proof of the Sincere (burhān al-ṣiddīqīn) in advocating for the existence of God.

Though Ibn Sīnā's arguments bear conceptual resemblance to traditional analogical arguments and the temporal kalām cosmological argument (ḥudūth), they are distinguished by unique logical structures that set them apart. I contend that the distinctive nature of these arguments stems from their grounding in the modality of existence and essence, rather than in physical causality, as typical seen to be the main feature of cosmological arguments.<sup>6</sup> The discussion will further

---

<sup>5</sup> It is important to state that for Ibn Sīnā, the subject inquiry of metaphysics is not the existence of God. On the contrary, God's existence is the aim of metaphysics. Therefore, there seems to be an important difference between Ibn Sīnā and Aristotelians like Ibn Rushd. For this see. Ömer M. Alper, "Avicenna's Conception Of The Scope Of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle", *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007); Also in *al-Ilāhiyāt* Ibn Sīnā writes: "The existence of God— exalted be His greatness — cannot be admitted as the subject matter of this science [the metaphysics]; rather, it is sought in it. This is because, if this were not the case, then [God's existence] would have to be either admitted in this science but searched for in another, or else admitted in this science but not searched for in another. Both alternatives are false. For it cannot be sought in another science, since the other sciences are either moral, political, natural, mathematical, or logical. None of the philosophical sciences lies outside this division. There is [absolutely] nothing in them wherein the proof of God — exalted be His greatness — is investigated. [Indeed,] this is impossible . . . [God's existence] would then have to be either self-evident or [else] something one despairs of proving through theoretical reflection." see. İbn Sīnā, *The Metaphysics of The Healing: al-Shifā: al-Ilāhiyāt*, ed. & trans. Michael E. Marmura (Provo (Ut): Brigham Young University Press, 2005), 3 (chap I.1. section 11; quoted from Zarepour; cross-checked with the original text). This passage is a clear divergence from Aristotle regarding the subject of metaphysics. For a more detailed analysis of the passage also see. M.S. Zarepour, *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of Islamic Concept of Divine Unity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 7.

<sup>6</sup> In fact, Davidson argued that Ibn Sīnā's argument is closer to the cosmological arguments. See. Herbert Alan Davidson, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 298; However, this view is criticized. See. Engin Erdem, "İbni Sina'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Nisan 2011), 97-119. To avoid this sort of misconceptualizations, Erdem also argues that Ibn Sīnā's whole argument for the existence of God should be classified as 'metaphysical proof'. Although this concern is rightly stated, it is

explore the implications of the conflation of existence and essence within the concept of necessary existence and its potential to precipitate modal collapse. This analysis will be enriched by considering Frege's distinction between meaning (Sinn) and reference (Bedeutung), aiming to clarify the nuanced consequences of this philosophical debate.

In concluding this paper, I will focus on modal collapse issue within the philosophy of religion, a problem arising from Ibn Sīnā's non-differentiation between essence and existence in the Necessary Being. The exploration of this issue will leverage Frege's renowned theory of meaning and reference as an analytical tool, positing that it may elucidate certain complexities surrounding interpretations of Ibn Sīnā's metaphysical propositions. Through this approach, the paper seeks to contribute to the scholarly examination of Ibn Sīnā's philosophical legacy, particularly his impact on contemporary metaphysical and theological discussions.

## 1. Conceptual Frame

At the outset, it is imperative to acknowledge that the concept of 'existence (wujūd)' occupies a position of unparalleled centrality within Ibn Sīnā's metaphysical schema. This notion is regarded as the most all-encompassing and universally applicable concept within his philosophical oeuvre. Indeed, the concept of existence subsumes all entities, irrespective of their nature as mental constructs or external realities, implying that there exists no broader category that can subsume 'existence' itself. In essence, the concept of existence defies traditional logical categorization or genus classification, standing as the most universal concept conceivable within the ambit of metaphysical discourse.

This foundational premise underscores the expansive and foundational role that the concept of existence plays in Ibn Sīnā's metaphysics. Unlike more narrowly defined concepts that fall within distinct categories or classes, existence transcends such limitations, offering a unique conceptual framework through which all forms of being can be understood. This recognition of existence as devoid of logical division or genus highlights Ibn Sīnā's innovative approach to metaphysics, where he posits a primary category that is intrinsically unbounded

---

essential also to focus on particular aspects of argument without evaluating it in a whole since all of these arguments eventually lead to a broader category. However, one thing to be stated for sure is that Ibn Sīnā does not see his argument as apriori; for he writes: "...There is [absolutely] nothing in them (i.e., sciences) wherein the proof of God – exalted be His greatness – is investigated. [Indeed,] this is impossible . . . [God's existence] would then have to be either self-evident or [else] something one despairs of proving through theoretical reflection..." Ibn Sīnā, *ibid.*

and universally applicable. Thus, the concept of existence emerges not merely as a foundational element of his metaphysical system but as the most general and encompassing concept within the domain of philosophical inquiry as conceived by Ibn Sīnā.<sup>7</sup> Ibn Sīnā employs the concept of existence with meticulous precision, given its foundational role in the formulation of his metaphysical arguments. This concept, as articulated by Ibn Sīnā, does not inherently imply a tangible, external manifestation. This is underscored by the presence of abstract entities, such as numbers, which do not necessitate an external, material form for their existence, thereby decoupling existence from physical corporeality. This distinction facilitates the conceptualization of a metaphysical framework that is not predicated on the principles of physics, thereby allowing for the exploration of existence as a concept independent of material constraints.<sup>8</sup>

The genesis of the concept of existence within the human intellect is a topic of significant intrigue. Ibn Sīnā posits that the understanding of existence is innate within the human psyche, a primordial concept that is self-evident and does not derive from empirical observation or experiential deduction. This notion suggests that the apprehension of existence is not contingent upon sensory experience or mental construction, but rather, it is an inherent aspect of the human intellectual landscape, bestowed by the Active Intellect. Consequently, within the philosophical schema of Ibn Sīnā, the concept of existence emerges not as an epistemological acquisition through intellectual or experiential engagement, but as an intrinsic element of human cognition, provided directly and without necessitation of deliberate contemplation. This perspective underscores the unique status of existence within Ibn Sīnā's metaphysical system, positioning it as a foundational premise that is both universal and immediate in its apprehension.<sup>9</sup>

The concept of existence, as elucidated by Ibn Sīnā, defies classification into traditional categories of genus and species, rendering it ostensibly indefinable. However, within the philosophical framework of Ibn Sīnā, particularly as articulated in his metaphysical treatise, *al-Shifā*, the inability to define existence does not engender epistemological ambiguity. Ibn Sīnā contends that the essence of existence, when considered in its purest form as being qua being, neither

<sup>7</sup> Ibn Sīnā, *Kitabü'ş-Şifâ: el-İlâhiyât*, trans. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 25. (I will use Turkish and English translation retrospectively if needed).

<sup>8</sup> Ibn Sīnā, *The Metaphysics of The Healing*, trans. Michael E. Marmura (Provo (Ut): Brigham Young University Press, 2005), 91.

<sup>9</sup> For more detail, see. Ömer M. Alper, *Ibn Sīnâ* (İstanbul&Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 98.

necessitates empirical verification for its acknowledgment nor demands rational demonstration for its comprehension.<sup>10</sup>

Despite its indefinability, existence serves as a foundational cornerstone from which other concepts can be delineated and defined, positioning it as the central subject of metaphysical inquiry. This characteristic underscores the universal scope of metaphysics, establishing it as the discipline uniquely equipped to explore the existence of all entities whether be abstract or concrete. Through this lens, Ibn Sīnā elevates metaphysics to a status of universal significance, capable of encompassing the investigation of existence in its most comprehensive sense. And therefore, granting it to a unique place.

Furthermore, Ibn Sīnā's philosophy maintains that existence is not confined to the realm of the mental or conceptual; it also possesses an external, concrete reality independent of human cognition. This stance reflects Ibn Sīnā's commitment to a realist interpretation of metaphysics, firmly rejecting any form of skepticism regarding the external manifestation of existence. Such a perspective underscores Ibn Sīnā's assertion of a direct and unambiguous correlation between the conceptual framework of existence and its empirical reality, thereby affirming the ontological continuity between the intellectual and the material domains.

The notion of quiddity occupies a pivotal position within Ibn Sīnā's metaphysical schema, serving as a crucial determinant in the modalities of existence. Quiddity, or the essence of a thing, fundamentally addresses the query of an entity's nature, delineating 'what' a thing is by virtue of the causes ('illa) to which it is intrinsically linked. In the absence of any causative association, quiddity assumes a passive state, characterized by non-existence. This conceptual framework posits that the transition of a contingent entity from non-existence to existence, and vice versa, is contingent upon causal influence, with causation assuming an active role in the instantiation of existence and a passive role in the eventuation of non-existence.

From this philosophical vantage point, one might infer that, according to Ibn Sīnā, non-existence is essentially the result of the absence of causation. This introduces the concept of non-existence having a meta-cause, defined by the absence of a direct cause. Consequently, it can be derived that the essence or quiddity of an entity, in isolation, does not inherently dictate its existence or non-existence. Instead, the presence or absence of a causative agent plays a critical role in determining the existential status of an entity. This insight underscores the intricate relationship between essence, causation, and existence within Ibn Sīnā's

---

<sup>10</sup> Ibn Sīnā, *ibid*, 27.

metaphysical framework, highlighting the nuanced interplay between these fundamental concepts in shaping the ontological realities of beings.

In *al-Madhāl* part of *al-Shifa*, Ibn Sīnā articulates a nuanced conceptualization of quiddity, delineating it into two distinct categories: the quiddity manifest in external beings and the quiddity inherent in mental constructs. This bifurcation engenders a tripartite analytical framework for understanding quiddity: firstly, as an intrinsic essence unaffiliated with the modalities of mental or external existence and unbound by any adjuncts; secondly, as embodied within the external realm, where it is subject to accidental properties; and thirdly, as a conceptual entity within the intellect, associated with logical predicates.<sup>11</sup>

Despite these diverse categorizations, a unifying theme across all manifestations of quiddity is its representation as a potential state of being. This perspective is crucial in distinguishing between the concepts of existence and quiddity, particularly in the context of contingent beings—entities for whom existence and non-existence are equally plausible. The crux of this distinction lies in the fact that for such beings, existence does not inherently form a part of their quiddity. Within this theoretical framework, it becomes apparent that both mental and external entities, when considered as mere possibilities, lack an intrinsic necessity for existence, thereby challenging the identification of a causal principle that would mandate their actualization.

Ibn Sīnā, through this sophisticated modal system, delineates a profound separation between essence (quiddity) and existence, a distinction that is especially pertinent in the analysis of contingent beings. This foundational dichotomy underpins his metaphysical inquiry, offering a comprehensive lens through which the ontological statuses of entities can be explored, predicated on the critical separation of their essence from their existence. This approach not only accentuates the complexity of Ibn Sīnā's metaphysics but also underscores his contribution to the evolution of modal logic and ontology.

## 2. Modality: Necessary, Contingent, Impossible

Ibn Sīnā's exploration of the modalities of existence is a cornerstone of his metaphysical inquiry, particularly in the context of demonstrating the existence of God (*isbāt al-wājib*). His conceptualization of God as *wājib al-wujūd* (Necessary Existence) underpins this investigation. Ibn Sīnā posits that the modal

<sup>11</sup> Ibn Sīnā, *Kitabu's-Şifā: Mantıġa Giriş*, trans. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 8; see also. Hacı Kaya, "İbn Sīnā'da Varlık-Mahiyet Ayırımının Epistemolojik Bağlamı: Epistemological Context of Entity-Essence Distinction in Avicenna", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, III/2 (2013), 53-65-65.

concepts of necessity, contingency, and impossibility are foundational and primary, asserting that their intrinsic nature defies further reduction or explication into more fundamental terms.<sup>12</sup> According to İbn Sînâ, the emergence of any entity into existence must be situated within these three distinct modal frameworks.

Furthermore, İbn Sînâ contends that the modal concepts are inherently undefinable, arguing that one cannot explicate the nature of contingency without recourse to the concept of necessity. This predicament is distinct from the challenge of defining existence (wujūd) itself, which stems from its status as the most general of concepts. In contrast, the modality categories elude definition due to their relational and referential character. Within the passages 82 and 83 of the *al-İlâhiyât* section of *al-Shifâ*, İbn Sînâ elaborates on this issue, suggesting that any attempt to define these modal categories would inherently adopt a referential logic:

“It is very difficult for us to describe the state of the necessary, the contingent and the impossible in real terms. We can only describe them by means of signs. All the words that have reached you from the predecessors about the definitions of these terms almost lead to a circular reasoning. For when they wanted to define the contingent, they included either the necessary or the impossible in its definition, and [it seems] there is no other way...”<sup>13</sup>

Although we encounter certain dilemmas regarding the concepts of modality, İbn Sînâ nevertheless tries to get rid of these dilemmas. He states that of the three concepts in question, the one worthy of being conceived first is the necessary (wâjib).<sup>14</sup> This point can be considered one of the original aspects of the philosopher. In the continuation of the relevant passage, İbn Sînâ develops an epistemic optimism about existence, arguing that existence is better known than non-existence, and that the necessity is a form of emphasis of existence. Therefore, from this point of view, prioritizing the concept of the necessary as the basic ground of modality seems to be a very rational attitude both epistemically (because as existence is reinforced, the possibility of obtaining knowledge will increase and,

---

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ: el-İlâhiyât*, trans. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), passage 82; M.S. Zarepour, *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of Islamic Concept of Divine Unity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022) , 13; Allen Back, “Avicenna’s ‘Conception of the Modalities’”, *Vivarium* 30/2 (1992), 217-255. Also see Erdem for a more comprehensive discussion regarding the modality in İbn Sîna and his appropriation within the *tajrid* tradition. Engin Erdem, “Tecrîd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfehâni, Kuşçu ve Devvânî”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 11/11:2 (2022), 659-682.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, 82,83. Al-Tūsî follows somewhat similar approach. For this, see also. Erdem, *ibid*, 662.

<sup>14</sup> *Ibid*, 84.

in Ibn Sīnā's words, "existence can be known through itself and non-existence can be known through existence in any way"<sup>15</sup>) and ontologically (because contingents exist depending on the necessary by their essence) and finally metaphysically.

When Ibn Sīnā's conception of modality is compared with Aristotle's, it is noteworthy that there are minor but important differences in the systems of the two philosophers. For example, while Aristotle's understanding of modality has only a temporal character, Ibn Sīnā's understanding of modality is closely related to the aforementioned mental-external existence, and existence-essence distinctions. For example, in Aristotle, 'necessary' corresponds to 'always', while 'impossible' to never, and finally 'possible' to 'sometimes.'<sup>16</sup> However, Ibn Sīnā does not reduce modal logical operators and temporal operators to each other. To give a simple example, according to Ibn Sīnā, a contingent can be contingent in terms of its essence; and be necessitated by others. Simply put, when something contingent merges into existence, the contingent necessarily exists. This shows that Ibn Sīnā does not have temporal necessitation in mind. Rather he understands it as ontological necessity. Further, there could be such cases in which things do not exist in time in any way possible; however, their existence continues mentally (in a timeless way). Therefore, temporality is not required. This idea is evidence that Ibn Sīnā interprets modality in a way that differs from Aristotle through the distinction between existence-essence and mental-external existence. Thus, it is noteworthy that Ibn Sīnā has an atemporal understanding of modality in addition to temporal modality. Finally, it is noteworthy that Ibn Sīnā further expands the framework of necessary existence. There are some things that are necessary by themselves (li-ḡhayrihi), while other things are necessitated by something other than themselves (bi-ḡhayrihi). When the two states of existence are taken into account, necessity is also compartmentalized. All this indicates that Ibn Sīnā developed a unique understanding of modality. Recent studies have shown that Ibn Sīnā's understanding of modality is largely determinative of current metaphysical debates due to its simplicity and high explanatory power.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid*, 84.

<sup>16</sup> Jaakko Hintikka, *Time and Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 92-5. For a more detailed explanation of modality and its relation to God's nature and attributes, see Reçber. Mehmet Sait Reçber, *Necessity, Logic and God* (King's College, University of London, PhD Dissertation, 1998). Overall, in the context of providing an argument from a modal necessity, it is important to see the implications of theistic conceptualism and activism. For this, see. Thomas V. Morris - Christopher Menzel, "Absolute Creation", *American Philosophical Quarterly* 23/4 (1986), 353-362.

<sup>17</sup> Jon McGinnis, "The Ultimate Why Question: Ibn Sīnā on Why God Is Absolutely Necessary", *The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather Than Nothing Whatsoever?*, ed. J Wipfel (Washington: Catholic University of America Press, 2011), 65-83, p. 69-70; see

The modality presented by Ibn Sīnā reflects an understanding of metaphysics that takes into account the limits of the mind and consistently determines the framework of the speculative intellect. His arguments in favour of God's existence are also based on this understanding. The relevant arguments will be analyzed below.

### 3. Arguments for the Existence of God

In the preceding discourse concerning the concept of modality, it becomes evident that Ibn Sīnā's metaphysical framework aligns with the principles of metaphysical realism.<sup>18</sup> To elucidate, when one undertakes an analysis delineating the juxtaposition of mental existence against external reality in absolute terms, it is discernible that the essence of existence is autonomous, transcending the contingent existence of the perceiving subject. It is posited that Ibn Sīnā's assertion-the axiomatic recognition of the existence of an entity-underscores the irrefutable demarcation between the domains of mental and external realities. Such a delineation inherently suggests that the realm of mental existence cannot be simplistically conflated with that of external reality, nor can the latter be subsumed under the former. Consequently, this nuanced stance appears to be Ibn Sīnā's methodological attempt to circumnavigate the pitfalls of excessive skepticism or the philosophical inclination towards solipsism within the study of ontology.

Furthermore, it is tenable to contend that Ibn Sīnā's metaphysical doctrine remains robust against the critiques typically leveled at Cartesian metaphysics, particularly within the context of discussions surrounding *isbāt al-wājib* (the affirmation of the Necessary Being). This resilience is attributed to Ibn Sīnā's conviction that there is an intrinsic unity between existence and essence within the concept of necessary existence. The dilemma known as *tahsīl al-hāşıl* (the procurement of the already obtained) engendered by the dichotomy between existence and essence in contingent entities does not afflict the notion of Necessary Existence. Hence, in the discourse on the Necessary Being, the inquiry arises: how is 'existence' conceptualized as a predicate of the necessary? Ibn Sīnā posits that existence is apprehended as a notion that embodies various gradations. These gradations, or degrees, delineate the distinction between necessary and contingent beings, a concept referred to as *tashkīk al-wujūd* (the gradation of existence).<sup>19</sup>

---

also. M.S. Zarepour, "Ibn Sīnā on the Nature of Mathematical Objects", *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 55/3 (2016), 511-536.

<sup>18</sup> For a detailed discussion on realism and anti-realism debate, see. J. T. M. Miller, *Metaphysical Realism and Anti-Realism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022). However, it is imperative to state that Ibn Sīnā is realist in the strongest sense possible.

<sup>19</sup> For a detailed explanation, see. Mehmet Ata Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın*



The analysis presently engaged offers a nuanced articulation of the intrinsic similarities and distinctions between necessary and contingent entities within the existential spectrum, highlighting a universal aspect of existence juxtaposed with a marked differentiation in the realm of potentiality. This universal aspect of existence, notwithstanding its ubiquity, is sharply contrasted by a distinct divergence in the qualitative and quantitative attributes of existence when examined within the purview of specialized existence. In this analysis, the parity of any entity with the Necessary Being is unequivocally non-existent.<sup>20</sup> Ibn Sīnā's discourse on this matter provides profound insights, particularly in the light of his argumentation which distinctively navigates through the critiques posed by Immanuel Kant towards the concept of necessary existence in modern philosophical inquiry.<sup>21</sup>

Ibn Sīnā posits that the very fabric of existence is contingent upon the premise of necessary existence, thereby asserting an ontological fundamentality that existence, in its essence, cannot be devoid of the Necessary Being. This stance elucidates that the attribute of existence does not supplement the essence of the Necessary Being but is rather intrinsic to it, establishing the Necessary Being as the *mabda al-Ishtiqaq* (the primordial source of all being). This perspective not only foregrounds Ibn Sīnā's contribution to metaphysical discourse but also accentuates the distinctiveness of his argument in the face of Kantian skepticism, asserting a foundational ontological principle that existence, in its most elemental form, necessitates the acknowledgment of necessary existence. Although Ibn Sina and Kant agree that the copula 'exists' in contingent beings is analytic (probably), Ibn Sīnā differs from Kant in the sense that the proposition 'the necessary being 'exists' is metaphorical (*majāzī*, since it cannot be imagined otherwise) for Ibn Sīnā, and that the argument applied to contingent beings cannot be applied to the necessary being. As a matter of fact, contingent beings need necessary existent in order to exist, and in a series of  $\dots_{-3,-2,-1}, D^0_{1,2,3}$  modal worlds in which the Necessary Existence is imagined not to exist (if the negative worlds are taken as negative immaterial worlds to which the cause is not attached and the positive contingent worlds to which the cause is attached), it follows that there cannot be any existence.

---

*Bilinebilirliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 335ff.

<sup>20</sup> Ibn Sīnā, *The Metaphysics of The Healing*, trans. Michael E. Marmura (Provo (Ut): Brigham Young University Press, 2005), 31; see also Ibn Sīnā's commentator al-Ṭūsī's argument for the impossibility of an actual infinity and his explanation of the related issue. Nasīruddin Ṭūsī, "Risāle fī Ḍbāti'l-Vācib", trans. Parviz Morewedge, *The Metaphysics of Tusi* (Binghamton: SSIPS, 1992), 3.

<sup>21</sup> Kant states: "All alleged examples are without exception drawn exclusively from judgements, not from things and their existence". Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer - Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), A594/B622.

This is because, according to Ibn Sīnā, existence can only emerge from the Necessary Being through emanation. In other words, the Necessary Being grants existence to other beings through His own existence. Consequently, the proposition that there is necessary existence cannot be an analytic proposition. Because, contrary to Kant's criticism, Ibn Sīnā starts from ontological realities, things (in general and in particular) and their existence, not from rational judgements.

In the following, I will put forward two types of arguments. The first of these is the argument of possibility through finitism, and the other is the argument considered as *burhān al-siddiqīn*. For the first argument, Ibn Sīnā sets two conditions and emphasizes that no set of objects that fulfils these two conditions can exist without a necessary being: (1) there is such a set of objects whose members are naturally ordered or can be ordered (the condition of success). (2) there is such a set of objects whose members all exist together at the same time (the condition of coexistence). According to Ibn Sīnā, all contingent, phenomenal states fall under these two conditions. Therefore, their existence (without necessary existence) is impossible. In the same way, it can be proved from this point that eternity is impossible.

### **3.1. Argument from Contingency Through Finitism**

1. Something - let us call it 'A' - exists (the assumption based on Ibn Sīnā's 'existence is self-evident' argument).

2. Either A is necessary in itself, or A is contingent in itself but necessitated by someone/something else (from 1, and from the modal distinction).

3. If A is necessary in itself, then there exists a necessary being.

4. If A is contingent in itself but necessary through another, then the chain of A's causal antecedents is either circular, linearly infinite, or linearly finite.

5. The chain of causal antecedents of A cannot be circular (because of the problems of backward causality, and impossibility of transitivity).

6. If the chain of causal antecedents of A is linearly infinite, then there can be an infinite number of linear things that all coexist and exist simultaneously (from the definition of causality and the principle of the coexistence of cause and effect).

7. There cannot be an infinite number of linear things that all coexist and exist simultaneously (the principle of the impossibility of actual infinity).<sup>22</sup>

8. The chain of causal antecedents of A cannot be linearly infinite (from 6 and 7).

9. If A is contingent in itself but necessary through another, then the chain of causal antecedents of A is linearly finite (from 4, 5 and 8).

10. If the chain of causal antecedents of A is linearly finite, then there is a necessary being (from definitions).

11. If A is contingent in itself but necessary through another, then there is a Necessary Existent.<sup>23</sup>

In the following passage, I would like to offer a symbolic demonstration for this argument:

### 3.1.1. Demonstration I

1.  $\exists A$  (A exists)

2.  $A \rightarrow (Z\_A \vee (M\_A \wedge \exists B(Z\_B)))$  (If A exists, A is either necessary in itself (Z\_A) or contingent (M\_A) and necessitated by something else (B))

3.  $Z\_A \rightarrow \exists Z$  (If A is necessary in itself then there is a necessary being (Z))

4.  $M\_A \wedge \exists B(Z\_B) \rightarrow (C \vee I \vee F)$  (If A is possible and necessitated by something else, then the chain of causal antecedents of A is either circular (C), linearly infinite (I), or linearly finite (F))

<sup>22</sup> Craig thinks that the Bigbang theory provides evidence for the first premise (everything that begins to exist has a cause) of the kalam cosmological argument by arguing for the impossibility of actual infinity. See. William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2000); fort he counter argument also see. Quentin Smith, "The Uncaused Beginning of the Universe", *Philosophy of Science* 55/1 (1988), 39-57; Quentin Smith, "A Natural Explanation of the Existence and Laws of Our Universe", *Australasian Journal of Philosophy* 68/1 (1990), 22-43; also see. Michael E. Marmura, "Avicenna's Proof From Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā'", *Mediaeval Studies* 42/1 (1980), 337-352.

<sup>23</sup> Here I provide a modified version of Zarepour's argument. For the original argument see. M.S. Zarepour, *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of Islamic Concept of Divine Unity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 34; Also see Ibn Sīnā's argument in his epistle *al-Risāla al-'aršīya*. Ibn Sīnā, "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 641-656. Zarepour does not quote this epistle on the basis that there might be some problems regarding the attribution of this work to Ibn Sīnā.

5.  $\neg C$  (the chain of causal antecedents of A cannot be circular)

6.  $I \rightarrow \exists \infty L$  (if the chain of causal antecedents of A is linearly infinite, an infinite number of linear things (L) can coexist and exist simultaneously)

7.  $\neg \exists \infty L$  (An infinite number of linear things cannot exist together and at the same time)

8.  $\neg I$  (the chain of causal antecedents of A cannot be linearly infinite)

9.  $M_A \wedge \exists B(Z_B) \rightarrow F$  (if A is contingent and necessitated by something else, the chain of causal antecedents of A is linearly finite)

10.  $F \rightarrow \exists Z$  (If the chain of causal antecedents of A is linearly finite, there is a necessary being (Z))

11.  $M_A \wedge \exists B(Z_B) \rightarrow \exists Z$  (If A is possible but necessary by another, there is a necessary being)

12.  $\exists Z$  (Consequently, there is a Necessary Being)

### **3.2. The Proof of the Sincere (Burhān al-Siddiqīn)**

1. Something - 'A' - exists (the assumption based on Ibn Sīnā's 'existence is self-evident' argument).

2. Either A is necessary in itself or A is contingent in itself (from 1, and the modal distinction).

3. If A is necessary in itself, then there is a necessary existent (self-evident principle).

4. If A is contingent in itself, then the sum of all contingent beings - let us call it 'B' - exists (from the Principle of Composition).

5. If B exists, either B is necessary in itself or B is contingent in itself (from the Principle of Composition).<sup>24</sup>

6. If B is necessary in itself, then there is a necessary existent (the principle of self-evidentiality).

7. If B is possible in itself, then there is an X that causes B (from the principle of sufficient-cause)

---

<sup>24</sup> See Chisholm's argument for the unification principle in the context of mereological problems and other epistemological issues. R. M. Chisholm, "Parts as essential to their wholes", *Review of Metaphysics* 26 (1973), 581-603.

8. If there is an X that causes B, either X is necessary in itself or X is possible in itself (modal distinction).

9. If X is necessary in itself, then there is a necessary being (principle of self-evidentness\*).

10. If X is possible in itself, then X is both part of B and contingent in itself (from 4).

11. If X is contingent in itself, then X is its own cause (from 7, 10 and the principle of transference).<sup>25</sup>

12. X is not its own cause (from the impossibility of running causality backwards).

13. X is not contingent in itself (from 11 and 12).

14. If there is an X which causes B, X is necessary in itself (from 8 and 13).

15. If there is an entity X that causes B, then there is a necessary entity. (from 9 and 14).

Then;

16. If B exists, then there is a necessary being (from 5, 6, 7 and 15).<sup>26</sup>

### 3.2.1. Demonstration II

1.  $\exists A$  (Something - 'A' - exists)

2.  $A \rightarrow (Z\_A \vee M\_A)$  (If A exists, A must be either self-obligatory  $Z\_A$  or self-contingent  $M\_A$ )

3.  $Z\_A \rightarrow \exists Z$  (If A is necessary in itself, then there is a necessary being Z)

4.  $M\_A \rightarrow \exists B$  (If A is contingent in itself, then the sum of all contingent entities - B - exists)

<sup>25</sup> For the principle of transfer see. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 184; and Eleonore Stump - J. M. Fischer, "Transfer Principles and Moral Responsibility", *Philosophical Perspectives* 14 (2000), 47-55.

<sup>26</sup> Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa'l Tanbīhāt*, ed. S. Dunya (Cairo, 1957), IV.29 (quoted in Zarepour, 8); Mayer has provided a detailed argument, See. Toby Mayer, "Ibn Sina's 'Burhan Al-Siddiqin'", *Journal of Islamic Studies* 12/1 (2001), 18-39; However, for a more detailed version of the argument see. Zarepour, *ibid*, 43-4.

5.  $B \rightarrow (Z\_B \vee M\_B)$  (If B exists, either B is intrinsically necessary  $Z\_B$  or B is intrinsically contingent  $M\_B$ )

6.  $Z\_B \rightarrow \exists Z$  (If B is necessary in itself, then there is a necessary being Z)

7.  $M\_B \rightarrow \exists X$  (if B is contingent in itself, then there is an X that causes B)

8.  $X \rightarrow (Z\_X \vee M\_X)$  (If X exists, either X is intrinsically necessary  $Z\_X$  or X is intrinsically contingent  $M\_X$ )

9.  $Z\_X \rightarrow \exists Z$  (If X is necessary in itself, then there is a necessary being Z)

10.  $M\_X \rightarrow (X \subseteq B \wedge M\_X)$  (If X is possible in itself, X is both a part of B and contingent in itself)

11.  $M\_X \rightarrow X = \text{cause of } X$  (if X is contingent in itself, then X is its own cause)

12.  $\neg(X = \text{cause of } X)$  (X is not its own cause)

13.  $\neg M\_X$  (X is not contingent in itself)

14.  $X \rightarrow Z\_X$  (If there is an X that causes B, X is necessary in itself)

15.  $X \rightarrow \exists Z$  (If there is an X that causes B, then there is a necessary being)

16.  $B \rightarrow \exists Z$  (If B exists, there is a necessary being)

In light of the preceding expositions delineating Ibn Sīnā's philosophical justifications for the existence of a divine entity, it becomes tenable to deduce that the quintessence of divinity is predicated upon the axiom of necessary existence, culminating in the indistinguishability between divinity's existence and essence, thereby negating any bifurcation within the divine nature. Ibn Sīnā's methodological approach is twofold: initially, he endeavors to establish the existence of at least one entity characterized by necessary existence; subsequently, he seeks to demonstrate the logical impossibility of the coexistence of multiple necessary beings. Consequently, it is inferable that any attributes ascribed to the divine by Ibn Sīnā are fundamentally derived from the conceptual framework of Necessary Being.<sup>27</sup> Through the application of modal arguments presented herein, this discourse aims to elucidate this assertion with greater clarity.

---

<sup>27</sup> Ibn Sīnā, *The Metaphysics of The Healing: el-Shifā: al-Ilāhiyāt*, ed. & trans. Michael E. Marmura (Provo (Ut): Brigham Young University Press, 2005), see. Book I, chapter VII.

#### 4. Modal Collapse

Finally, let us consider whether Ibn Sīnā's argument for the simplicity of Necessary Being suffers from a modal collapse.

Let the argument for divine simplicity be formalized as follows:

##### 4.1. Argument For DS

1. God is identical with every attribute He possesses (divine simplicity thesis)

2. Each divine attribute is identical with every other divine attribute (principle of transitive identity)

3. If all divine attributes are identical with each other, then there is only one divine attribute.

4. Therefore God has only one attribute (logically from 2 and 3)

##### 4.1.1. Demonstration

1.  $\forall N (N \in T \rightarrow N = T)$  - God (T) is identical with every attribute (N) He possesses.

2.  $\forall N_1, N_2 ((N_1 \in T \wedge N_2 \in T) \rightarrow N_1 = N_2)$  - Every divine attribute ( $N_1$ ) is identical with every other divine attribute ( $N_2$ ).

3.  $(\forall N_1, N_2 ((N_1 \in T \wedge N_2 \in T) \rightarrow N_1 = N_2)) \rightarrow \exists! N (N \in T)$  - If all divine attributes are identical, then there is only one divine attribute.

4.  $\exists! N (N \in T)$  - God has only one attribute.

##### 4.1.2. Argument Against DS

1. Wrath and mercy are not identical divine attributes.

2. God has divine attributes such as wrath and mercy.

3. God has the unity of being and essence.

3. Therefore, God contains non-identical qualities in His essence.

5. As long as non-identical qualities such as wrath/mercy are contained in God, they are identical (logically from 3)

Then,

6. The thesis of divine simplicity is false (logically from 2 and 3)<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 26-

#### 4.1.2.1. Demonstration I

1.  $\neg I(W,M)$  (Wrath and mercy are not identical divine attributes)
2.  $H(G,D(W)) \wedge H(G,D(M)) \wedge H(G,D(W)) \wedge H(G,D(M))$  (God has divine attributes such as wrath and mercy)
3.  $H(G,E) \wedge H(G,E)$  (God has the unity of being and essence)
4. Therefore,  $C(G, \neg I(x,y)) \wedge C(G, \neg I(x,y))$  for some  $x,y \in E$ ,  $x,y \in E$  (God contains non-identical qualities in His essence)
5. As long as  $C(G, \neg I(W,M)) \wedge C(G, \neg I(W,M))$ ,  $I(W,M) \wedge I(W,M)$  in the context of  $E$  (logically from 3)

The conclusion: 6.  $\neg S \rightarrow \neg S$  (The thesis of divine simplicity is false)

The general conclusion derived here is: if the identity of existence and essence is defended in Necessary Being, God must possess the above-mentioned qualities either necessarily or contingently. In both cases, a modal collapse occurs. In the first case, if God necessarily contains these qualities, the qualities must also be necessary; in the second case, if God does not necessarily contain these qualities, He must contain them contingently; in such a case (if there is existence-essence identity), God would contain contingent qualities in His necessary existence. In both cases, then, there seems to be a modal collapse.

#### 4.1.2.2. Argument Against DS II

1. God's essence and existence are identical
2. A simple act of God is identical with His essence.
3. God's act of creation is a simple act
4. God's act of creation is identical with His essence (from 3)
5. God exists necessarily (from the unity of being and essence)

Then,

6. God's act of creation is identical with necessity.

And as follows,

1.  $M = V$  – God's essence (M) and His Being (V) are identical.

---

7; See also, Timothy O'Connor, "Simplicity and Creation", *Faith and Philosophy* 16/3 (1999), 405-412; for the counter argument see, Alexander Pruss, "On Two Problems of Divine Simplicity", *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1 (2008), 150-167.



2.  $B = M$  - A simple act of God (B) is identical to his essence.
3.  $Y = B$  - God's act of creation (Y) is a simple act.
4.  $Y = M$  - God's act of creation is identical to His essence (from 2).
5.  $Z = V$  - God exists necessarily (from the unity of being and essence).
6.  $Y = Z$  - God's act of creation is identical to necessity.

As can be seen, this counter argument also leads to a modal collapse. If Ibn Sina's thesis of the identity of existence and essence in the Necessary Being accepted, how can one respond to this modal collapse and arising problems thereof? Obviously, for the defenders of divine simplicity, it is a challenging issue. In order to solve these problems, Muslim theologians (*mutakallimūn*) have formulated various theories. For example, many Ash'arites, such as al-Taftazānī (d.793/1390), unlike philosophers, do not accept the theory of divine simplicity and make a distinction between God's existence and His attributes.<sup>29</sup> What they argue is that these attributes are neither identical nor completely different from God's nature. This problem can perhaps be solved through Frege's distinction between meaning (*Sinn*) and reference (*Bedeutung*). Frege gives two propositions:

(p) The morning star is the morning star.

(q) The morning star is the evening star<sup>30</sup>

If we explicate these propositions as follows:

Proposition p is  $a=a$ , analytic and a priori; it does not provide information beside conceptual one. On the other hand, proposition q is  $a=b$ , synthetic and a posteriori; it provides information. However, both the morning star and the evening star refer to the same planet, namely the planet Venus. Frege's solution to this situation is that although the morning star and the evening star have different meanings, they have the same referent.<sup>31</sup> In both cases, what we refer to is the

<sup>29</sup> For a detailed explanation, see. Nazif Muhtaroglu, "Plantinga and Ash'arites on Divine Simplicity", *Kader* 18/2 (2020), 488-499, 491.

<sup>30</sup> Gottlob Frege, "On Sense and Reference", trans. M. Black, *Translation From Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P. Geach - M. Black (Oxford: Blackwell, 1980), 56-78, 67. One could also apply similar approach to many issues within Islamic analytical theology. One example is to understand seem-to-be contradictory propositions within the dialetheism. In dialetheism, one could hold that certain metaphysical and semantic contradictions are equally true. The problem of divine simplicity then could be read through this methodology. It is, of course, needless to say that one also needs to be aware of where to start and end such reasoning. In other words, dialetheism does not vindicate every contradiction. For an application of dialetheic logic in Islamic theology see Abbas' PhD dissertation. Ahsan Abbas, "Islamic Contradictory Theology", University of Birmingham (2021).

<sup>31</sup> Edward Feser, *Five Proofs of the Existence of God* (San Francisco: Ignatius Press, 2017), 77.

planet Venus, but the difference is how we express it. The morning star is the last planet seen before sunrise, while the evening star is the first planet seen after sunset.

Frege's distinction between *Sinn* (meaning) and *Bedeutung* (reference) offers a useful analogy to resolve this issue. Just as the terms "morning star" and "evening star" refer to the same celestial object (Venus), God's attributes could be understood as different conceptual expressions (*Sinn*) of a single underlying reality (*Bedeutung*), i.e., His essence. The distinction between *Sinn* and *Bedeutung* helps clarify that while we can speak of God's attributes in various ways (knowledge, power, etc.), they all refer to the same, undivided divine reality. The attributes are not separate entities but different perspectives through which human intellect grasps aspects of God's essence by analogy (at least in principle), much like how Venus is perceived differently based on the time of day.

In terms of solving the modal collapse issue, this analogy helps by showing that the multiplicity of God's attributes does not introduce a real multiplicity into God's essence. Rather, it reflects the limitations of human language and conceptualization. We name and categorize these attributes based on their relational function to the created order, much as we name Venus based on its appearance in the morning or evening sky. The multiplicity lies not in God but in our conceptual framework.

Furthermore, by employing Frege's framework, one could argue that God's knowledge, for example, while conceptually distinct from His power, is not metaphysically different from His essence. The issue of modal collapse is thus sidestepped because the distinction between possibility and necessity remains intact at the level of created things, while God remains a simple, undivided unity at the level of His own being.

Now keeping this in mind, let's turn to Ibn Sina:

Within the discourse delineated above, it is articulated that Ibn Sînâ conceptualizes existence as embodying variegated degrees of manifestation. From an analytical perspective, the assertion of an indistinguishable unity between existence and essence within the Necessary Being necessitates a reevaluation of divine actions such as creation, cognition, wrath, and mercy. These actions presuppose the existence of causative factors distinct from the Necessary Being, thereby engendering entities characterized by a dualism of existence and essence. Despite a shared foundational reference to 'wujūd' (existence) within the ambit of general existence, the differentiation arises in the nuanced interpretations of essence (*Sinn*) attributed to their specialized existence.

Accordingly, it can be postulated that a harmonious existence-essence unity is intrinsic to the divine, wherein the general existence of the deity is comprehensible, albeit the specifics of the divine's specialized existence remain epistemologically elusive. Hence, the discussions surrounding modal collapse are pertinent solely to the realm of general existence and do not extend to the domain of specialized existence. Consequently, Ibn Sīnā's metaphysical framework eludes conventional categorization within both Aristotelian and Cartesian philosophical paradigms, despite his association with the Peripatetic school. The unique conceptualization of *tashkīk al-wujūd* (degrees of being) within his philosophy distinguishes his approach from these established metaphysical models.

Given this context, I advocate for the exploration of Ibn Sīnā's notion of gradational existence as a potential methodological tool. This framework may offer innovative solutions or at least provide a protective stance against the challenges posed by the modal collapse argument. Thus, it is imperative to engage with Ibn Sīnā's metaphysics not through the lens of Aristotelian or Cartesian traditions but by acknowledging the distinctiveness of his philosophical contributions, particularly concerning the gradation of existence.

## Conclusion

Throughout this article, I have tried to show that Ibn Sīnā's arguments for the existence of God, particularly within his intricate metaphysical framework, present a profound and compelling exploration of the philosophy of religion. His approach, most notably articulated through the what is known as the Proof of the Sincere (Burhān al-Siddiqīn), posits the Necessity Being whose essence and existence are identical and thus there would not be a modal distinction in His Nature. This proposition, absence of modal distinction, stands as a cornerstone of his argument for the existence of a Necessary Being, characterized by a seamless unity of essence and existence. The coherence and depth of these arguments reveal Ibn Sīnā's sophisticated engagement with metaphysical principles, transcending the bounds of both Aristotelian and Cartesian thought.

Furthermore, it is also argued that another original contribution of Ibn Sīnā's metaphysical system is philosopher's distinction between general and special existence. This differentiation is crucial in addressing the complex issue of divine simplicity, which posits that God's attributes and essence are indistinguishable from His existence. While this concept strengthens the argument for a Necessary Being, it also introduces the potential for modal collapse—a scenario where the distinctions between possible states of affairs are nullified. Modal collapse is a significant challenge because it implies that all possible states

are reduced to a single actuality, thereby undermining the diversity and contingency inherent in creation.

To navigate this philosophical quandary and to offer a solution, I have argued that Ibn Sīnā's employment of the theory of *tashkīk al-wujūd*, or the gradation of existence can be helpful since the theory suggests that existence manifests in various degrees of intensity and perfection, allowing for a hierarchical structure of being. By differentiating between general existence, which is shared by all beings, and special existence, which pertains to the unique characteristics of individual entities, Ibn Sīnā provides a framework that can accommodate the diversity of creation without compromising neither the unity of the nor the perfection of Necessary Being. Therefore, I suggest that Ibn Sīnā's theology can also be seen as perfect-being-theology.

Apart from the issues above, moreover, Ibn Sīnā's concept of modality, encompassing the necessary, contingent, and impossible, plays a pivotal role in his metaphysical inquiry. He asserts that these modal concepts are fundamental. It is also true that they form the basis of all existential discourse. The necessary (*wājib al-wujūd*) refers to that which must exist by its very nature, while the contingent (*mumkūn*) and the impossible (*mustahīl*) refer to entities whose existence is dependent on external causes or is inherently contradictory, respectively. By grounding his arguments in these modal distinctions, Ibn Sīnā offers a robust ontological foundation for the existence of God. However, one can observe that possible abstract or concrete entities are reducible to each other while necessary and impossible entities are not. Nevertheless, since the existence of impossible entities would by the very definition end in logical fallacy, the only irreducible entity can be seen as the Necessary Being.

In addition to these, Ibn Sīnā's metaphysical realism, which emphasizes the autonomous nature of existence, further strengthens his arguments. He posits that existence itself is a self-evident concept, not derived from empirical observation but from an innate understanding within the human intellect. This perspective aligns with his belief that the Necessary Being's existence is evident through the very nature of existence itself, independent of contingent entities. This intrinsic understanding of existence allows Ibn Sīnā to bypass the skepticism often associated with Cartesian metaphysics, presenting a more direct and compelling case for the existence of a Necessary Being.

On the other hand, I have tried to demonstrate that Ibn Sīnā's argumentation is his treatment of the identity of existence and essence in the Necessary Being, while philosophically elegant, raises concerns about modal collapse. If God's existence and essence are identical, then it becomes challenging

to maintain the distinctions between different divine attributes and divine actions. This issue is particularly acute when considering attributes such as mercy and wrath, which, if identical in God, would imply a lack of differentiation within the divine nature. To address this, I have argued that Ibn Sīnā's distinction between general and special existence becomes essential. By proposing that the general existence of God is comprehensible, while the specifics of divine attributes remain epistemologically distinct, Ibn Sīnā offers a pathway to avoid the pitfalls of modal collapse.

Furthermore, I maintain that the application of Frege's distinction between meaning (*Sinn*) and reference (*Bedeutung*) can augment the clarity of Ibn Sīnā's metaphysical propositions. Frege's theory posits that different terms can refer to the same entity while maintaining distinct meanings. This distinction is particularly useful in addressing the problem of divine simplicity and modal collapse. For instance, the terms 'morning star' and 'evening star' both refer to the planet Venus but convey different meanings. Similarly, Ibn Sīnā's attributes of God can be understood as referring to the same divine essence while maintaining distinct conceptual meanings. This approach allows for a nuanced understanding of divine simplicity, preserving the unity of God's essence while acknowledging the diversity of divine attributes.

Ibn Sīnā's metaphysical contributions also extend to his critique of Aristotelian and Cartesian paradigms. While influenced by Aristotle, Ibn Sīnā diverges significantly by proposing a more dynamic and evolutionary metaphysical system. His framework does not merely inherit Aristotelian principles but redefines them, integrating a more comprehensive and flexible understanding of existence and essence. This redefinition allows for a metaphysical system that is not confined to naturalistic presuppositions, instead establishing a foundation for other scientific and philosophical inquiries.

In addition, Ibn Sīnā's engagement with the concept of modality reveals important differences from Aristotelian thought. Aristotle's modality is primarily temporal, whereas Ibn Sīnā's modality encompasses a broader ontological scope. For example, while Aristotle equates necessity with temporal perpetuity, Ibn Sīnā views necessity in terms of ontological independence. This distinction allows Ibn Sīnā to construct a metaphysical system that accommodates both temporal and atemporal entities, further enriching his philosophical discourse.

The implications of Ibn Sīnā's metaphysical system extend to contemporary philosophical debates. His arguments for the existence of God, grounded in the necessity of a being with an indistinguishable essence and existence, challenge modern critiques of divine simplicity. By employing his

distinction between general and special existence, along with the theory of gradation in existential meaning, Ibn Sīnā offers a viable solution to the problem of modal collapse. This framework provides a robust foundation for understanding the nature of the divine and its relation to creation, underscoring the enduring relevance of Ibn Sīnā's metaphysical insights.

Moreover, Ibn Sīnā's methodological approach, which integrates metaphysical principles with logical rigor, exemplifies a sophisticated philosophical inquiry that transcends historical and cultural boundaries. His contributions to the philosophy of religion, particularly in articulating a coherent and persuasive argument for the existence of God, continue to resonate in contemporary discussions. The depth and clarity of his metaphysical system offer valuable perspectives for addressing complex theological and philosophical challenges, advocating for a nuanced and comprehensive understanding of existence and divinity.

In conclusion, Ibn Sīnā's metaphysical exploration of the existence of God, through his unique arguments and modal framework, significantly contributes to the discourse on divine simplicity and the problem of modal collapse. His distinction between general and special existence, along with the theory of gradation, provides a robust foundation for addressing these philosophical challenges. The continued study of Ibn Sīnā's work reveals the enduring applicability of his ideas in modern metaphysical and theological discussions, emphasizing the need for a nuanced appreciation of his contributions beyond traditional frameworks.

## References

- Abbas, Ahsan "Islamic Contradictory Theology", University of Birmingham, PhD Dissertation (2021).
- Alper, Ömer M. *İbn Sînâ*. İstanbul:Ankara: İSAM Yayınları, 2022.
- Alper, Ömer M. "İslam Felsefe Geleneğinde Metafizik'in Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme". *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Alper, Ömer M. "Avicenna's Conception Of The Scope Of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007).
- Atar, A. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da İlâhî Basitlik Anlayışının Tanrı-Âlem İlişkinine Yansıması," *İslami Araştırmalar* (2023) , c. 34/1.144-159.
- Az, Mehmet Ata. *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara:Otto, 2016.
- Back, Allen. "Avicenna's 'Conception of the Modalities'". *Vivarium* 30/2 (1992), 217-255.
- Chisholm, R. M. "Parts as essential to their wholes". *Review of Metaphysics* 26 (1973), 581-603.
- Craig, William L. *The Kalam Cosmological Argument*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2000.
- Davidson, Herbert Alan. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Erdem, Engin. "İbni Sina'nın Metafizik Delili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Nisan 2011), 97-119.
- Erdem, Engin. "Tecrîd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfehâni, Kuşçu ve Devvânî". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 11/11:2 (2022), 659-682.
- Feser, Edward. *Five Proofs of the Existence of God*. San Francisco: Ignatus Press, 2017.
- Frege, Gottlob. "On Sense and Reference". trans. M. Black. *Translation From Philosophical Writings of Gottlob Frege*. ed. P. Geach - M. Black. 56-78. Oxford: Blackwell, 1980.
- Hintikka, Jaakko. *Time and Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Inwagen, Peter van. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifâ: el-İlâhiyât*. trans. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

- İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*. trans. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine". çev. Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 641-656.
- İbn Sînâ. *Al-Ishārāt wa'l Tanbīhāt*. ed. S. Dunya. Cairo, 1957
- İbn Sînâ. *The Metaphysics of The Healing*. trans. Michael E. Marmura. Provo (Ut): Brigham Young University Press, 2005.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. trans. Paul Guyer - Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kaya, Hacı. "İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı". *Beytulhikme* 3/2 (2013).
- Marmura, Michael E. "Avicenna's Proof From Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā". *Mediaeval Studies* 42/1 (1980), 337-352.
- Mayer, Toby. "Ibn Sina's 'Burhan Al-Siddiqin'". *Journal of Islamic Studies* 12/1 (2001), 18-39.
- Miller, J.T.M. *Metaphysical Realism and Anti-Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- McGinnis, Jon. "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 21 (2010), 199-221.
- McGinnis, Jon. "The Ultimate Why Question: Avicenna on Why God Is Absolutely Necessary". *The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather Than Nothing Whatsoever?* ed. J Wippel. 65-83. Washington: Catholic University of America Press, 2011.
- Morris V. Thomas- Menzel, Christopher, "Absolute Creation" *American Philosophical Quarterly* 23/4(1986), 353-362
- Muhtaroglu, Nazif. "Plantinga and Ash'arites on Divine Simplicity". *Kader* 18/2 (2020), 488-499.
- O'Connor, Timothy. "Simplicity and Creation". *Faith and Philosophy* 16/3 (1999), 405-412.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
- Pruss, Alexander. "On Two Problems of Divine Simplicity". *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1 (2008), 150-167.
- Reçber, Mehmet Sait. *Necessity, Logic and God*. King's College, University of London, PhD Dissertation, 1998.
- Smith, Quentin. "A Natural Explanation of the Existence and Laws of Our Universe". *Australasian Journal of Philosophy* 68/1 (1990), 22-43.



- Smith, Quentin. "The Uncaused Beginning of the Universe". *Philosophy of Science* 55/1 (1988), 39-57.
- Stump, Eleonore - Fischer, J. M. "Transfer Principles and Moral Responsibility". *Philosophical Perspectives* 14 (2000), 47-55.
- Tûsî, Nasîruddin. "Risâle fî İsbâti'l-Vâcib". trans. Parviz Morewedge. *The Metaphysics of Tusi*. Binghamton: SSIPS, 1992.
- Ünügür-Tabur, Ayşenur. *Divine Free Action in Avicenna and Anselm*. Springer Nature Switzerland, 2023.
- Wisnovsky, Robert. "İbn Sîna'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". trans. Arzu Meral. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 85-118.
- Zarepour, M.S. "Avicenna on the Nature of Mathematical Objects". *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 55/3 (2016), 511-536.
- Zarepour, M.S. *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of Islamic Concept of Divine Unity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.



## İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Erdem Eğilimleri

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Şengün | ORCID: 0000-0002-8682-5358 | [senunmustafa@gmail.com](mailto:senunmustafa@gmail.com)

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Bayburt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/050ed7z50>

### Öz

Erdem, ahlaki değerlere uygun olarak yaşamayı ve hareket etmeyi ifade eden, doğru ve etik davranışları içeren bir kavramdır. Erdem eğilimleri, bireyin kişisel gelişimini desteklerken aynı zamanda toplumda barışı sağlaması, toplumsal uyumun, güven ve refahın sürdürülmesine katkıda bulunması bakımından önemlidir. Bu makalenin amacı, ilahiyat eğitimi ile erdem eğilimleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak; cinsiyet, akademik başarı algısı, hayatının çoğunu geçirdiği yerleşim yeri ve mezun olunan lise türü değişkenleri açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasındaki ilişkinin önemli olup-olmadığını nicel olarak araştırmaktır. Araştırmanın evrenini, 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 1270 öğrenci oluşturmuştur. Araştırmaya, evreni oluşturan öğrencilerden tesadüfi örnekleme yöntemiyle belirlenen 240 ilahiyat fakültesi öğrencisi katılmıştır. Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen “Bireysel Bilgi Anketi” ile İbrahim Demirci ve Halil Ekşi tarafından geliştirilmiş olan “Kişisel Erdemler Ölçeği” ile 2024 Mart ayında yüz yüze toplanmıştır. Verilerin istatistiksel işlemleri ise SPSS programı kullanılarak yapılmıştır. Yapılan analizler neticesinde, cinsiyet, akademik başarı algısı ve hayatının çoğunu geçirdiği yerleşim yeri değişkenleri açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir ilişki olduğu ortaya çıkmasına karşılık; mezun olunan lise türü açısından önemli bir ilişki olmadığı sonucuna varılmıştır. İlahiyat literatüründe teorik olarak inceleme konusu yapılan “erdem” kavramı ile ilgili, nitel veya nicel yöntemler ile daha önce yapılmış herhangi bir araştırma yoktur. Alana orijinal katkısı bakımından bu makale, İlahiyat literatüründe Din Eğitimi Bilimi yaklaşımıyla “erdem” kavramının nicel yöntem ile incelendiği yayınlanmış ilk çalışmadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Ahlak Gelişimi, Erdem Eğitimi, Erdemlilik, İlahiyat Fakültesi

**Atıf Bilgisi:** Şengün, Mustafa. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Erdem Eğilimleri”. *Marifetname* 11/2 (Aralık 2024), 553-573.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1567473>

Geliş Tarihi 15.10.2024  
Kabul Tarihi 19.12.2024  
Yayın Tarihi 31.12.2024  
Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Mustafa Şengün)

Benzerlik Taraması Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim [marifetmaneeetikbildirim@gmail.com](mailto:marifetmaneeetikbildirim@gmail.com)

Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Virtue Tendencies of Faculty of Theology Students

Asst. Prof. Mustafa Şengün | ORCID: 0000-0002-8682-5358 | [sengunmustafa@gmail.com](mailto:sengunmustafa@gmail.com)

Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Bayburt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/050ed7z50>

### Abstract

Virtue is a concept that expresses living and acting in accordance with moral values and includes correct and ethical behavior. Virtue tendencies are important in that they support the personal development of the individual, while ensuring peace in society and contributing to the maintenance of social harmony, trust and prosperity. The purpose of this article is to reveal the relationship between theological education and virtue tendencies; the aim of this study is to investigate quantitatively whether the relationship between the virtue tendencies of theology faculty students is important in terms of the variables of gender, perception of academic success, the place where they spend most of their lives and the type of high school they graduated from. The population of the research consisted of 1270 students studying at Bayburt University Faculty of Theology in the 2023-2024 academic year. 240 students of the faculty of theology, determined by random sampling method, participated in the research. The data of the research were collected face to face in March 2024 with the Personal Information Survey developed by the researcher and the Personal Virtues Scale developed by İbrahim Demirci and Halil Ekşi. Statistical processing of the data was done using the SPSS program. As a result of the analyses, it was revealed that there is a significant relationship between the virtue status of those with theological characteristics in terms of the variables of gender, perception of academic success and distribution place where the amount increases; no significant relationship was found in terms of the type of high school graduated from. There is no previous research conducted using qualitative or quantitative methods on the concept of "virtue", which is the subject of theoretical examination in the theological literature. In terms of its original contribution to the field, this article is the first published study in the theological literature in which the concept of "virtue" is examined with a quantitative method with the approach of the Science of Religious Education.

**Keywords:** Religious Education, Moral Development, Virtue Education, Virtue, Faculty of Theology

**Citation:** Şengün, Mustafa. "Virtue Tendencies of Faculty of Theology Students". *Marifetname* 11/2 (December 2024), 553-573.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1567473>

Date of Submission	15.10.2024
Date of Acceptance	19.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External

**Ethical Statement** 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. (Mustafa Şengün)

Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetmanetikbildirim@gmail.com">marifetmanetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a> .

## Giriş

Üstün ahlaki vasıfları ve iyi insan olma yolunda ilerlemeyi ifade eden erdem, öğrenilen ve geliştirilen bir karakter özelliğidir.<sup>1</sup> Yunanca “arete” sözcüğüne karşılık gelen “erdem”, Homeros’un manzumelerinde “her tür üstünlük (excellence)” için kullanılmıştır.<sup>2</sup> Erdem, ahlaki değerlere uygun olarak yaşamayı ve hareket etmeyi ifade eden, doğru ve etik davranışları içeren bir kavramdır.

Düşünce tarihinin en eski kavramlarından biri olan erdemi Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozofları felsefenin merkezine yerleştirmişler, erdemli bir yaşam ve erdem eğitimi üzerine birçok eser yazmışlardır. Bu filozoflara göre bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet gibi nitelikler temel erdemlerdir.<sup>3</sup>

Platon’a göre, etkili bir karakter eğitimi gerçekleştirmek ancak sağlam bir entelektüel donanımla mümkündür. Bireyin, iyi bir karaktere ve dengeli bir ruha kavuşabilmesi için disiplin, ölçülülük ve adalet gibi erdemlerle donatılması gerekir. Erdemli olmak, ancak eğitimle mümkündür.<sup>4</sup>

Aristoteles’e göre de bireyin karakterini oluşturan erdemler doğuştan gelmeyip, yetiştirilme tarzına bağlı olarak kazanılır ve çocukluktan itibaren yaşam boyu pekiştirilen alışkanlıklarla inşa edilir. Ona göre Erdemli davranışlar, toplum tarafından kabul gören ve takdir edilen davranışlardır.<sup>5</sup>

Sosyal bir varlık olan insan, her zaman tek başına mutluluğa ulaşamaz. Ahlak ise bireyin toplum içindeki diğer insanlarla ilişkisi neticesinde ortaya çıkar. Ayrıca dini inanca sahip bireylerin ahlaki yargılarında ve hayatı anlamlı kılmasında temel referans kaynağını, din oluşturmaktadır. Bu açıdan din, erdemlerin ilke ve normlarını belirlemede, bireyin ve toplumun mutluluğunu desteklemektedir.<sup>6</sup>

Din eğitimi bağlamında, “ilahiyat ile erdem” kavramları, iç içe geçmiş ve birbirini tamamlayan iki önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira ilahiyat fakültelerinin eğitim programları, dini bilgi ve beceriler ile birlikte ahlaki erdemleri kazandırmayı hedefleyen eğitim programlarıdır. Bu bağlamda ilahiyat

<sup>1</sup> Frederic Copleston, *Copleston Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), 144.

<sup>2</sup> Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Mutlalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 185.

<sup>3</sup> Sedat Yazıcı - Aslı Yazıcı, *Felsefi, Psikolojik ve Eğitim Boyutuyla Karakter* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 58.

<sup>4</sup> Alkis Kotsonis, “What can We Learn from Plato About Intellectual Character Education?”, *Educational Philosophy and Theory* 52/3 (2020), 257. ; Hüseyin Nejdet Ertuğ, “Nikomakhos’a Etik ile Ahlak-ı Alai’de Erdemler ve Mütercim Asım’ın Kamus’undaki Etimolojik Karşılıkları”, *International Journal of Human Sciences* 12/2 (2015), 805.

<sup>5</sup> Yazıcı - Yazıcı, *Felsefi, Psikolojik ve Eğitim Boyutuyla Karakter*, 62.

<sup>6</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı* (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 207.

fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri, kişisel gelişimlerini desteklerken aynı zamanda toplumda barışı sağlaması, toplumsal uyumun, güven ve refahın sürdürülmesine katkıda bulunması bakımından önemlidir.

Din eğitiminde, öğretim programları düzenlenirken, öğrencilerin sadece dini bilgiyi öğrenmekle kalmayıp aynı zamanda ahlaki erdemleri ve değerleri içselleştirmeleri de amaçlanır. Dinin, öğrencilerin erdem gelişimine ve değerlerine katkıda bulunacak şekilde öğretilmesi hedeflenir. Din eğitimi derslerinde, etkinlikler aracılığıyla öğrencilerin erdem kazanımları elde etmesi önem arz etmektedir. Bu sayede öğrencilerin erdemleri içselleştirmesi ve uygulaması sağlanır, böylece yaşam becerileri geliştirilir ve karakter oluşumları desteklenir.<sup>7</sup>

Bu makalenin amacı, ilahiyat eğitimi ile erdem eğilimleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak; “cinsiyet”, “akademik başarı algısı”, “hayatının çoğunu geçirdiği yerleşim yeri” ve “mezun oldukları lise türü” şeklinde dört bağımsız değişken açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında bir ilişki olup-olmadığını araştırmaktır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilim düzeylerini belirlemek ve bu düzeyleri etkilediği düşünülen cinsiyet, akademik başarı algısı, hayatının çoğunu geçirdiği yerleşim yeri ve mezun oldukları lise türü değişkenleri ile ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilim düzeyleri arasındaki ilişkiyi betimsel tarama modeli ile incelemektir.

Literatürü incelediğimizde “erdem” kavramını daha çok felsefenin araştırma konusu edindiğini görmekteyiz. Özellikle İlahiyat literatüründe teorik olarak inceleme konusu yapılan “erdem” kavramı ile ilgili, nitel veya nicel yöntemler ile daha önce yapılmış herhangi bir uygulamalı araştırma yoktur. Alana orijinal katkısı bakımından bu makale, İlahiyat literatüründe Din Eğitimi Bilimi yaklaşımıyla “erdem” kavramının nicel yöntem ile incelendiği yayınlanmış ilk çalışmadır. Dolayısıyla bu araştırmanın bulgularını, başka araştırmalar ile karşılaştırma imkanı olmamıştır.

Araştırmanın Sınırlılıkları:

1. Bu araştırma, Bayburt İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile sınırlıdır.
2. Zaman olarak 2023-2024 eğitim-öğretim yılında anketlerin uygulandığı zaman kesiti ile sınırlıdır.
3. Bağımlı değişken olarak incelenen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri, İbrahim Demirci ve Halil Ekşi tarafından geliştirilmiş olan “Kişisel Erdemler Ölçeği”nin ölçtüğü alt boyutlar ve nitelikler ile sınırlıdır.
4. Sorumluluk, amaçlılık ve değerlilik İbrahim Demirci ve Halil Ekşi tarafından belirlenmiş “Kişisel Erdemler Ölçeği”ni oluşturan istatistiksel

<sup>7</sup> Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı* (Ankara: MEB, 2010).

alt boyutlar olup, erdem kavramını oluşturmaya ilişkin değildir. Ancak ölçeğin maddeleri, erdem eğilimlerine yönelik ifadelerdir.

5. İlahiyat literatüründe Din Eğitimi Bilimi yaklaşımıyla “erdem” kavramının nicel yöntem ile incelendiği yayınlanmış ilk çalışma olması nedeniyle, bu araştırma bulgularının başka araştırmalar ile karşılaştırmalı olarak ele alınma imkanı sınırlıdır.

Araştırmanın hipotezleri şöyledir:

Hipotez 1: Cinsiyet açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.

Hipotez 2: Akademik başarı algısı açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.

Hipotez 3: Hayatının çoğunu geçirdiği yerleşim yeri açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.

Hipotez 4: Mezun oldukları lise türü açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.

## 1. Yöntem

Bu makalede, betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Bu araştırma için gerekli yasal ve etik izinler 27.02.2024 tarih ve 190429 sayılı Bayburt Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurul Kararı ile alınmıştır. Araştırmanın evrenini, 1270 Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi oluşturmuştur.<sup>8</sup> Araştırmaya 2023-2024 eğitim-öğretim yılında öğrenim görmekte olan öğrencilerden tesadüfi örnekleme yöntemiyle belirlenen 240 ilahiyat fakültesi öğrencisi katılmıştır. Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen Bireysel Bilgi Anketi ile İbrahim Demirci ve Halil Ekşi tarafından geliştirilmiş olan Kişisel Erdemler Ölçeği (2018)<sup>9</sup> ile 2024 Mart ayında yüz yüze toplanmıştır. Verilerin istatistiksel işlemleri ise SPSS programı kullanılarak varyans analizi (ANOVA-F testi) ve t-testi ile yapılmıştır.

Kişisel Erdemler Ölçeği, bireylerin erdem eğilim düzeylerini ölçmek ve bu düzeyleri bilimsel yöntemlerle analiz etmek için geliştirilmiş bir araçtır. Ölçek sorumluluk, amaçlılık ve değerlilik üzere 3 alt boyuttan ve toplam 15 maddeden oluşmaktadır. Her alt boyut kendi içinde puanlanmakta ve alınan puanlar arttıkça ilgili özellik de artmaktadır. Kişisel Erdemler Ölçeği'nin geliştirilme sürecinde İbrahim Demirci ve Halil Ekşi tarafından yapılan geçerlik ve güvenilirlik analizleri sonucunda, KMO = .90 ve Barlett Küresellik Değeri = .000 olarak hesaplanmıştır. Demirci ve Ekşi'nin yaptıkları açımlayıcı faktör analizi sonucunda ölçeğin toplam varyansın %54.670'ini açıklayan, üç boyutlu

<sup>8</sup> Araştırmanın evrenine ilişkin istatistiksel veriler, Bayburt Üniversitesi Öğrenci İşleri Daire Başkanlığı'ndan alınmıştır.

<sup>9</sup> İbrahim Demirci - Halil Ekşi, “Keep calm and be Happy: A Mixed Method Study from Character Strengths to Well-being”, *Educational Sciences: Theory & Practice* 18/29 (2018), 303–354.

(Sorumluluk, Amaçlılık, Değerlilik) ve toplam 15 maddeden oluşan bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı .86 test-tekrar test güvenilirlik katsayısı .90 olarak bulunmuştur. Sorumluluk alt boyutu için Cronbach alpha = .82 ve test-tekrar test katsayısı = .81 ; Amaçlılık alt boyutu için Cronbach alpha = .77 ve test-tekrar test = .77 ; Değerlilik alt boyutu için Cronbach alpha = .75 ve test-tekrar test = .67 olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>10</sup>

### Geçerlik ve Güvenirlik

Bu araştırmada kullanılan Kişisel Erdemler Ölçeğinin yapı geçerliğinin ortaya konulması için yaptığımız açımlayıcı faktör analizi ve güvenilirliğinin incelenmesi için ise Cronbach's Alpha analizinden yararlanılmıştır. Analiz bulguları aşağıdaki Tablo A'da verilmiştir.

Tablo A: Geçerlik ve Güvenirlik Katsayıları

	Maddeler	Boyutlar			Cronbach's Alpha
		1	2	3	
SORUMLULUK	E2	,808			,80
	E3	,745			
	E4	,725			
	E1	,636			
	E5	,587			
AMAÇLILIK	E8		,812		,82
	E6		,696		
	E9		,686		
	E7		,667		
	E10		,489		
DEĞERLİLİK	E13			,768	,76
	E11			,697	
	E12			,667	
	E15			,534	
	E14			,526	
ERDEM EĞİLİMİ					,88
KMO= ,877 Bartlett Küresellik Değeri= ,000 Toplam Açıklanan Varyans= 56,706					

<sup>10</sup> İbrahim Demirci, *Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler ve Karakter Güçleri Bağlamında Karma Bir Araştırmayla İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 211-215.



## Normallik Testi

Bu araştırmada elde edilen verilerin normal dağılıma sahip olup olmadığını öğrenmek için çarpıklık ve basıklık katsayıları hesaplanmıştır. Çarpıklık ve basıklık katsayıları bir veri setinin normal dağılım gösterip göstermediğini ortaya koymaktadır. Yapılan analiz sonucunda hem çarpıklık, hem de basıklık katsayılarının  $\pm 1,5$  aralığında olması halinde, veri setinin normal dağılıma sahip olduğu söylenebilir.<sup>11</sup> Bu araştırmada Kişisel Erdemler Ölçeği ile elde edilen verilerin normal bir dağılıma sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre verilerin analizi için parametrik test yöntemleri tercih edilmiştir. Sonuca ilişkin bulgular aşağıdaki Tablo B’de verilmiştir.

Tablo B: Araştırma Verileri İçin Çarpıklık ve Basıklık Katsayıları

		Sorumluluk	Amaılılık	Değerlilik	Erdem Eğilimi
N	Geçerli Veri	240	240	240	240
	Kayıp Veri	0	0	0	0
<b>Çarpıklık</b>		-,463	-,640	-,582	-,439
<b>Çarpıklık Standart Hatası</b>		,157	,157	,157	,157
<b>Basıklık</b>		-,133	,290	,102	,121
<b>Basıklık Standart Hatası</b>		,313	,313	,313	,313

## 2. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, hipotezler test edilerek istatistiksel bulgular tablolar halinde sunulmuş ve ulaşılan sonuçlar ile ilgili yorumlar yapılmıştır.

### 2.1. Cinsiyet Açısından İlahiyat Fakóltesi Öğrencilerinin Dağılımı

Cinsiyetleri açısından ilahiyat fakóltesi öğrencilerinin frekans dağılımı Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Cinsiyet Açısından Dağılım

Cinsiyet	N	%
<b>1. Kadın</b>	140	58,6
<b>2. Erkek</b>	99	41,4
<b>Toplam</b>	239	100,0

Tablo 1’e göre, örneklemi oluşturan ilahiyat fakóltesi öğrencilerinin %58,6’sının kadın ve %41,4’ünün erkek olduğu görölmektedir. Bu dağılıma bakarak, örneklemi oluşturan ilahiyat fakóltesi öğrencilerinden kadın sayısının erkeklerden daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>11</sup> B. G., Tabachnick - L. S. Fidell, Tabachnick, B. G., & Fidell, L. S., *Using Multivariate Statistics*, (Boston: Allyn and Bacon, 6th ed., 2013).

## 2.2. Akademik Başarı Algısı Açısından İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dağılımı

Akademik Başarı (Okuldaki Başarı) Algısı açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin frekans dağılımı Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2: Akademik Başarı Algısı Açısından Dağılım

Akademik Başarı Algısı	N	%
<b>1. Çok iyi</b>	9	3,8
<b>2. İyi</b>	127	52,9
<b>3. Orta</b>	97	40,4
<b>4. Zayıf</b>	7	2,9
<b>Toplam</b>	240	100,0

Tablo 2’ye göre, örnekleme oluşturan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin %3,8’inin akademik başarı algısı çok iyi, %52,9’unun iyi, %40,4’ünün orta ve %2,9’unun zayıf olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuca bakarak, örnekleme oluşturan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik başarı algısı açısından dağılım oranlarının iyi ve orta seçeneklerinde toplandığını söylenebilir.

Belirtmek gerekir ki; örneklem olarak seçilen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik başarı düzeylerini belirleyebilmek amacıyla, ayrıca bir “akademik başarı ölçeği” uygulamak, bu araştırmanın amaç ve kapsamının ötesine geçmek olurdu. Bu nedenle, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik başarı düzeylerini kendi algılarına göre ölçmek için Bireysel Bilgi Anketinde, “Okuldaki başarı durumunuzu nasıl değerlendiriyorsunuz?” şeklinde bir soru sorulmuştur.

## 2.3. Hayatının Çoğunu Geçirdiği Yerleşim Yeri Açısından İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dağılımı

Hayatının Çoğunu Geçirdiği Yerleşim Yeri açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin frekans dağılımı Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3: Yerleşim Yeri Açısından Dağılım

Yerleşim Yeri	N	%
<b>1. Büyükşehir veya Şehir</b>	95	39,7
<b>2. İlçe veya Kasaba</b>	69	28,9
<b>3. Köy</b>	75	31,4
<b>Toplam</b>	239	100,0

Tablo 3’e göre, örneklem olarak seçilen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yerleşim yeri açısından %39,7’si büyükşehir veya şehirde, %28,9’u ilçe veya kasabada, %31,4’ü köyde hayatının çoğunu geçirdiği ortaya çıkmıştır. Bu sonuca

göre, hayatının çoğunu büyükşehir veya şehirde geçirmiş olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin oranının (%39,7), ilçe veya kasabada ve köyde hayatının çoğunu geçiren öğrencilerin oranlarına göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu oranlara göre, öğrencilerin çoğunun (%39,7) büyükşehir veya şehirli bireyler olduklarını söyleyebiliriz.

#### 2.4. Mezun Oldukları Lise Türü Açısından İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dağılımı

Mezun Oldukları Lise Türü açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin frekans dağılımı Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4: Lise Türü Açısından Dağılımı

Lise Türü	N	%
1. Genel Lise	69	28,8
2. İmam-Hatip Lisesi	151	62,9
3. Diğer Meslek Liseleri	20	8,3
<b>Toplam</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>

Tablo 4'e göre, örneklem olarak seçilen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Lise Türü açısından %28,8'inin Genel Lise, %62,9'unun İmam-Hatip Lisesi ve %8,3'ünün Diğer Meslek Liseleri mezunu oldukları ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre, İmam-Hatip Lisesi mezunu olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin oranının (%62,9), Genel Lise ve Diğer Meslek Liseleri mezunu olan öğrencilerin oranlarına göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu oranlara göre, öğrencilerin çoğunun (%62,9) İmam-Hatip Lisesi mezunu bireyler oldukları anlaşılmaktadır.

#### 2.5. Cinsiyet Açısından İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Erdem Eğilimi Puanları

Cinsiyet açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi puanları Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: Cinsiyet Açısından Erdem Eğilimi Puanları

Boyutlar	Cinsiyet	$\bar{X}$	S	F	p
Sorumluluk	1. Kadın	4,0189	,59083	1,970	,026
	2. Erkek	3,5172	,65384		
	Toplam	3,8182	,61637		
Amaçlılık	1. Kadın	3,7432	,73093	,349	,035
	2. Erkek	3,1697	,80641		
	Toplam	3,4128	,76230		
Değerlilik	1. Kadın	3,7175	,73621	,357	,041

	2. Erkek	3,1586	,73495		
	Toplam	3,4345	,73443		
<b>Erdem Eğilimi</b>	1. Kadın	3,8279	,56266	,181	,047
	2. Erkek	3,2160	,60859		
	Toplam	3,6230	,58090		

Tablo 5'te, Cinsiyet açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları düzeylerinin birbirinden farklı olup-olmadığı t-testi ile incelenmiştir. Yapılan t-testi sonucu, cinsiyete göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları düzeyleri arasında  $p < 0,05$  düzeyinde önemli bir fark olduğu sonucuna varılmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, kız öğrencilerin lehine olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre; "Cinsiyet açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır." şeklinde kurulan Hipotez 1, doğrulanmıştır.

Hipotez-1 kurulurken, toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki farkın, bireylerin kazanacakları erdem niteliklerini etkileyebileceği düşüncesinden hareket edilmiştir. Bireyler cinsiyet rollerini 3-4 yaş çocukluk döneminde fark etmeye başlarlar ve bu süreçte Sigmund Freud'un anal ve fallik dönem teorilerine dayanan bir gelişim yaşarlar. Bu dönemde, çocuklar cinsiyet farklılıklarını anlamaya, oedipal ve ekstra karmaşalarıyla kendi cinsiyet rollerini belirginleştirmeye başlamaktadırlar.<sup>12</sup>

Albert Bandura'ya göre ise, toplumsal cinsiyet rollerinin öğrenilmesinde "model alma ve taklit" önemli bir rol oynar. Sosyal Öğrenme teorisine göre, doğrudan ya da dolaylı olarak ödüllendirilen davranışların tekrarlanma olasılığı yüksektir. Bu bağlamda, ailede veya toplumda cinsiyetine uygun davranışlar sergileyen çocukların ödüllendirilmesine karşılık, cinsiyetine uygun olmayan davranışlar gösteren çocukların cezalandırılması, toplumsal cinsiyet rollerinin öğrenilmesine ve pekiştirilmesine katkıda bulunur.<sup>13</sup>

Psikososyal gelişim süreçleri, bireylerin kazanacakları erdem niteliklerini de etkileyebilmektedir. Toplumun kadın ve erkek üzerindeki farklı etkileri, bireyler arasında toplumsal cinsiyet rolüne bağlı farklı nitelikte ahlaki erdemler geliştirmelerine neden olabilmektedir.<sup>14</sup> Bireylerin gelişim sürecinde anne-baba, öğretmen ve arkadaşların davranışları, özellikle çocukluk döneminde toplumsal cinsiyet rollerine yönelik algılarını önemli ölçüde etkileyebilmektedir. Bu algılar,

<sup>12</sup> Sandra Lipsitz Bem, "Gender Schema Theory: A Cognitive Account of Sex Typing", *Psychological Review* 88/4 (1981), 359.

<sup>13</sup> Zehra Yaşın Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 43.

<sup>14</sup> Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1997), 21.

genellikle kalıp yargılar ve önyargılar gibi sonuçlar doğurarak bireylerin davranışlarını belirleyebilmektedir.<sup>15</sup>

Cinsiyet kimliğine yönelik toplumsal kalıp yargılar, farklı etkilerde bulunarak küçük yaşlardan itibaren cinsiyetlerine uygun rolleri kabul etmeleri konusunda kız ve erkek çocuklarını birbirinden farklı yönlendirebilmektedir. Bu tür toplumsal kalıp yargılar, kız çocukları için genellikle bebeklerle oynama, anneye yardım etme, oyuncaklarını paylaşmada bulunma, uysal olma ve arkadaşlarıyla uyumlu olma gibi davranış rolleri geliştirebilmektedir. Buna karşın erkek çocukları için ise, bir yarış içerisinde olup kazanma, saldırgan, atılgan ve güçlü olma gibi davranış rolleri geliştirebilmektedir.<sup>16</sup>

Literatürde yer alan yukarıdaki bilgiler ile araştırmamızın Tablo 5'teki sonuçlarının uyumlu olduğu ve kız öğrencilerinin erdem eğilim düzeyleri ile erkek öğrencilerinin erdem eğilim düzeylerinin birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır.

## 2.6. Akademik Başarı Algısı Açısından İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Erdem Eğilimi Puanları

Akademik Başarı Algısı açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi puanları Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6: Akademik Başarı Algısı Açısından Erdem Eğilimi Puanları

Boyutlar	Akademik Başarı Algısı	$\bar{X}$	S	F	p	1	2	3	4
Sorumluluk	1. Çok iyi	4,5333	,53852	11,446	,000		-	*	*
	2. İyi	4,1823	,53268			-		*	*
	3. Orta	3,7876	,64121			*	*		-
	4. Zayıf	3,7143	,60945			*	*	-	
	Toplam	4,0223	,61833			*p<0,05			
Amaçlılık	1. Çok iyi	4,2667	,78740	4,377	,005		-	*	*
	2. İyi	3,8035	,70278			-		*	*
	3. Orta	3,5825	,77500			*	*		-
	4. Zayıf	3,2000	1,01980			*	*	-	
	Toplam	3,7140	,76093			*p<0,05			
Değerlilik	1. Çok iyi	4,4222	,50442	4,373	,005		*	*	*

<sup>15</sup> Angela M. Gooden - Mark A. Gooden, "Gender Representation in Notable Children's Picture Books: 1995-1999", *Sex Roles* 45/1-2 (2001), 93.; Mark Jennet, *Stereotypes Stop You Doing Stuff: Challenging Gender Stereotypes Through Primary Education* (London: National Union of Teachers, 2013), 15.

<sup>16</sup> Rita L. Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, çev. Kemal Atakay vd. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995), 122.; Yıldız Kuzgun, *Meslek Gelişimi ve Danışmanlığı* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 153.

	2. İyi	3,7949	,68660			*		-	-
	3. Orta	3,6242	,74453			*	-		-
	4. Zayıf	3,3786	1,10900			*	-	-	
	Toplam	3,7373	,73415			*p<0,05			
<b>Erdem Eğilimi</b>	1. Çok iyi	4,4074	,49715	8,584	,000		*	*	*
	2. İyi	3,9280	,53822			*		*	*
	3. Orta	3,6665	,56289			*	*		-
	4. Zayıf	3,4279	,80498			*	*	-	
	Toplam	3,8257	,58117			*p<0,05			

Tablo 6 için Akademik Başarı Algısı açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları bakımından yapılan varyans analizi sonucu; sorumluluk düzeyleri arasında  $p<0,001$  düzeyinde, amaçlılık düzeyleri arasında  $p<0,05$  düzeyinde, değerlilik düzeyleri arasında  $p<0,05$  düzeyinde ve erdem eğilimi düzeyleri arasında  $p<0,001$  düzeyinde oldukça önemli bir fark olduğu ortaya çıkmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğu LSD testi kullanılarak incelenmiştir. Yapılan LSD testi sonucuna göre, Akademik Başarı Algısı düzeyi “çok iyi” olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasının, diğer ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Akademik Başarı Algısı düzeyleri yükseldikçe, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasının da doğru orantılı olarak yükseldiği sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre; “Akademik başarı algısı açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.” şeklinde kurulan Hipotez 2, doğrulanmıştır.

Hipotez 2, bireylerin akademik başarılarının toplumda sağlıklı iletişim, saygı ve empati gibi erdemli davranışları etkilediği düşüncesinden hareketle kurulmuştur. Zira akademik başarı düzeyi yüksek olan bir bireyler, hem insanları hem de toplumu daha iyi anlayarak sağlıklı ilişkiler kurabilmektedirler. Empati yetenekleri daha güçlü, başkalarının fikirlerine ve düşüncelerine karşı daha saygılı olabilmektedirler. Başkalarıyla işbirliği içinde daha kolay çalışabilmektedirler.<sup>17</sup>

Akademik başarısı yüksek olan öğrencilerin motivasyon ve öz denetim gibi davranışlar sergilemeleri daha kolay olabilmektedir. Düzenli çalışma alışkanlıkları ve sınavlara daha iyi hazırlanma davranışı gösterebilmektedirler. Ayrıca akademik başarıları yüksek olduğu için özgüvenleri de yüksek olmakta,

<sup>17</sup> Mustafa Yüksel Erdoğan, “Yaratıcılık ile Öğretmen Davranışları ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkiler”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/17 (2006), 103.; Fatma Aydın, *Akademik Başarının Yordayıcısı Olarak Akademik Güdülenme, Özyeterlilik ve Sınav Kaygısı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 72.

başkalarıyla daha sağlıklı iletişim kurabilmekte ve grup çalışmaları gerçekleştirerek birbirlerinin öğrenmelerinden faydalanabilmektedirler.<sup>18</sup>

Akademik başarısı düşük olan öğrencilerde ise, istenmeyen davranışlar ortaya çıkabilmektedir. Derslere karşı ilgisizlik, sigara, alkol vb. madde kullanımı artış göstermektedir. Okuldan kaçma, öğretmenlerine ve arkadaşlarına karşı saygısızlık, okul kurallarına uymama gibi davranışlar sergileyebilmektedirler.<sup>19</sup>

Dolayısıyla bu araştırmamızın Tablo 6’da yer alan akademik başarı algısı açısından erdem eğilimlerinin istatistiksel analizi sonucuna göre, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik başarıları ile erdem eğilimleri arasında önemli bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuca göre, öğrencilerin akademik açıdan başarılı olmaları, aynı zamanda erdemli davranışlar göstermelerini teşvik ettiği söylenebilir.<sup>20</sup>

## 2.7. Hayatının Çoğunu Geçirdiği Yerleşim Yeri Açısından İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Erdem Eğilimi Puanları

Hayatının Çoğunu Geçirdiği Yerleşim Yeri açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi puanları Tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7: Yerleşim Yeri Açısından Erdem Eğilimi Puanları

Boyutlar	Yerleşim Yeri	$\bar{X}$	S	F	p	1	2	3
Sorumluluk	1. Büyükşehir veya Şehir	3,2766	,52100	,597	,031		*	*
	2. İlçe veya Kasaba	3,8679	,67724			*		-
	3. Köy	3,8860	,58600			*	-	
	Toplam	3,6344	,62850			*p<0,05		
Amaçlılık	1. Büyükşehir veya Şehir	3,1774	,76938	,175	,040		*	*
	2. İlçe veya Kasaba	3,7406	,77494			*		-
	3. Köy	3,7684	,80073			*	-	
	Toplam	3,6252	,77263			*p<0,05		
Değerlilik	1. Büyükşehir veya Şehir	3,1492	,73732	,814	,024		*	-
	2. İlçe veya Kasaba	3,2842	,75068			-		*

<sup>18</sup> Lihong Huang, “Social Capital and Student Achievement in Norwegian Secondary Schools”, *Learning and Individual Differences*, 19/2 (June 2009), 322.; Gülseren Keskin - Burcu Sezgin, “Bir Grup Ergende Akademik Başarı Durumuna Etki Eden Etmenlerin Belirlenmesi”, *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 4/10 (2009), 13.

<sup>19</sup> Şener Büyükoztürk - Deniz Deryakulu, “Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Öğretmenliği İle Sınıf Öğretmenliği Programı Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Faktörler”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 30/30 (2002),197.

<sup>20</sup> İsmail Arıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler (Ankara örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 83.

	3. Köy	3,7553	,77476			*	*	
	Toplam	3,4350	,74835			*p<0,05		
<b>Erdem Eğilimi</b>	1. Büyükşehir veya Şehir	3,2798	,56930	,296	,038		*	*
	2. İlçe veya Kasaba	3,8429	,61293			*		-
	3. Köy	3,8721	,57650			*	-	
	Toplam	3,8277	,59606			*p<0,05		

Tablo 7 için Yerleşim Yeri açısından yapılan varyans analizi sonucu; ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları arasında  $p<0,05$  düzeyinde önemli bir fark olduğu ortaya çıkmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğuna LSD testi kullanılarak bakılmıştır. Yapılan LSD testi incelemesine göre, hayatının çoğunu geçirdiği Yerleşim Yeri, Köy olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasının, diğer ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Hayatının çoğunu geçirdiği Yerleşim Yeri, Büyükşehir veya Şehirten İlçe veya Kasabaya ve Köye doğru yöneldikçe ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasının doğru orantılı olarak yükseldiği sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre; “Hayatının çoğunu geçirdiği yerleşim yeri açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.” şeklinde kurulan Hipotez 3, doğrulanmıştır.

Hipotez 3, yerleşim yerlerine göre farklılık arz eden örf, adet, gelenek ve sosyal normların bireylerin erdem eğilimleri üzerindeki etkilerinin de farklı olduğu düşüncesinden hareketle kurulmuştur. Yerleşim yerlerinin sosyal atmosferine bağlı olarak toplumsal uyum, yardımlaşma, adalet ve güven gibi erdem nitelikleri, bireylerin davranışlarının şekillenmesini sağlayabilir. Ayrıca kırsal yerleşim yerlerinde yaşayan bireylerde eğitim düzeyinin düşüklüğü, dine ve törelere bağlılık, çalışma ve yaşam biçimleri arasındaki benzerlik, yüz yüze iletişim, dayanışma duygusunun güçlülüğü ve kaderci eğilimlerin yoğunluğu görülebilmektedir.<sup>21</sup>

Şehirlere kıyasla köylerde gelenek, örf, adet ve sosyal normlar bireylerin yaşayış ve davranışlarını yakından etkileyebilir.<sup>22</sup> Kırsal yerleşim yerlerinde, aile ve akrabalık bağları genellikle daha güçlüdür ve toplumun genelinde daha büyük bir sosyal destek ağı sağlayabilmektedir. Bu durum, bireylerin birbirlerine daha fazla dayanışma ve destek sunmalarını sağlayabilir. Şehirlerde ise, bireyselleşme

<sup>21</sup> Ahmet Tuğaç vd., *Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması - Rapor I* (Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı Yayınları, 1970),138.

<sup>22</sup> Adem Öter - Metin Özkul, “Modernleşmenin Yaşam Tarzı Üzerindeki Etkileri ve Yörüklerde Modernleşme Eğilimleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 47/2 (Ekim 2019),171.



ve modernleşme süreci, genellikle aile bağlarını zayıflatabilmekte ve insanları daha bağımsız hale getirebilmektedir.<sup>23</sup>

Kırsal alanlarda yaşayanlar, genellikle daha yakın topluluklar halinde yaşarlar ve komşuluk ilişkileri daha güçlü olabilmektedir. Şehirlerde yaşayan insanların davranışları incelendiğinde, bireyselliğin ön plana çıktığı görülebilmektedir. Komşuluk ilişkileri ve dayanışma gibi kavramlar ikinci plana atılabilmektedir.<sup>24</sup> Ancak şehirlerde yaşayan insanlar, kalabalık bir ortamda yaşamının getirdiği toplumsal yaşam düzenini devam ettirebilmede ve kurallara uyum sağlayabilmede daha başarılı olabilir.<sup>25</sup>

Köy gibi kırsal kesimlerde yaşayanlar, genellikle daha geleneksel bir aile yapısına sahiptirler. Aile bağları genellikle daha güçlüdür ve aile üyeleri birbirlerine daha fazla bağlı olabilmektedir.<sup>26</sup> Şehirlerde yaşayan insanlar ise, genellikle daha demokratik bir aile yapısını benimsemektedir. Aile üyeleri arasında daha eşitlikçi bir ilişki ve paylaşımcı bir yaklaşım olabilmektedir. Şehirlerde, bireyler genellikle kendi kişisel özgürlüklerine ve bağımsızlıklarına daha fazla önem verebilmektedirler.<sup>27</sup>

Yukarıdaki bilgiler ışığında, bu araştırmamızın Tablo 7'deki yerleşim yeri açısından erdem eğilimlerinin istatistiksel analizi sonucuna göre, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yerleşim yerleri ile erdem eğilimleri arasında önemli bir ilişki olduğu ifade edilebilir.

## 2.8. Mezun Oldukları Lise Türü Açısından İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Erdem Eğilimi Puanları

Mezun Oldukları Lise Türü açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi puanları Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8: Lise Türü Açısından Erdem Eğilimi Puanları

Boyutlar	Lise Türü	$\bar{X}$	S	F	p
Sorumluluk	1. Genel Lise	4,0109	,52963	,539	,584
	2. İmam-Hatip Lisesi	4,0093	,66173		
	3. Diğer Meslek Liseleri	4,1600	,57161		
	Toplam	4,0223	,61833		

<sup>23</sup> Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 30.

<sup>24</sup> Mustafa Öztürk - Nihat Altuntepe, "Türkiye'de Kentsel Alanlara Göç Edenlerin Kent ve Çalışma Hayatına Uyum Durumları: Bir Alan Araştırması", *Journal of Yaşar University*, 3/11 (2008), 1615.

<sup>25</sup> Asuman Çezik, *Kentleşme-Yerleşme Sektör Raporu* (Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı Yayınları, 1982), 36.

<sup>26</sup> Hacı Kurt, *Türkiye'de Kent - Köy Çelişkisi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2003), 115.

<sup>27</sup> Cevat Geray, "Türkiye'de Köysel Yerleşme Düzeni", *Köy Sosyolojisi Okuma Kitabı*, der. Oğuz Arı, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1985), 17.

<b>Amaçlılık</b>	1. Genel Lise	3,6609	,78538	,235	,791
	2. İmam-Hatip Lisesi	3,7348	,74976		
	3. Diğer Meslek Liseleri	3,7400	,78967		
	Toplam	3,7140	,76093		
<b>Değerlilik</b>	1. Genel Lise	3,6507	,70604	,926	,398
	2. İmam-Hatip Lisesi	3,7868	,74428		
	3. Diğer Meslek Liseleri	3,6625	,75479		
	Toplam	3,7373	,73415		
<b>Erdem Eğilimi</b>	1. Genel Lise	3,7743	,55872	,385	,681
	2. İmam-Hatip Lisesi	3,8444	,59561		
	3. Diğer Meslek Liseleri	3,8618	,56300		
	Toplam	3,8257	,58117		

Tablo 8 için yapılan analiz sonucu; Mezun Oldukları Lise Türü açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puanları arasında önemli fark olup-olmadığı varyans analizi ile incelenmiştir. Yapılan istatistiksel analiz sonucu, Mezun Oldukları Lise Türü açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puanları arasında  $p < 0,05$  düzeyinde önemli bir fark olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre, “Mezun oldukları lise türü açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.” şeklinde kurulan Hipotez 4, istatistiksel olarak doğrulanmamıştır.

Hipotez-4 kurulurken, mezun oldukları lise türlerinin eğitim programları ve dersleri arasındaki farklılığa bağlı olarak ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilim düzeyleri arasında önemli bir fark olacağı düşüncesinden hareket edilmiştir. Zira eğitim, insan onuruna uygun ve sürdürülebilir bir yaşamı hedefleyerek, erdemli kişilik gelişimini destekleyen bir süreçtir. Bu süreç, sevgi, saygı, dürüstlük, adalet, güven gibi erdemleri temel alarak yapılandırılır ve bireylerin bu değerleri benimseyerek yaşamlarına somut bir şekilde yansıtılmalarını sağlar.<sup>28</sup> Erdemli bir toplumun oluşturulması için kritik bir araç olan eğitim, toplumsal uyum ve refahın temelini oluşturur. Bu nedenle, eğitim bireylerin ve toplumların gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır.<sup>29</sup>

Aynı zamanda eğitim, insanın hayatında önemli bir yere sahip olan erdemlerin yüksek düzeyde farkındalık ve duyarlılıkla geliştirilmesini sağlayarak, ilişkilerinde bilgelik, yiğitlik, adalet ve güven gibi temel erdemlere odaklanmayı ve bu değerleri yaşamının merkezine yerleştirmeyi hedefleyen bir süreçtir. Bu süreç, insanın arzularını, ihtiyaçlarını ve seçimlerini bu temel

<sup>28</sup> Gürkan Ergen, “Erdemli Bir Kişilik Geliştirme Olarak Eğitim Sürecinin Temel Yapı Taşları: Sevgi, Saygı, Güven”, *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 29 (2019), 485.

<sup>29</sup> Thomas Lickona, “Character Education: Seven Crucial Issues”, *Action in Teacher Education* 20/4 (1999), 81.

erdemler ışığında değerlendirme yeteneğini kazanmasını ve ilişkilerini nezaket, zarafet, anlayış ve estetikle şekillendirme becerisini edinmesini ön plana alır.<sup>30</sup>

Her ne kadar literatürde bireylerin aldıkları eğitim ile erdem nitelikleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğuna yönelik yukarıdaki bilgilerin aksine, bu araştırmanın Tablo 8'deki sonucunda lise türü açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmamıştır. Bunun nedeni olarak, araştırmanın örneklemini oluşturan öğrenciler farklı lise türlerinden mezun olduktan sonra aynı ilahiyat fakültesinde eğitim almalarına bağlı olarak öğrencilerin benzer erdem niteliklerine sahip olmaları düşünülebilir. Buna göre, benzer erdem niteliklerine sahip ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, Kişisel Erdemler Ölçeğine de benzer yönde cevaplar verdikleri anlaşılmaktadır.

## Sonuç ve Öneriler

Yaptığımız inceleme neticesinde, İlahiyat literatüründe “erdem” kavramı teorik olarak inceleme konusu yapılmış olmasına karşın, nitel veya nicel yöntemler ile daha önce yapılmış herhangi bir uygulamalı araştırma olmadığı sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla bu makale, alana orijinal katkısı bakımından İlahiyat literatüründe Din Eğitimi Bilimi yaklaşımıyla “erdem” kavramının nicel yöntem ile incelendiği yayınlanmış ilk çalışmadır. Bu nedenle, araştırma bulgularının başka araştırmalar ile karşılaştırmalı olarak ele alınma imkanı olmamıştır.

Bu araştırmada, elde edilen sonuçlar ve bazı öneriler aşağıda sunulmuştur:

1. Cinsiyet açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları düzeyleri arasında  $p < 0,05$  düzeyinde önemli bir fark olduğu ortaya çıkmıştır. Grupların puan ortalamaları arasında ortaya çıkan bu önemli farkın, kız öğrencilerin lehine olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre; “Cinsiyet açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.” şeklinde kurulan Hipotez 1, doğrulanmıştır. Neticede cinsiyetin, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır.
2. Akademik Başarı Algısı açısından yapılan varyans analizi sonucu; ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları  $p < 0,001$  düzeyinde oldukça önemli bir fark olduğu sonucuna varılmıştır. Ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğunu incelemek için yapılan LSD testi analizine göre, Akademik Başarı Algısı düzeyi çok iyi olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasının, diğer ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt

<sup>30</sup> Gürkan Ergen, “Eleştirel-Bilinçli Sevgi Eğitimi: Eğitimi Değerler Ekseninde Yeniden Düşünmek”, *Değişen Değerler ve Yeni Eğitim Paradigması*, ed. Salih Zeki Genç (Ankara, PegemA Yayınları, 2017), 181.

boyutları puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Akademik Başarı Algısı düzeyleri yükseldikçe, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasının da doğru orantılı olarak yükseldiği sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre; “Akademik başarı algısı açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.” şeklinde kurulan Hipotez 2, doğrulanmıştır. Neticede akademik başarı algısının, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları düzeylerini etkileyen oldukça önemli bir faktör olduğu anlaşılmıştır.

3. Yerleşim Yeri açısından yapılan varyans analizi sonucu; ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları arasında  $p < 0,05$  düzeyinde önemli bir fark olduğu sonucuna varılmıştır. Ortaya çıkan bu önemli farkın, hangi gruplar arasında önemli olduğuna incelemek için yapılan LSD testi sonucuna göre, hayatının çoğunu geçirdiği Yerleşim Yeri, Köy olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasının, diğer ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Hayatının çoğunu geçirdiği Yerleşim Yeri, Büyükşehir veya Şehirden İlçe veya Kasabaya ve Köye doğru yöneldikçe ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puan ortalamasının doğru orantılı olarak yükseldiği sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre; “Hayatının çoğunu geçirdiği yerleşim yeri açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.” şeklinde kurulan Hipotez 3, doğrulanmıştır. Neticede yerleşim yerinin, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olduğu ortaya çıkmıştır.
4. Mezun Oldukları Lise Türü açısından yapılan varyans analizi sonucu; Mezun Oldukları Lise Türü açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları puanları arasında 0,05 düzeyinde önemli bir fark olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre, “Mezun oldukları lise türü açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark vardır.” şeklinde kurulan Hipotez 4, istatistiksel olarak doğrulanmamıştır. Neticede mezun oldukları lise türünün, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimi ve alt boyutları düzeylerini etkileyen önemli bir faktör olmadığı sonucuna varılmıştır.

Cinsiyet, akademik başarı algısı ve yerleşim yeri açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin erdem eğilimleri arasında önemli bir fark olduğunu gösteren sonuçlar dikkate alınarak, teorik eğitimle birlikte öğrencilerin erdemli davranışlar geliştirmelerine odaklanmanın elzem olduğu söylenebilir.

## Kaynakça | References

- Akseki, Ahmet Hamdi. Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı, (Ankara: Nur Yayınları, 3. Basım, 1979).
- Angela M. Gooden - Mark A. Gooden. "Gender Representation in Notable Children's Picture Books: 1995-1999", *Sex Roles* 45/1-2 (2001), 89-101.
- Arıcı, İsmail. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler (Ankara örneği), (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).
- Atkinson, Rita L. vd. Psikolojiye Giriş, çev. Kemal Atakay vd., (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995).
- Aydın, Fatma. Akademik Başarının Yordayıcısı Olarak Akademik Güdülenme, Özyeterlilik ve Sınav Kaygısı (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- Bem, Sandra Lipsitz. "Gender Schema Theory: A Cognitive Account of Sex Typing", *Psychological Review* 88/4 (1981), 354-364.
- Berger, Peter L. - Thomas Luckmann. Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi, çev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayınları. 2015).
- Büyüköztürk, Şener - Deniz Deryakulu. "Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Öğretmenliği İle Sınıf Öğretmenliği Programı Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Faktörler", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 30/30, (2002),187-204.
- Copleston, Frederic. Copleston Felsefe Tarihi, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1990).
- Çezik, Asuman. Kentleşme-Yerleşme Sektör Raporu, (Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı Yayınları, 1982).
- Demirci, İbrahim. Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler ve Karakter Güçleri Bağlamında Karma Bir Araştırmayla İncelenmesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).
- Demirci, İbrahim - Halil Ekşi. "Keep calm and be happy: A mixed method study from character strengths to well-being", *Educational Sciences: Theory & Practice* 18/29, (2018), 303–354.
- Dökmen, Zehra Yaşın. Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 2009).
- Erdoğan, Mustafa Yüksel. "Yaratıcılık ile Öğretmen Davranışları ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkiler", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/17, (2006), 95-106.
- Ergen, Gürkan. "Eleştirel-Bilinçli Sevgi Eğitimi: Eğitimi Değerler Ekseninde Yeniden Düşünmek", *Değişen Değerler ve Yeni Eğitim Paradigması*, ed.

- Salih Zeki Genç, Ankara, PegemA, 2017,171-196.
- Ergen, Gürkan. “Erdemli Bir Kişilik Geliştirme Olarak Eğitim Sürecinin Temel Yapı Taşları: Sevgi, Saygı, Güven”, Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi 29 (2019), 479-510.
- Ertuğ, Hüseyin Nejd. “Nikomakhos’a Etik ile Ahlak-ı Alai’de Erdemler ve Mütercim Asım’ın Kamus’undaki Etimolojik Karşılıkları”, International Journal of Human Sciences 12/2 (2015), 799-819.
- Geray, Cevat. "Türkiye'de Köysel Yerleşme Düzeni", Köy Sosyolojisi Okuma Kitabı, der. Oğuz Arı, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Güngör, Erol. Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997).
- Huang, Lihong. “Social Capital and Student Achievement in Norwegian Secondary Schools”, Learning and Individual Differences, 19/2, (June 2009). 320-325.
- Jennet, Mark. Stereotypes Stop You Doing Stuff: Challenging Gender Stereotypes Through Primary Education, (London: National Union of Teachers, 2013).
- Keskin, Gülseren - Burcu Sezgin. “Bir Grup Ergende Akademik Başarı Durumuna Etki Eden Etmenlerin Belirlenmesi”, Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi, 4/10, (2009), 3-18.
- Kotsonis, Alkis. “What can We Learn from Plato About Intellectual Character Education?”, Educational Philosophy and Theory 52/3 (2020), 251-260.
- Kurt, Hacı. Türkiye’de Kent – Köy Çelişkisi, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2003).
- Kuzgun, Yıldız. Meslek Gelişimi ve Danışmanlığı, (Ankara: Nobel, 4. Basım, 2014).
- Lickona, Thomas. “Character Education: Seven Crucial Issues”, Action in Teacher Education 20/4, (1999), 77-84.
- MacIntyre, Alasdair. Erdem Peşinde, çev. Mutlalip Özcan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB). Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, Ankara: MEB, 2010.
- Öter, Adem - Metin Özkul. “Modernleşmenin Yaşam Tarzı Üzerindeki Etkileri ve Yörüklerde Modernleşme Eğilimleri”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 47/2, (Ekim 2019), 156-184.
- Öztürk, Mustafa - Nihat Altuntepe. “Türkiye’de Kentsel Alanlara Göç Edenlerin Kent ve Çalışma Hayatına Uyum Durumları: Bir Alan Araştırması”, Journal of Yaşar University, 3/11, (2008), 1587-1625.
- Tabachnick, B. G., - Fidell, L. S., Using Multivariate Statistics, (Boston: Allyn and

Bacon, 6th ed., 2013).

Tuğaç, Ahmet vd. Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması - Rapor I,  
(Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı Yayınları, 1970).

Yazıcı, Sedat - Aslı Yazıcı. Felsefi, Psikolojik Ve Eğitim Boyutuyla Karakter,  
(Konya: Çizgi Kitabevi, 2011).